

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Conversas com florestas viventes:  
política, gênero e festa em Sarayaku (Amazônia equatoriana)**

Versão original

Marina Ghirotto Santos

São Paulo  
2023

MARINA GHIROTTI SANTOS

**Conversas com florestas viventes:  
política, gênero e festa em Sarayaku (Amazônia equatoriana)**

Versão original

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Renato Sztutman  
Co-orientador: Prof. Dr. Salvador Schalvezon.

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Santos, Marina  
S194c      Conversas com florestas viventes: política, gênero e festa em Sarayaku (Amazônia equatoriana). / Marina Santos; orientador Renato Sztutman; coorientador Salvador Schavelzon - São Paulo, 2023.  
446 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Políticas indígenas. 2. Mulheres indígenas. 3. Gênero. 4. Extrativismo. 5. Amazônia equatoriana. I. Sztutman, Renato, orient. II. Título.

Nome: SANTOS, Marina Ghirotto

Título: Conversas com florestas viventes: política, gênero e festa em Sarayaku (Amazônia equatoriana)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

*Aos avós Altair Eliete Ghirotto, Marco Gualinga e Sabino Gualinga  
(In memoriam).*

## AGRADECIMENTOS

Foram muitas as pessoas que cruzaram meus caminhos, acolheram-me e tornaram possível esta pesquisa – que, afinal, pertence mais ao campo dos afetos do que ao de uma racionalidade científica desengajada. Começando pelo lado Runa desta história, todas as palavras são insuficientes para expressar minha gratidão ao povo e às pessoas de Sarayaku. Assumindo o risco do olvido, devo nomear e agradecer especialmente algumas delas.

“*Primero lo primero*”, como se diz no Equador, agradeço ao Felix Santi. Foi graças à sua abertura e autorização, ainda em 2014, que minha relação com Sarayaku pôde florescer. Sou infinitamente grata ao Marlon Santi, quem, após o aval de Félix, nos levou para conhecer seu território e nos acolheu em sua casa – que se tornaria minha própria casa, a partir de 2018. Marlon me tratou como filha, com todo respeito e cuidado que uma tal relação implica. Agradeço profundamente por tudo o que você me ensinou sobre seu mundo e sobre outros mundos, bem como pelos espaços que abriu para conhecer um pouquinho do meu.

O convívio inaugurado por Marlon seria cuidadosamente sustentado por Mirian Cisneros, a quem dedico meu mais profundo e especial agradecimento. Sem você, minha querida amiga, nada disso teria sido possível. Agradeço por ter me acolhido em sua casa mesmo quando ainda éramos estranhas conhecidas. Agradeço por ter me ensinado que é no cuidado cotidiano onde se constrói cumplicidades. Agradeço por ter compartilhado comigo fragmentos de sua vida, *apesar* das minhas falhas – que foram e são muitas. Que venham mais e mais histórias!

Agradeço ao Marcelo Limber Santi, ser humano mais generoso que conheço, por diariamente me ensinar não apenas sobre seu mundo, a beleza e o poder dos grafismos e das miçangas, mas também sobre como me mover em territórios de linguagens até então desconhecidos por mim. Ao Daniel Santi, *ñuka wawki*: sou infinitamente grata por nossa amizade, por tudo o que você me ensinou e continua me ensinando; por sempre se fazer presente, por nunca me deixar esquecer, por estar sempre aberto e disposto a conversar sobre as minúcias de minhas muitas dúvidas. À Betsy Santi, Zenaida Yasacama e Akamarito, os outros cantos dessa roda, como diz meu amigo Geraldo: vocês são exemplos e inspiração infinitos. Agradeço com todo meu coração o acolhimento, apesar de minhas fraquezas e inabilidades. Ao tio Venâncio e à tia Eliza; à minha comadre Noroi, ao compadre Eloy e à minha afilhada Nely Lucely, *la Arañita*; à Rosa, ao Timoteo e a tantas outras pessoas que compõem essa grande rede: obrigada por ampliarem minha família e expandirem meus afetos. Carrego comigo a paz das agradáveis tardes que passamos tomando chicha e conversando – pois talvez nada nesse mundo seja mais importante do que desfrutarmos tranquilamente a boa vida entre os nossos.

Meu muitíssimo obrigada à Serafina, Lupe, Alegria e à todas as outras mulheres que incansavelmente cuidaram de mim e de muitas pessoas. Suas ações me permitiram não apenas ter saúde e tempo para seguir aprendendo, mas também alegria, segurança e força. Peço desculpas por minha lentidão em aprender *runa shimi*, bem como para mover-me da maneira devida – inclusive diante dos fogos e fogões. À Maura Ikiam, à Hilda Santi e à Ena Santi, outras amigas e mulheres extraordinárias: todo o meu coração e infinitas *gracias* serão insuficientes! Vocês carinhosamente me ensinaram sobre o que é se tornar cotidianamente mulher e, assim, ampliaram minhas próprias possibilidades de existência em lugares ainda indizíveis.

À Katia, Daisha, Joselyn, Ishyauna Ushigua Cisneros, Nehwa Ushigua Cisneros; ao Arawi Santi, Ingaro e ao pequeno Salwa: obrigada pela companhia, pelo apoio, por aceitarem dividir cama e quarto comigo, por compartilharem a sabedoria cotidiana dos jovens. Ao Braulio e à sua linda família, que sempre me recebeu com sorriso no rosto. Volto em breve para mais uma cuidada de chicha! À Abigail, à Samai e a todos os outros *Sarayaku maltaguna*, que tanto me ensinaram com suas perguntas, sábios enunciados e o frescor de viver e levar adiante a luta de seus ancestrais.

À dona Narcisa Viteri, sábia *apamama*, com quem pude aprender um pouco da arte de ligar os pontos. Aos seus filhos, especialmente ao Franco Viteri, ao Yacu Viteri e à Diana Albarrancín. À Andrea, ao “Porosito” e à Shayana, família querida que, além de guiar minha escrita, são fonte de inspiração e afeto. Ao *don* Sabino Gualinga, à dona Corina e aos seus filhos e netos, especialmente à Noemi, à Patrícia, ao Gerardo e ao José, à Nina e à Helena – exemplos de luta, criatividade e sensibilidade. Ao Medardo, ao Edgar, ao Tigre, ao Nelson Viteri e ao César Santi, por seus ensinamentos; ao Dionísio e ao *likuati* Abraham, quem, além de me curarem, foram generosos professores sobre o mundo Runa.

Para além do território de Sarayaku, agradeço especialmente à Glória Ushigua e ao seu costumeiro abraço apertado; à ceramista Leticia e às suas filhas, que sempre me receberam com sorriso no rosto; ao Floresmilo Simbaña e ao Nadino Calapucha, inspirações e amigos queridos desde o início de tudo. À minha família *quiteña*-brasileira: Maria Luiza Muniz, Fabrício Guamán e Pablo Berwanger, por me abrirem suas casas e corações. À Esperancita, por doses diárias de *canelazo* e humanidade. À Jéssica Pacheco, *por todo, por tanto y hasta la raíz!* À Carmen Seco Pérez, nosso outro porto. À Karina, ao Roberto e ao Robertito, minha família em Puyo: esta caminhada teria sido infinitamente mais árdua se eu não tivesse encontrado em vocês um verdadeiro lar. Ao Santiago Portella, pelos cafés e papos; à Heidi Marina, ao Diego Vites e ao

Boloh, pela beleza e alegria dos encontros; ao Chris Hebdon e à Andrea Bravo, pelo apoio, trocas e sorrisos; ao Enoc Santi, meu querido amigo e professor sobre mundos Runa.

De volta à minha terra, agradeço imensamente aos professores-orientadores Renato Sztutman e Salvador Schavelzon pela abertura, acolhimento e estímulo. Respeitando o tempo da vida e das coisas, eles trouxeram a medida precisa entre rigor científico e generosidade, engajamento político e alegria. Também agradeço à professora Fabiana Maizza, cujas contribuições em minha banca de qualificação e além foram fundamentais para me manter no rastro das mulheres. Aos professores e amigos Geraldo Campos e José Correa Leite, que há muitos anos me guiam e ajudam a abrir os caminhos – sem vocês eu definitivamente não estaria aqui. Aos professores Michael Uzendoski e Ivette Vallejo, da FLACSO-Quito, pela inspiração, escuta e abertura. À Luisa Elvira Belaunde, Ivette Vallejo e ao Jean Tible, por aceitarem compor a banca titular de defesa, e também aos suplentes, Karen Shiratori, Lauriene Seraguza e Guilherme Moura Fagundes. Dentre as tantas outras pessoas que fizeram parte da escrita desta tese de forma pontual ou indireta, dedico um agradecimento especial às professoras Nicole Pinto, Sandra Benites, Joziléia Kaingang e Chloe Nahum, organizadoras de seminários de pesquisa em que participei e cujos comentários enriqueceram enormemente esta pesquisa.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP), por receber esta pesquisa. À Juciele, à Luciana e a todas as funcionárias do PPGAS-USP que, com tanto cuidado e paciência, nos apoiaram ao longo desses anos. Às professoras e aos professores do PPGAS-USP, em especial ao Heitor Frúgoli, ao Márcio Ferreira da Silva, à Heloísa Buarque de Almeida, à Marina Vanzolini e à Marta Amoroso. Às colegas da Revista Cadernos de Campos, especialmente ao Thiago Oliveira, à Aline Ferreira e à Aline Regitano. Ao CestA-USP e ao LISA-USP, que diariamente tornam possível diálogos inspiradores, e ao Frank, pelo trabalho e disposição de sempre. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processo n. 2017/17805-2), pelo imprescindível apoio com bolsas de pesquisa.

Às amigas de doutorado Lucas Maciel, Lauriene Seraguza, Lux Ferreira, Tita Patriarca, Tatiane Klein, Bel Wittmann, Marcus Barreto, Marcos Malheiros, Augusto Ventura, Laís Higa e Lucas Mestrinelli. Em especial, à Karina Coelho, à Florbela Ribeiro, ao Miguel Muhale e à Sthael Fiabane – ancoradouros de ternura e parceria. Ao Hélio Menezes, que me apresentou à Antropologia e, mesmo sem saber, transformou os rumos de minha história. Aos colegas de desorientação, pelas trocas e cuidado mútuo: Gabriel Bertolin, Emerson Souza, Emmanuel Richard,



Marcelo Hotimsky, Paola Gibram, Aline Aranha, André Lopes, Guilherme Meneses, Luísa Girardini, Rita Natalio e todos que foram se juntando ao longo dos anos. Especialmente, agradeço à Karen Shiratori, pelas aulas e inspiração constante; e ao Fábio Zuker, pelo compartilhar dos sonhos por outras academias possíveis. À Bru Pereira e à Alana Moraes, ao Waldo Lao e, especialmente, ao Fábio Alkmin, pelos convites a diariamente cultivarmos existências mais autônomas.

Bia, Fer, Mari, Teco, Nina, Michele, Laura, Bárbara, Cintia, Lane, as mulheres da Rachada do Coco, Rafael, Carol, Zé, André, Clarinha, Felipe, Bruna, Tetê, Renata e todas as amigas queridas que acompanharam esta jornada: meu mais genuíno obrigada! Especialmente, agradeço à Thays Ishikawa, irmã mais nova que sonha os mesmos sonhos; e à Priscila Yazbek – com você, sempre tudo sempre. Ao Marcos Mossi, generosidade em forma de pessoa, pelo amor, companheirismo e compreensão. À psicóloga Roberta Rocha, quem tanto me ajudou a “costurar histórias de mulheres”. Ao Breno Barlach e ao Rodrigo Sanches, amigos que me ajudaram a sustentar um caminho para além da academia.

À toda minha família – Silvia, Marcelo, Fernando, Edoardo, Márcia, Álvaro, Remi, Sônia, Graziela, Luíza, Osmar, Diego, Mariana, Antonella, Rodrigo, Débora, Felipe, Laís, Maia, Mimi, André, Marta, Luís Antônio, Roberta, Miguel, Henrique, Charles... Obrigada! Vocês são exemplos de amor e acolhimento ao diferente. Especialmente, agradeço à minha mãe Heliete Ghirotto Santos, ao meu pai Walbert Santos e à minha irmã Flávia Ghirotto Santos – veleiro seguro num oceano revolto. À minha avó Altair, nosso mais absoluto tudo, que se encantou enquanto eu escrevia. Aos meus guias, ao “vô” Bento, à minha casa. Àquelas e aqueles que vieram antes de mim – pois, como diz Glória Bonfim, “a gente faz o caminho que o velho já caminhou”.

*“La autonomía sería como una planta que crece recto, bien, mostrando sus flores, sus hojas grandes y sus frutos. Así somos”.*

(avós Jarima e Ipojuano, río Caquetá.  
Tobón, 2015)

*“Somos muitas, somos múltiples, somos mil-lheres”.*

(ANMIGA, 2021).

*“Cuando no sepas qué es lo que sigue,  
ayuda mucho el mirar para atrás”.*

(Relatos del viejo Antonio, Subcomandante Galeano [Marcos], 1996)

## RESUMO

SANTOS, M. G. **Conversas com florestas viventes: política, gênero e festa em Sarayaku (Amazônia equatoriana)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta pesquisa é uma reflexão com o Povo Originário Kichwa de Sarayaku, Amazônia equatoriana, sobre seus modos de conceber e praticar aquilo que chamamos de “política”. Dentre as várias traduções na língua kichwa/*runa shimi*, partimos daquela que aponta para a política enquanto um ato de contar histórias e, mais especificamente, de conversar (*kwintana*), perseguindo seus efeitos. Entendendo o trabalho etnográfico também como um tipo de conversa, a tese está organizada ao redor de cinco substâncias que permearam, justamente, a maioria de nossas conversas: sangue, petróleo, terra, cerveja de mandioca e dilúvio. Estas substâncias têm o poder de falar algo sobre as teorias e os modos de existência Runa; suas formas de resistências, especialmente anti-extrativista; e as maneiras pelas quais este povo segue cultivando a autonomia enquanto defende o território, aqui chamado de Floresta ou Selva Vivente (*Kawsak Sacha*). Seguindo-as, observamos que a ação política Runa – melhor entendida em termos de cosmopolítica – escapa quaisquer estabilizações: com, contra e *além* do Estado, articula sujeitos, tempos-espacos, instâncias de poder, festas, existências vegetais, substâncias e relações que não encontram espaço nas práticas modernas de política, tampouco nas grandes narrativas da história que as sustentam. Neste caminho, dedicamos especial atenção às conversas com mulheres Runa e suas formas de habitar “a política”. Voltamo-nos continuamente aos mundos dos roçados (*chakra*), da cerveja de mandioca (*lumu aswa*) e do cuidar (*kuyrana*), enfatizando seus entrelaçamentos com as atuações das mulheres em organizações e coletivos indígenas, sejam eles mistos ou apenas de mulheres. Sugerimos que o gênero é um idioma importante das conversas que instituem mundos, sustentam a multiplicidade da floresta e resistem à sua destruição. Enquanto suas práticas buscam cultivar melhores modos de existência na Terra e com a Terra, se aproximam e se afastam de diferentes feminismos, abrindo espaços para mais uma história a respeito da ação política das mulheres.

Palavras-chave: políticas indígenas, cosmopolítica, gênero, mulheres indígenas, extrativismo, Sarayaku, povos Runa, Amazônia, Equador, América Latina.

## ABSTRACT

SANTOS, M. G. **Conversations with living forests: politics, gender and feast in Sarayaku (Ecuadorian Amazon)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This research is a reflection with the Kichwa People of Sarayaku, Ecuadorian Amazon, about their ways of conceiving and practicing what we call ‘politics’. Among the various translations in the Kichwa/Runa Shimi language, we start from the one that points to politics as an act of storytelling and, more specifically, of conversation (*kwintana*), pursuing its effects. Understanding ethnographic work also as a kind of conversation, this thesis is organized around five substances that arouse most of our conversations: blood, oil, earth, manioc beer and flood. These substances have the power to say something about Runa theories and their modes of existence; their forms of resistance, especially anti-extractivist; and the ways in which Sarayaku continue to cultivate autonomy while defending their territory, which is called Living Forest (*Kawsak Sacha*). Following them, we observe that Runa political action – better understood in terms of cosmopolitics – escapes any stabilization: with, against and beyond the State, it articulates subjects, time-spaces, instances of power, feasts, plant existences, substances and relations that find no space in modern political practices, nor in the grand narratives of history that sustain them. Following, we dedicate special attention to conversations with Runa women and their ways of inhabiting ‘politics’. We are continually drawn into the worlds of swidden gardens (*chakra*), manioc beer (*lumu aswa*) and care (*kuyrana*), emphasizing their intertwining with the actions of women in indigenous organizations and collectives, whether mixed or women-only. We suggest that gender is an important idiom of conversations that institute worlds, sustain the multiplicity of the forest and resist its destruction. While their practices seek to cultivate better ways of existence on and with the Earth, they move towards and away from different feminisms, opening spaces for yet another story regarding women's political action.

Keywords: indigenous politics, cosmopolitics, gender, indigenous women, extractivism, Sarayaku, Runa people, Amazon, Ecuador, Latin America.

## RESUMEN

SANTOS, M. G. **Conversas con selvas vivientes: política, género y fiesta en Sarayaku (Amazonía Ecuatoriana)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta investigación es una reflexión con el Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, Amazonía ecuatoriana, sobre sus formas de concebir y practicar lo que llamamos “política”. Entre las diversas traducciones en la lengua Kichwa/*Runa Shimi*, partimos de la que apunta a la política como un acto de contar historias y, más específicamente, de conversar (*kwintana*), persiguiendo sus efectos. Entendiendo el trabajo etnográfico también como un tipo de conversa, la tesis se organiza en torno a cinco sustancias que permearon, precisamente, la mayoría de nuestras conversas: sangre, petróleo, tierra, chicha y diluvio. Estas sustancias tienen el poder de decir algo sobre las teorías y modos de existencia Runa; sus formas de resistencia, especialmente anti-extractivistas; y las formas en que este pueblo sigue cultivando la autonomía mientras defiende su territorio, aquí llamado Selva Viviente (*Kawsak Sacha*). Siguiéndolas, observamos que la acción política Runa – mejor entendida en términos de cosmopolítica – escapa a estabilizaciones: con, contra y más allá del Estado, articula sujetos, tiempos-espacios, instancias de poder, fiestas, existencias vegetales, sustancias y relaciones que no encuentran espacio en las prácticas políticas modernas, ni tampoco en las grandes narrativas de la historia que las sustentan. En este camino, dedicamos especial atención a las conversas con mujeres Runa y sus formas de habitar la “política”. Continuamente volvemos a los mundos de las *chakras*, la chicha de yuca (*lumu aswa*) y el cuidado (*kuyrana*), enfatizando sus entrelazamientos con el accionar de mujeres en organizaciones y colectivos indígenas, ya sean mixtos o sólo de mujeres. Sugerimos que el género es un idioma importante en las conversaciones que instituyen mundos, sostienen la multiplicidad del bosque y resisten a su destrucción. A medida que sus prácticas buscan cultivar mejores modos de existencia en y con la Tierra, se acercan y se distancian de diferentes feminismos, abriendo espacios para una historia otra sobre la acción política de las mujeres.

Palabras-clave: políticas indígenas, cosmopolítica, género, mujeres indígenas, extractivismo, Sarayaku, pueblos Runa, Amazonía, Ecuador, América Latina.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
Cozinhando a política .....	17
<i>Me fui a volver</i> : os caminhos da pesquisa .....	25
Notas sobre o trabalho de campo.....	29
“Ficando mais com mulheres”: questões de cuidado .....	36
Contrapontos entre antropologia e feminismos: outros dias seguintes .....	39
Estrutura de capítulos .....	44
<b>NOTAS SOBRE LÍNGUA, ORTOGRAFIA E TRADUÇÃO .....</b>	<b>50</b>
<b>CAPÍTULO 1 – SANGUE: HISTÓRIA(S) DE MISTURA E REBELDIA .....</b>	<b>52</b>
Chegança: um breve panorama da região.....	52
Alta Amazônia e os Canelos-Runa: um debate inconcluso.....	62
Apontamentos sobre o período colonial .....	67
Os filhos dos jaguares.....	76
<i>Ñukanchik rukukuna kawsana allpa</i> , “a terra onde moravam nossos mais velhos”.....	81
Tempos de guerra, tempos de esquiva.....	84
O rastro dos nomes, ou Sarayaku como “uma pequena Nova York”.....	90
As (in)devidas misturas .....	93
<b>CAPÍTULO 2 – PETRÓLEO: SERPENTEAR AS RUÍNAS, ORGANIZAR AS RESISTÊNCIAS.....</b>	<b>98</b>
Oriente petroleiro.....	98
Sobre <i>bloques</i> e maus-encontros .....	109
<i>Allpamanda, Kawsaymanda, Jatarishun!</i> .....	112
A chegada da CGC .....	117

E retiraram-lhe as armas.....	120
A luta jurídica: desfechos e reaberturas.....	125
Contra-conceitualizações Runa .....	129
O movimento indígena e seus <i>proyectos políticos</i> .....	140
Pobres colecionadores de fósseis.....	148
Conversas sobre o(s) fim(s).....	152
<b>CAPÍTULO 3 - TERRA: FORMAS DE CUIDAR E VIVER BONITO .....</b>	<b>161</b>
Pura Selva? .....	162
Entre <i>purinas</i> e <i>llaktas</i> .....	164
A proposição Kawsak Sacha .....	171
Políticas do conceito e o bonito pensar .....	188
Mundos de florestas, roças e águas .....	194
<i>Allpamanda</i> .....	203
“Aquí no nos van a venir a enseñar hacer la chakra, eso ya lo sabemos” .....	205
Conhecimento, poder e mandioca .....	213
Do <i>Kawsak Sacha</i> ao corpo-território .....	227
<b>CAPÍTULO 4 – CHICHA: FERMENTANDO CONVERSAS, TRANSFORMANDO EXISTÊNCIAS.....</b>	<b>237</b>
Em defesa da chicha .....	237
Fazendo chicha: fermentações (cosmo)femininas.....	245
Tecendo (com) a Terra .....	269
Tempo de mulheres .....	287
<i>Organización</i> : uma questão de autonomia .....	289
Coletivos de mulheres, lideranças femininas: uma emergência.....	295
Sobre lutar e cuidar: conversas entre mulheres .....	298

Mirian .....	298
Hilda .....	305
Ena .....	308
Caça às bruxas e extrativismo .....	309
Entre criatividades femininas e feministas .....	317
<b>CAPÍTULO 5 - DILÚVIO: FESTEJAR, REGENERAR E ADIAR O FIM .....</b>	<b>324</b>
Uyanza: tempo de festa .....	324
Uma festa em quatro atos .....	328
Dias de festa .....	334
Yandachina .....	334
Minga de barbasco.....	345
A parte que vai, a parte que fica .....	348
Shamunguichu puncha.....	357
Sisa puncha .....	371
Kamarina .....	374
Puru pakina.....	377
Fazer a conversa continuar: diferenças e regeneração.....	383
“Essa terra faz história”: sobre memória, esquecimento e transformação .....	392
<b>EPÍLOGO .....</b>	<b>396</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>415</b>
<b>GLOSSÁRIO DE TERMOS COMUNS EM RUNA SHIMI .....</b>	<b>443</b>
<b>LISTA DE SIGLAS.....</b>	<b>446</b>



## INTRODUÇÃO



Imagem 1: cozinha de Mirian Cisneros e Marlon Santi (Sarayaku, novembro 2019)<sup>1</sup>.

### Cozinhando a política

Haveria muitas maneiras de se iniciar uma tese, apresentar os problemas e as conexões com as pessoas e o povo que nos acolhe. Como uma antropóloga brasileira que trabalha em terras runa-equatorianas, e como esta tese foi escrita em tempos de grandes e inequívocas catástrofes (climáticas, pandêmicas, econômicas, políticas, e assim por diante), penso que só um poderoso antídoto, tal qual aqueles das grandes paixões ou das boas histórias, é capaz de abrir um espaço a mais em nossas imaginações envenenadas por tristezas e pessimismos generalizados. Começo então com uma história bastante simples, e talvez por isso mesmo, alentadora: a paixão dos Sarayaku Runa, povo kichwa da Amazônia equatoriana, por isso que chamamos de “política”. Quando se está caminhando com este povo, com frequência escuta-se que “a política faz parte

---

<sup>1</sup> As fotos ou imagens sem menção de autoria foram feitas por mim. Nos demais casos, indico a fonte e o autor nas legendas, conforme aparecem no texto.

de nosso cotidiano” – e, de fato, ela era um dos motivos favoritos de nossas conversas. Geralmente acompanhada de uma saborosa cuia de cerâmica (*mucawa*) de cerveja de mandioca (*aswa*), me perguntavam como estava no Brasil com Bolsonaro, se Lula havia sido solto, me contavam sobre os revezes na luta anti-extrativista, sobre o sequestro de direitos pelo poder executivo no Equador, sobre um novo enfrentamento ou aliança que se avizinhava. Particularmente cativantes eram as conversas sobre “como derrubaram inúmeros presidentes”, “como expulsaram missionários e petroleiras de seu território”, “como transformaram a Constituição do país”. Assim como quando tentamos imaginar uma cor que não existe, essas eram histórias que colocavam o impossível como possível; quando parecia não haver mais saídas, quando parecia que a história havia chegado ao fim ou que não havia mais força para seguir adiante, me contavam sobre suas alianças com plantas poderosas, como a *wayusa* e a mandioca (*lumu*), as festas de *mingas* (trabalho coletivo) e outros encontros cotidianos que davam a força e a criatividade para ficar um pouco mais com os problemas, continuar fazendo outros dias seguintes, outras grandes revoluções.

Por toda a Amazônia, a paixão pela política é também a incansável peleja, *lucha* e *organización* por uma vida digna sem a promessa de estabilidade: retomar territórios devastados, reabitar e recultivar imaginações políticas desertificadas, conter a destruição de seus mundos por mundos coloniais, capitalistas, estatais, neoliberais, extrativistas. Com efeito, a maior floresta tropical do mundo, casa de centenas de povos indígenas e lugar de grande parte da biodiversidade conhecida é também uma das mais ameaçadas do planeta (Kimerling, 2001). No Equador, não é apenas o problema de que aquilo que o Estado declara como “recursos naturais” e/ou “subsolo” (petróleo, minério, água, etc.) segue sendo, na letra da lei, seu usufruto exclusivo, mas também de ameaças que se dão na altura do solo: construção de estradas, desmatamento e tráfico ilegal de madeira, derramamentos de petróleo que atingem povos, rios, animais e outros seres vivos, inundações sem precedentes, racismo, violência, crises migratórias humanas e mais que humanas, extinções silenciosas e outras nem tanto. Enquanto nos vemos diante de uma verdadeira guerra de mundos e sucessivos fins, eis a promessa de alternativas infernais cotidianamente conjuradas pelos povos da Terra: “progresso ou atraso!”, “desenvolvimento ou pobreza!”, “natureza ou civilização!”. É que eles sabem, embora os brancos não acreditem, “que quando o céu cair, cairá sobre todos”, como diz o líder e xamã yanomami Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, [2010]2015).

Mas se quando dizemos “política” em castelhano a conversa envereda rapidamente pelas lutas contra a barbárie dos modernos, o mesmo não acontece de forma tão direta quando nos

perguntamos pela tradução na língua kichwa, *runa shimi*. Certa vez em que viajávamos de canoa pelo rio Bobonaza, em resposta à minha pergunta “o que é a política?”, um amigo chamado Gerardo me respondeu: “Política é isso aqui”, apontando para nós. “Política é *kwintana*, conversar”. Com efeito, sua tradução ecoaria outras tantas respostas de amigos e amigas Runa, embora enunciadas de maneira menos direta e inequívoca. Os comentários passavam por um apertar de olhos, expressão de dúvida, um murmurar de palavras. Silêncio. Conforme me explicariam Mirian Cisneros e Marlon Santi, um casal de amigos e interlocutores fundamentais para esta pesquisa, buscar uma tradução em *runa shimi* para “política” era uma tarefa difícil. “[Política] é uma palavra muito técnica, muito ocidental”, me disse Mirian; “política é uma palavra que não existe no nosso idioma”, disse-me Marlon. Após alguns inquéritos consigo mesmo, ele propôs a expressão “*hatun kwintanakuy*”, cuja tradução aproximativa seria “*algo como uma grande reunião de conversatório*” (ênfase dele). Quando fiz a mesma pergunta à Daniel Santi, cunhado de Mirian e irmão de Marlon, depois de muito pensar ele respondeu – e escreveu em meu caderno: *hatun yuyaykuna kwintanakuy*. *Yuyay* foi traduzido como pensamentos e/ou conhecimentos (*guna* ou *kuna* é o sufixo que denota plural), mas Daniel disse-me também que o termo *yuyaykuna* poderia ser traduzido literalmente como política. *Hatun* seria grande e/ou importante, e *kwintanakuy* seria dialogar, conversar. Outros interlocutores propuseram, ainda, as expressões *tandanakuy*, traduzida como assembleia, e/ou *organización* – não distanciadas, enfim, da política como uma “grande ou importante conversa de pensamentos/conhecimentos”.

Os equívocos envolvidos na tradução da política para línguas indígenas não são novidade, e não raro estão associados a forma como o termo se presta a designar a política dos brancos, ocidental, dos modernos (Sztutman, 2018a; Kopenawa & Albert, 2015; Perrone-Moisés, 2015). Ecoando os contágios entre uma etnologia preocupada com “o problema” da política (Clastres, [1974] 2012; [1980] 2011) e outros campos disciplinares, como os estudos da ciência e tecnologia (*STS*, na sigla em inglês), uma série de pesquisadoras vêm enfatizando a importância de se evitar a atribuição indevida de ontologias modernas para mundos ameríndios – a teleologia do Estado, da história e do progresso; a separação entre poder (coercitivo) e corpo social, representantes e representados; a divisão entre o que pertence ao plano do humano e do não-humano, da natureza ou da cultura, dos Andes ou da Amazônia (Gibram, 2021: 28-30; Perrone-Moisés, 2015; Sztutman, 2012a, 2012b, 2020; Schavelzon, 2010; 2015; De la Cadena, 2015)<sup>2</sup>. Continuamos

---

<sup>2</sup> Esta movimentação analítica tem uma longa história, mas alguns marcos são importantes de serem pontuados aqui. Seguindo a sistematização de Gibram (2021) e Guerrero (2018), lembremos que a preocupação com o problema do político na Antropologia teve um importante impulso a partir da obra *African Political Systems*, de Fortes & Evans-Pritchard (1940). Seguidas por publicações de Lévi-Strauss (1944) e Lowie (1948) sobre chefia indígena, diferentes

buscando traduções mais ou menos exatas; controlando as equívocas, para voltar a famosa expressão de Viveiros de Castro (2004), tentamos nos implicar em exercícios de hesitação e escapar da maldição da tolerância, como diz a filósofa da ciência Isabelle Stengers ([1997] 2020, [2007] 2018). Nos limites da linguagem, tratamos de efetuar ajustes conceituais, analíticos e descritivos, mas estes não se restringem ao campo da epistemologia; as “partes”, os “recortes” e os “sujeitos” desta história podem ser outros (Perrone-Moisés, 2015), abrindo-nos às criatividades políticas de povos e seres outros-que-modernos e, desse modo, talvez, expandirmos as “nossas” próprias compreensões, formas de pensar e de agir politicamente (Keese, 2017: 29; Sztutman, 2020: 208)<sup>3</sup>.

Mas ao mesmo tempo em que esta tese busca seguir os rastros “da política aos moldes ameríndios” (Perrone-Moisés, 2015), perseguindo traduções Runa e os modos de existência a elas subjacentes, também fica – simetricamente, poderíamos dizer – com elaborações Runa sobre a política (essa mesma, em português ou castelhano) aos modos não indígenas. Como afirmou Guerreiro (2018: 60), as filosofias e práticas indígenas da política estão, evidentemente, entrelaçadas à história da colonização do continente americano, e se um número significativo de pesquisas tem se debruçado sobre os efeitos da invasão sobre tais formas de organização, outros tantos vêm se dedicando as formas ameríndias de reinventar e indigenizar o que costumamos chamar de política.

---

contextos etnográficos e pressupostos analíticos colocavam contrapontos ao equacionamento entre política e poder coercitivo balizadas pelo par com/sem Estado, ainda característicos das análises dos africanistas. Nas décadas de 1960 e 1970, Pierre Clastres, por sua vez, publicaria alguns de seus principais ensaios – *Copérnico e os Selvagens*, *A Sociedade contra o Estado e Arqueologia da Violência* (Clastres, 2012, 2011). Conforme apontaram Perrone-Moisés (2011, 2015) e Sztutman (2012a, 2012b, 2020), suas instigantes formulações foram, contudo, precipitadamente descartadas – também porque Clastres morreu prematuramente e não pôde devolver as críticas. Guerras e outros mecanismos contra a centralização do poder, chefes sem poder de mando, sociedades contra-Estado (e não *sem* Estado); seguindo os panoramas apresentados por Sztutman (2012a) e Guerreiro (2018), veríamos como essas e outras conhecidas proposições clastrianas vêm sendo hoje retomadas por uma série de pesquisadores interessados em perseguir os rastros da política aos moldes ameríndios, num estreito diálogo com etnografias e outras reflexões contemporâneas. Um ponto importante desta movimentação é, de um lado, a renovada atenção à presença de seres extra-humanos como ativos sujeitos nas ações de fazer coletivos e mundos, que ocupou pouco espaço nas proposições de Clastres (Sztutman, 2013; 2020), e a atenção às possíveis conexões entre terras baixas sul-americanas e terras altas andinas, tradicionalmente tratadas como universos separados na etnologia (i.e.: Schavelzon, 2012, 2015; De la Cadena, 2015) – algo que o próprio Clastres chegou a anunciar, por exemplo, no ensaio “Do etnocídio” ([1974]2011), ao frisar que nem todo Estado (como aquele andino pré-colombiano) seria igual ao ocidental. Precisamente neste ponto encontramos fecundas alianças entre a etnologia amazonista; outros territórios etnográficos, como os Andes; outros campos disciplinares, como os STSs; o pensamento feminista; e, principalmente, os problemas e as reflexões tal como colocadas pelos próprios intelectuais indígenas, dentro ou fora da academia, que serão fundamentais para esta tese.

<sup>3</sup> A utilização de aspas em pronomes possessivos tem como objetivo situar meu lugar de enunciação (uma pesquisadora não-indígena, branca, cisgênero, heterossexual) e sinalizar minha própria incapacidade de empurrar um pouco mais os limites da linguagem.

Consideremos que Sarayaku é um povo conhecido por sua feroz luta anti-petroleira e anti-extrativista, mais amplamente; pela força de seus *yachaks*<sup>4</sup>; ou pela beleza das cerâmicas produzidas pelas mulheres. Consideremos também que este povo esteve profundamente envolvido no movimento indígena andino-amazônico, particularmente conhecido pela transformação da Constituição equatoriana, que hoje declara o Estado plurinacional, reconhece o kichwa e o shuar como línguas oficiais de relação intercultural, afirma o Bem Viver/*Sumak Kawsay* e os Direitos da Natureza-Pachamama (cf. Schavelzon, 2015). Organizado ao redor de confederações como a CONFENIAE e a CONAIE<sup>5</sup>, a capacidade histórica deste movimento de derrubar chefes do poder executivo e literalmente paralisar o país vem sendo renovada por sucessivos *levantamientos* e greves, obrigando presidentes, inclusive os que se diziam progressistas, a admitirem que não sabem fazer diferente das imposições do FMI, por exemplo. O Pachakutik, "movimento-partido" fundado pelo movimento indígena<sup>6</sup>, é hoje a segunda maior força política do país, e nos territórios povos continuam expulsando empresas transnacionais, combatendo o exército equatoriano que as defendem, criando novas formas de levar adiante a autonomia e o autogoverno.

Caminhando com Sarayaku, podemos vislumbrar um fio que conecta, por exemplo, cotidianas diplomacias cosmopolíticas<sup>7</sup>, como aquelas nos roçados (*chakras*), e grandes marchas

---

<sup>4</sup> *Yachak* significa literalmente “aquele que sabe, que conhece, que possui conhecimento”. Embora seja frequentemente traduzido como *xamã* – aquele que viaja a outros mundos com a *ayahuasca* – meus amigos e amigas consideram “*xamã*” uma palavra ocidental e, por isso, preferem que usemos *yachak*. Ademais, se *yachak* pode significar “*xamã*” quando aplicado a homens, também pode ser usado para se referir a mestras da cerâmica conhecidas como *sinchi muscuyuk warmi*, mulher forte e visionária (Whitten, 1985).

<sup>5</sup> *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana* e *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, respectivamente. Estas e outras organizações, absolutamente importantes no contexto equatoriano, serão devidamente situadas ao longo de toda a tese, mas especialmente no capítulo 2.

<sup>6</sup> *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik*, conhecido como o “braço político” (o que alguns chamariam de “partido político”) da CONAIE.

<sup>7</sup> Os eventos diplomáticos cosmopolíticos foram foco do projeto de pesquisa “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas: Exercícios de comparação etnográfica”, coordenado por Renato Sztutman e financiado pela FAPESP (Sztutman, 2018a). Enquanto alguns dos desdobramentos podem ser conhecidos no dossiê organizado por Gibram, Vanzolini e Sztutman (2020), relembro aqui uma das propostas iniciais do projeto: testar os rendimentos da proposição cosmopolítica de Isabelle Stengers ([2007]2018) para pesquisas de etnologia ameríndia. Se naquele então especulávamos com encontros, festas e outras ações de povos das terras baixas justamente em termos de “eventos diplomáticos” e “cosmopolíticos” – ecoando a formulação inaugural de Viveiros de Castro (2002) a respeito dos xamanismos indígenas como “diplomacias cósmicas” (Gibram et al, 2020) – hoje, contudo, cosmopolítica é um termo bastante difundido na Antropologia. Stengers o formula menos como um conceito e mais como uma proposição ou proposta para desestabilizar o que tomamos por política, essa tentativa de estabelecer um mundo comum tendo em vista a estabilidade do que convencionamos chamar de natureza ou fatos (Sztutman, 2019: 85). Neste caminho, a política deixaria de estar vinculada a um único mundo e várias representações culturais agenciadas exclusivamente por sujeitos humanos (por isso também a proliferação de termos como não-humanos, mais-que-humanos, outros-que-humanos), abrindo-se a indeterminações. Atenta ao alerta de Perrone Moisés (2015) para que cosmopolítica não figure apenas como um sinônimo para “cosmologia”, por exemplo, ao longo do trabalho fico com eventos que parecem justificar o engajamento com a proposição de Stengers, ao mesmo tempo em que

pelas ruas de Quito – *contra* o governo ou num diálogo *com* o governo. Conforme “serpenteiam o Estado” (Muniz, 2016) e nos levam pelos espaços intersticiais, bordas e costuras indisciplinadas do espaço imperial (Tsing, 2005), nos convidam a imaginar que o contra-Estado está não apenas nas sociedades que não o conhecem (ou não o conheciam) e mesmo assim conjuravam o mau encontro, mas também naquelas em que definitivamente o conhecem e têm criativamente resistido às suas múltiplas atualizações (Sztutman, 2013). Como propôs Raúl Zibechi (2005: 35) junto do mundo Aymara na Bolívia, interessou-nos aqui ficar com as passagens entre relações de natureza estatal às relações não estatais, mas também como ocorre o caminho inverso. E, muito particularmente, as formas pelas quais ambas as dinâmicas coexistem no mesmo espaço-tempo. Seguindo as formulações de Alejandra Santillana Ortiz (2019) sobre as movimentações dos coletivos indígenas no país, parece que nos aproximamos de ações e relações que se desenrolam com/contra, mas também *além* do Estado – fazendo e desfazendo coletivos, concentrando e dispersando, se conectando e excedendo, formulando projetos de descolonização do Estado por dentro/por fora/além do Estado (Perrone-Moisés & Sztutman, 2009; Schavelzon, 2015; De la Cadena, 2015).

Mas hesitemos uma outra vez. Práticas políticas, resistências, organização, pensar e fazer o que antes parecia impossível: Alana Moraes (2020: 3) nos lembra como estas são palavras que talvez ainda nos remetam à um caráter heroico e épico de ruptura, ao ímpeto da revolta, da guerra e do combate que propiciariam um outro mundo a partir do zero, à atributos como força, estratégia, aliança, violência, coragem, ousadia e sangue, se preciso. Seguindo seu argumento, “não seria difícil enxergar esse conjunto de imagens em oposição diametral a um outro, menos heroico, por assim dizer” (Moraes, 2020: 3). São aquelas cenas cotidianas e nada épicas da inescapável reprodução da vida, aquelas ideias sobre o dia seguinte: qual história será reativada, o que juntar numa mesma panela, um prato a mais na mesa, uma cuiada de chicha para fazer continuar a conversa, a contação dos causos, a vida boa. Moraes (2020) nos lembra que, diante das urgências contra as quais as primeiras se insurgem mais diretamente, as segundas podem aparecer quase como inocentes, ingênuas, feminizadas, laterais, pacificadas, estáveis. Mas se estamos precavidas quanto à consideração da política apenas como aquilo que humanos fazem no âmbito do Estado, uma conexão parcial com a paixão pela política dos Sarayaku Runa nos leva também *para além* dessa divisão genderizada, antropocêntrica e propriamente moderna, que provavelmente continua a reduzir nossas capacidades de resistir e imaginar diferentemente.

---

mantenho, em algumas ocasiões, a distinção entre cosmopolítica e política para indicar ocasiões em que estaríamos, efetivamente, em terreno moderno – ao menos oficialmente, como diz Latour ([1991] 2013).

Não apenas em Sarayaku, mas por todo o mundo, povos indígenas nos ensinam que separações entre corpo e mente, humanos e extra-humanos, natureza e cultura, sonho e realidade, passado e futuro, político e privado, público e doméstico, dentre tantas outras, nunca vingaram. A exemplo da Constituição do Equador, na qual “a Natureza ou Pachamama”, em suas formas subjetivadas, entra na arena política com um agente capaz de promover perturbações conceituais e práticas importantes (Guerrero, 2018: 61), pensar a política aqui implicará também a contínua (re)articulação ou (re)localização das práticas cotidianamente cultivadas entre diferentes corpos-territórios numa mesma história de revoltas, insurreições e grandes revoluções (Moraes, 2020; Zibechi, 2005; Tible, 2020; Maizza & Vieira, 2018) <sup>8</sup>. Talvez mais do que transformativas, imaginemos que essas sejam práticas “gerativas”, como diz Joanna Overing (1999), ou “regenerativas”, como dirão os Sarayaku (2003): assim como uma mandioca, que não nasce apenas de atos de coragem e força, fazer melhores modos de agir e viver em companhia uns com os outros demanda o contínuo cultivo de relações de confiança, atenção, cuidado, cumplicidade e implicação com aqueles que vieram antes, com os que estão aqui e com os que ainda virão – incluindo viventes outros-que-humanos (Moraes, 2020). Do combate nas ruas à próxima colheita de mandioca, do discurso político contra um líder do poder executivo à próxima festa ou prosa regada a chicha, cultivemos *a conversa*, como sugeriu Gerardo – juntemos, então, os fios das vidas cotidianas, do passado adiante e de novos e revolucionários dias seguintes.

Assim como nos experimentos que fazemos nas cozinhas – onde abrimos lugar para provar, criar novos sabores, multiplicar aquilo que, antes, serviria apenas uma pessoa – o experimento etnográfico aqui apresentado é menos uma resposta de ímpeto definidor e mais uma conversa especulativa, um balbuciar, um provar seus sabores e efeitos: *o que pode ser?* Fruto de conexões parciais<sup>9</sup> entre pessoas situadas, reúno relatos e experiências que ocorreram em diferentes tempos-espacos e os coloco justapostos em uma mesma narrativa, condensando os

---

<sup>8</sup> Utilizo o termo “práticas” não simplesmente para me referir às atividades com as quais as pessoas se engajam, mas também a *como* essas atividades são realizadas: os esforços de atenção e cuidado, as formas corretas e bonitas de se fazer “as coisas” – pois, como veremos, virtualmente nada “*se hace así nomás*” [de qualquer jeito], como me explicavam no espanhol indígena.

<sup>9</sup> Conexões parciais é um termo originalmente formulado por Strathern (2004), mas que, no meu processo de aprendizado, tornou-se particularmente importante pela forma como De la Cadena (2015) o mobilizou. No trabalho etnográfico, a noção se refere a um modo particular de “comparar descrevendo” – aproximando ou, nos termos strathernianos, fazendo “conexões parciais” entre objetos de estudo, metodologias e modos de pensar aparentemente incomensuráveis. Quando De la Cadena (2015) mobiliza o termo, se refere tanto às conexões (parciais) entre ela e seus amigos Runa – os entendimentos, formas de fazer mundos e as tentativas de traduções que se conectavam e se excediam mutuamente – *como também* às conexões (parciais) entre instituições estatais e agentividades indígenas. Sem buscar apagar os conflitos ontológicos subjacentes, De la Cadena chama a atenção para as possibilidades de produção de uma “política pluriversal”, capaz de perturbar arranjos conceituais e políticos, justamente a partir de mundos parcialmente conectados – agregados ou circuitos que ligam várias partes mas não formam uma “unidade”.

acontecimentos e procurando me engajar com as preocupações de minhas amigas e amigos durante esses momentos (Maizza, 2020: 217). Organizo-os através das imagens provisórias projetadas por cinco substâncias que permearam, justamente, a maioria de nossas conversas: sangue, petróleo, terra, *aswa* (cerveja de mandioca) e dilúvio – cada uma, um capítulo desta tese. Importante dizer que essas não são as únicas com as quais me deparei, nem tampouco estão organizadas de uma maneira hierárquica. Elas nem sempre são mencionadas – às vezes simplesmente agem ou estão ali, indiferente a nós. Mas é com elas, contra elas ou ao redor delas que muitas de nossas conversas, e conversas *sobre as* conversas, aconteceram. Veja-se que, da mesma maneira pela qual tomo a imagem da “conversa” como um evento que passa pela palavra falada (*logos*) mas também a excede, transformando-se num *evento*, num *acontecimento* maior que a soma das partes (De la Cadena, 2015; Tsing; 2015; Stengers, 2018), ao invés de tomar essas substâncias como um dado busco antes perceber os efeitos da relação experimentada com elas, como nos ensina Marilyn Strathern (2017a). Longe de estabilizadas ou meros objetos para serem observados, são sujeitos, têm força e poder de fazer (e potencialmente des-fazer<sup>10</sup>) corpos, pessoas, coletivos e histórias; dispostas dessa maneira, penso que criam uma oportunidade para sermos contaminados por encontros (Tsing, 2015: 27), produzirmos outros pensamentos, considerarmos seres e situações que, de outro modo, poderiam não se fazer notar (Costa, 2019).

Isto significa que, seguindo o fio das traduções Runa, a etnografia aqui apresentada pode ser lida justamente como uma conversa especulativa – ou uma “contação”, através da escrita, de conversas que se apresentam como *uma* história, dentre tantas outras possíveis, a respeito disso que chamamos de política. Frente a poderosa máquina de contar histórias do conhecimento masculinista pretensamente desengajado, Haraway (2015) nos lembra que contar histórias é algo muito potente para se fazer nos dias de hoje. Mas não é qualquer uma; importa com o quê nos importamos, pois o que está em jogo é a composição do(s) mundo(s) em que vivemos, nossas capacidades de agir e viver uns com os outros nesta Terra da qual somos parte. Importa também

---

<sup>10</sup> A arte de “fazer e desfazer coletivos” foi uma das traduções sugeridas por Perrone-Moisés e Sztutman (2009) para a política aos modos ameríndios, expandindo – ou ameríndianizando – a definição minimalista de Bruno Latour (1999) da política como “modo de fazer coletivos” (Sztutman, 2018a). Assim, ao invés de pressupor um grupo dado e suas formas de representação, nos deslocaríamos em direção a ações de reunião e associação, de feitas e desfeitas (Perrone-Moisés e Sztutman, 2009: 7, 2010: 417; Gibram, 2021). Reunindo diferentes traduções ameríndias às quais as ideias Runa de conversa e reunião se avizinham, Sztutman (2018a) sugeriu que outra forma possível de pensar a política – mas nunca a última – seria também a de “fazer o diálogo” ou, de modo mais amplo, “fazer a fala”. É neste sentido em que *conversa*, aqui, funcionará tanto como uma tecnologia de descrição de nossas conexões parciais – a escrita como recriação imaginativa das experiências no campo (Strathern, 2004) – quanto como uma categoria que nos permitiria adentrar estas instâncias de reunião, de “composição de coletivos, de mundos em comum” (Sztutman, 2020: 187).



a história sobre as histórias que contamos; sendo um pouco redundante, voltemo-nos, então, ao início dessa história.

### ***Me fui a volver: os caminhos da pesquisa***

Desde 2008, como graduanda em Relações Internacionais eu passei a acompanhar os acontecimentos nessas outras terras latino-americanas, com especial interesse aos deslocamentos que os conceitos de plurinacionalidade, *Sumak Kawsay/Buen Vivir* e Direitos da Natureza/*Pachamama*, incorporados na mais recente Constituição do Equador (2008), propunham à “naturalidade” da forma Estado-nação. Nas minhas andanças pelos Fóruns Sociais Mundiais, onde trabalhei de 2009 a 2013 na gestão de projetos e produção de eventos, conheci alguns líderes indígenas equatorianos e bolivianos que viajavam para participar dos encontros e, assim, aquele interesse inicial foi particularmente nutrido e aprofundado. Fui ao Equador pela primeira vez em 2014, já como mestranda em Ciências Sociais; naquele então busquei justamente aprender sobre os mundos dos quais os conceitos incorporados na Constituição emergiram e as lutas por autonomia a eles atreladas. Conheci diferentes lideranças dos Andes e da Amazônia, incluindo algumas deste pequeno povo Runa chamado Sarayaku, cujo território está localizado nas margens do rio Bobonaza, na província amazônica de Pastaza – região conhecida no Equador como “*El Oriente*”, “*al este*” dos Andes. Junto de Marlon, desde então um conhecido líder ou *dirigente* (ele é ex-presidente de Sarayaku e da CONAIE, atual coordenador nacional do Pachakutik), eu e outras duas pesquisadoras<sup>11</sup> visitamos o território por alguns dias, conhecemos sobre sua luta e nos tornamos amigas de algumas das pessoas que ali viviam, especialmente de Ena Santi e dona Narcisa Viteri, com quem retomaria contato presencial alguns anos depois.

Apesar de ter conhecido muitas e diferentes histórias de pessoas, lideranças, povos e nacionalidades indígenas do Equador, todas absolutamente impressionantes e inspiradoras, aquelas de Sarayaku me afetaram de maneira particular. Enquanto a Amazônia Ocidental e povos Runa apareciam como duplamente destoantes do “grande divisor do mundo etnológico”<sup>12</sup>, e enquanto as potentes diplomacias que estabeleciam (e estabelecem) com o Estado eram frequentemente tomadas como formas de acelerar o mau-encontro ao invés de conjurá-lo, no contexto de Pastaza, ao contrário, este é um lugar considerado como o “epicentro da resistência”

---

<sup>11</sup> Refiro-me à Maria Luiza Muniz e Carmen Seco Pérez, quem, além de grandes amigas, se tornaram importantes parceiras de reflexão sobre os mundos Runa.

<sup>12</sup> Trata-se aqui da separação entre Andes e Amazônia, tradicionais e aculturados, com Estado ou sem Estado, dentre outras proposições análogas, que balizaram por muitas décadas o debate etnológico. Embora a tentativa de ir além desses divisores perpassa toda a tese, me engajo mais diretamente com essas questões no capítulo 1.

(Mezzenzana, 2015: 88). A potência de sua proposição *Kawsak Sacha-Selva Viviente*, como veremos especialmente no capítulo 3; a luta anti-petroleira; a ação de líderes, *lideresas*, intelectuais e outras pessoas do povo nas confederações indígenas, no Pachakutik, no longo processo de interseccionar marcadores de classe, nacionalidade, cultura e etnicidade, que produziram equívocos produtivos sobre as diferentes experiências de existir sob (e além de) um Estado, excediam quaisquer entendimentos do tipo “ou/ou” – recusa ou submissão, centralização ou dispersão, inimigo ou aliado, política cósmica ou política moderna, etc. Naquele então, Sarayaku era também uma das únicas comunidades na América do Sul a acessar a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e obter uma sentença favorável contra o Estado, que havia amparado o ingresso de uma companhia petroleira no território sem o consentimento do povo.

“Outro mundo é possível”, o conhecido lema do FSM, das lutas zapatistas, anti-capitalistas e alter-mundialistas que tanto me inspiraram adquiria aqui uma centralidade renovada. Junto dos conceitos que interpelaram a Constituição e a política do Estado, bem como da proposta da Selva Vivente elaborada e impulsionada por este povo desde 2008, abria-se mais uma fenda para pensar, escrever e agir não apenas em termos de epistemologias, mas efetivamente em termos ontológicos, de *mundos*. Também na Antropologia víamos a proliferação de pesquisas “ontologicamente engajadas”: cosmopolíticas, ontologias políticas, guerra de ontologias, conflitos ontológicos, pluralismo ontológico, dentre outros termos análogos, sugeriam que os pressupostos sobre o que existe (Almeida, 2013) não são necessariamente os mesmos, e, mais importante, não são diferentes representações ou interpretações (culturais) de um mesmo mundo (natural, dado) que o regime moderno de verdade autorizaria ou desautorizaria<sup>13</sup>.

Interessada em seguir as criatividade políticas dos Sarayaku Runa nesses termos, iniciei o doutorado no PPGAS-USP em 2017 e, a partir de 2018, voltei anualmente ao Equador – não apenas ao território, mas também a outros topônimos importantes para o povo<sup>14</sup>. À questão de

---

<sup>13</sup> Esses e outros termos serão devidamente trabalhados ao longo da tese, mas, neste ponto, é importante situá-los junto do movimento que ficou conhecido como “virada ontológica” na Antropologia, em conexão com outros campos disciplinares, como os STS (i.e.: Holbraad e Pedersen, 2017). Não sem controvérsias (i.e.: Graeber, 2015; Todd, 2016), “politizando a natureza” e, ao mesmo tempo, “cosmologizando a política”, a aposta numa virada ontológica buscou não apenas a descrição de outras ontologias, mas também em fazer da alteridade um horizonte possível de transformação (Sztutman (2020: 186).

<sup>14</sup> Meus trabalhos de campo presenciais foram realizados nos meses de março e abril/2018; julho a setembro/2019; outubro/2019, desta vez em São Paulo, quando pudemos viabilizar a vinda de Mirian ao Brasil para uma série de eventos; outubro a dezembro de 2019; janeiro a fevereiro de 2020. Como explicarei mais adiante, a partir de fevereiro de 2020, por conta da pandemia da Covid-19, nosso contato permaneceu restrito aos meios virtuais. Desde então

como pensar práticas políticas com/contra/além do Estado, fui instigada pela proposição *Kawsak Sacha* a refletir não exatamente sobre como humanos fariam política *em nome de seres mais-que-humanos*, mas *com* esta multidão de seres, *na presença* destes seres. Como nos lembra Maizza (2017a), já sabemos, por exemplo, que a distinção moderna entre natureza-cultura está ausente, por exemplo, na Melanésia (Strathern, 2017b), ou, em lugares como a Amazônia, se coloca invertida (Viveiros de Castro, 2015). Nesses mundos, os problemas e questões – e, sobretudo, as criatividades – podem ser outros, muito diferentes “dos nossos”. Dando um passo a mais, parece-me também que a aparição de seres-pedras, cachoeiras, árvores, Pachamama e Allpamama, por exemplo, nos remetem para além de discursos ecológicos que declaram a pluralidade da Terra (a “natureza”) como *um único* domínio *não* humano, sujeitos de direitos (e de agência) apenas em analogia aos direitos das pessoas humanas. “Como pensar a política num mundo em que os ‘seres da terra’ são concebidos incontestavelmente como agentes políticos?”, se perguntava Marisol De La Cadena (2015) no contexto dos Andes peruanos, e eu a tomei emprestada para pensar com um povo Runa Amazônico. Também me vi inspirada por pesquisadores como Arturo Escobar (2014), para quem projetos extrativistas impulsionados por Estados-empresas são estratégias de ocupação *ontológica* dos territórios, de forma que as lutas contra estes constituem, de certo, lutas ontológicas em sintonia com as necessidades da Terra, *sentipensando* com ela.

Mas da mesma maneira pela qual o povo de Sarayaku visibilizava que o território, a selva, a floresta ou o *sacha*, em kichwa, eram seres vivos e não meros “recursos naturais” disponíveis para exploração e extração (Sarayaku, 2015), ações e enunciados de mulheres Runa, bem como de outras indígenas mulheres<sup>15</sup> e coletivos de indígenas mulheres vinham (e vêm) continuamente reafirmando relações de contiguidades e co-constituições entre diferentes corpos-territórios ou corpos-Terra, como diz Célia Correa Xakriabá (2018). Enquanto indígenas mulheres de Sarayaku, do Equador, do Brasil, da América Latina e provavelmente, por todo o mundo, vêm conquistando cada vez mais espaços de visibilidade e atuação – seja na academia, na política eleitoral, nas instituições do Estado ou privadas, na vida organizativa e nas organizações indígenas, nas redes sociais, nas COPs, etc. – também protagonizam um questionamento à

---

passsei a revisitar alguns “dados” dos trabalhos de campo realizados ainda em 2014 (setembro a dezembro), mas que não haviam sido incorporados no mestrado, e outros aprendizados que se deram de forma remota.

<sup>15</sup> Ao longo dos anos de doutorado utilizei a expressão “mulher indígena”, fosse nas versões parciais desta tese, em artigos ou em textos de outra natureza, e em apresentações orais. Contudo, no apagar das luzes tive a felicidade de ler o artigo de Ana Manoela Primo dos Santos Soares (2021), antropóloga Karipuna, onde ela propõe a utilização do termo “indígena mulher” ao invés de “mulher indígena” justamente para evidenciar que “antes de sermos mulheres, somos indígenas”. Embora minhas amigas não façam essa inversão, adoto sua proposição, pois me parece estar de acordo com o que elas fazem e dizem.

operação que desqualifica e submete as mulheres ao campo do que “nós” entendemos por “natureza”, de um lado, e aquela que submete a vida na Terra – e a própria “Terra” – ao mantê-la disponível à exploração humana (ou de alguns humanos), de outro (Maizza e Vieira, 2018: 11).

Como veremos ao longo de toda a tese, o protagonismo de indígenas mulheres não é um fenômeno inédito. Elas foram não apenas figuras centrais em lidar frontalmente, criativamente e ferozmente contra a barbárie dos modernos desde o início da invasão, como também atuaram – conversando, fazendo, agindo – a partir de lugares menos épicos e aparentes às lentes da política moderna-ocidental<sup>16</sup>. Contudo, no longo e criativo processo de enfrentamento puxado pelas organizações indígenas, elas também passaram a estruturar movimentos especificamente *de mulheres*, bem como a ocupar e a demandar a ocupação de mais posições de liderança formal por mulheres, e isso pode mudar muita coisa.

Mais do que partir do pressuposto da existência ou não de um movimento de indígenas mulheres pela chave sociológica de movimentos sociais ou pela incorporação de uma “perspectiva de gênero” enraizada em critérios euroamericanos, o que aprendia com minhas amigas ressoava com as proposições de Correa Xakriabá, pesquisadora, líder e ativista do cerrado brasileiro<sup>17</sup>. No documentário “Corpoterritório” (2019), Xakriabá diz o seguinte:

Então nesse momento que nós temos repensado mesmo, nossa importância nossa no território, mas também nesse transitar, nesse outro mundo que não é exatamente um mundo diferente, sempre foi um mundo que foi nosso mas que por muito tempo foi retirado de nós. Porque nós consideramos movimento de mulheres não é apenas as mulheres que saem para o movimento indígena, é o corpo em movimento. Se é no território que elas estão movimentando o corpo, também existe um movimento de mulheres ali importante<sup>18</sup>.

Penso que Célia alerta para um aspecto importantíssimo que ressoará com o contexto Runa, o que dizem e fazem minhas amigas: movimento de indígenas mulheres não é só aquilo que se faz “fora”, mas também o que se faz “dentro” – “segurando um pilão, sustentando a

---

<sup>16</sup> Utilizado ao longo da tese, de certo o contraste é uma exageração descritiva: sabemos que assim como as políticas ameríndias não são unívocas e homogêneas, tampouco o são as não-indígenas (Clastres, 2011: 82). Emprego os termos “moderno” e/ou “ocidental”, então, no sentido proposto por Bruno Latour [1991] (2013): aquelas sociedades ou formas de fazer mundos que se creem diferentes de outras por, primeiro, pressuporem a existência de uma “natureza” como o campo do “dado” e, segundo, por articularem-na à um outro, o da sociedade (ou, analogamente, da cultura), que dominaria e controlaria a primeira por meio da ciência.

<sup>17</sup> E, desde as eleições de 2022, deputada federal eleita por Minas Gerais.

<sup>18</sup> Dirigido por Maria Lutterbach e Elisa Mendes, o curta-metragem foi filmado na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, que reuniu cerca de mil mulheres em Brasília – DF, em 2019, e tem como tema justamente o protagonismo de indígenas mulheres no movimento indígena brasileiro.

cultura”, como ela diz num outro momento do documentário. Não é só *movimento de* mulheres, mas *as mulheres e seus corpos em movimento*. Em suma, seguir essas movimentações será, aqui, uma maneira importante de imaginarmos outras formas de cultivar a política, contarmos outras histórias e fazermos outros dias seguintes.

### **Notas sobre o trabalho de campo**

Apesar de quaisquer relações prévias que se possa ter com o povo de Sarayaku, há um protocolo para quem deseja trabalhar em seu território que foi rigorosamente seguido no meu caso. Primeiro deve-se apresentar um projeto de pesquisa em castelhano ou kichwa, por escrito, e depois pessoalmente, na sua *oficina* em Puyo, capital de Pastaza. O projeto deve ser aprovado pela presidência do Conselho de Governo (Tayjasaruta) e/ou por outros *dirigentes*. Depois, deve passar pelo crivo de todo o Conselho de Governo, numa reunião no território. No encontro na *oficina* em Puyo em que me reapresentei e apresentei minha proposta de pesquisa, estiveram presentes Mirian, Hilda Santi (naquele então, *dirigenta* de Educação) e Hernan Malaver, advogado Runa. Após minha fala, Hernan me explicou que eu era bem vinda, mas que agora solicitavam a coautoria da tese e o retorno de todos os materiais (audiovisuais, escritos, etc.) quando o trabalho fosse finalizado. Disse-me também que esperavam que eu apoiasse o povo em suas lutas, incluindo a disseminação e o detalhamento da proposta Selva Vivente. Respondi que certamente meu engajamento não seria estritamente acadêmico (existe mesmo essa divisão?), me comprometi a reenviar todos os materiais e mencionei que, caso não fosse possível levar adiante a coautoria da tese, poderíamos trabalhar na elaboração de artigos conjuntos. Por fim, me foi sugerido *ficar mais com mulheres* – algo que aceitei com uma boa dose de alívio, pois essa era uma preocupação primordial de minha parte<sup>19</sup>.

Na reunião do Conselho de Governo que aconteceu alguns dias depois, já em Sarayaku, fui convidada a apresentar meu projeto de pesquisa oralmente, assinar um contrato e me comprometer publicamente com todos os pontos discutidos na reunião em Puyo. Minha breve

---

<sup>19</sup> Minha preocupação advinha de algumas experiências de trabalhos de campo diversos onde estar apenas com homens implicou uma série de situações de vulnerabilidade. De um lado, eu sabia que minha presença enquanto pesquisadora estrangeira nunca seria neutra, o que poderia implicar conflitos que recairiam com mais força nos ombros mulheres; de outro, eu considerava que situações como essas seriam mais fáceis de serem evitadas se eu me cercasse de mais mulheres. De toda forma, esse é um tema delicado que diz respeito não apenas às minhas experiências pessoais, mas ao próprio trabalho etnográfico e/ou de campo, àquilo que se escreve (e o que se oculta), *como* se escreve e, portanto, de uma verdadeira política do conhecimento. Felizmente eu pude discutir estas questões com meus amigos e amigas de Sarayaku em diferentes momentos, e também no interior do programa de pós graduação. Tudo isso me ajudou a criar ambientes e condições onde eu pude efetivamente me sentir segura, o que tornou a realização desta pesquisa não apenas menos árdua e dolorosa, mas efetivamente possível.

apresentação foi recebida com desinteresse e reatividade. Dentre alguns comentários dos presentes, Franco Viteri, um intelectual e líder bastante conhecido, então conselheiro do Conselho de Governo, enfatizou que eu era bem vinda, mas que eu deveria levar-lhes ao Brasil: “queremos conhecer os povos indígenas de lá, as *dirigencias*, o Ministério do Meio Ambiente. Dar palestras. Caso contrário, você levará todo o conhecimento e lucrará sozinha com ele”.

Evidentemente respondi que sim, que faria o possível para estreitar os laços com o lugar de onde vinha. Contudo, com o câmbio do dólar em mais de quatro reais já em 2018, as minhas poucas possibilidades de efetivar a vinda de alguém de Sarayaku ao Brasil me preocupava<sup>20</sup>. Sarayaku tem uma rede de contatos muito sólida com inúmeras ONGs, fundações e organismos de cooperação internacional, sobretudo do norte global. Não era o meu caso; eu não conhecia instituições estrangeiras ou brasileiras que estivessem interessadas em atuar fora do Brasil<sup>21</sup>. Por razões da universidade onde me inseria, eu nem mesmo poderia escrever a tese em castelhano (para não dizer em kichwa). O lapso de tempo da tradução não ajudaria. Além disso, sou uma mulher branca, cresci num dos maiores centros urbanos do mundo, sou fraca para atividades que envolvem alguma força, como o roçado, até então sem fluência em kichwa e, enfim, brasileira – uma nacionalidade que rende pouquíssima proximidade simbólica, embora gere alguma curiosidade passageira. Hospedar uma pessoa como eu provavelmente significava muito mais um fardo do que efetivamente uma oportunidade de qualquer natureza.

Aquela orientação feita em Puyo de “ficar mais com mulheres” foi tornada pública nessa reunião em Sarayaku e significou, de antemão, que nas minhas entradas no território eu ficaria hospedada na casa de Mirian e Marlon. Eu já conhecia Mirian desde 2014, tanto porque ela era esposa de Marlon, com quem entrei em Sarayaku pela primeira vez, quanto porque, naquele então, eu a havia contatado para aprender sobre os *planes de vida* das nacionalidades indígenas de Pastaza, com os quais ela trabalhava. Contudo, seria somente a partir de meu retorno como doutoranda que nossas relações seriam aprofundadas. Quando voltei à Sarayaku em 2018, Mirian estava no primeiro de três anos do seu *mandato* como presidenta do Conselho de Governo Tayjasaruta: em mais de quarenta anos de existência, ela era a segunda mulher escolhida para dirigir essa organização, mas a primeira que efetivamente cumpriria todo o período. Enquanto escrevia esta tese, Mirian tornou-se particularmente conhecida após “*hablar duro*” com o então

---

<sup>20</sup> Desde janeiro de 2000, sob o anúncio do então presidente Jamil Mahuad, a economia equatoriana é dolarizada.

<sup>21</sup> Felizmente, com o esforço de Thays Ishikawa, produtora do Itaú Cultural, pudemos viabilizar a vinda de uma pessoa de Sarayaku ao Brasil em outubro 2019. Conforme deliberação de Tayjasaruta, Mirian – naquele então presidenta – foi designada para vir e participar de diferentes eventos e encontros que organizamos.

presidente da república Lenin Moreno, na “mesa de diálogo” pós-greve geral em 2019, e em 2021 foi eleita parlamentar andina – a primeira mulher kichwa de Pastaza a ocupar tal posição<sup>22</sup>.

Até 2018, quando entrávamos em Sarayaku nos hospedávamos na casa dos cunhados de Mirian, Daniel e sua esposa Zenaida, onde vive também Marcelo, outro irmão de Daniel e Marlon – todos estes amigos muitíssimo queridos e importantes interlocutores para essa pesquisa. A casa deles foi construída no mesmo local onde os pais de Daniel e Marlon, Marco Santi Gualinga e Beatriz Santi Gualinga, viveram (Beatriz já havia falecido; Marco viria a falecer de Covid-19 em 2020). A casa está localizada na região considerada central de Sarayaku, bem em frente à praça central e à *Casa del Mediodía*, onde acontecem as reuniões do Conselho de Governo, as Assembleias e encontros de trabalhos com cooperantes, por exemplo. Também fica próxima à *Wayusa Net*, a um posto de saúde, a uma das escolas, a quadras de esportes. Em outras palavras, além de ser o local onde residem esta e outras famílias (*ayllu*), é também o lugar por onde muitas pessoas passam ao longo do dia, se encontram para reuniões, festas, premiações, cerimônias e jogos que envolvem o povo (*llakta*) como um todo. De 2019 em diante, ficaríamos na casa que Marlon e Mirian haviam terminado de construir – atrás da casa de Daniel, atravessando um antigo cemitério e, portanto, não mais *em frente* à praça<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Por conta da pandemia da Covid-19, e como ficará evidente ao longo dos capítulos, não pude acompanhar de uma maneira suficientemente próxima esse período de sua vida.

<sup>23</sup> O padrão de residência pode ser tanto patri quanto matrilocal, a depender da decisão do casal. Neste caso, Mirian me explicou que preferiu construir sua casa em terreno de seu esposo pois o setor de sua família já estava “muito cheio de gente”. No entanto, sua nova casa fica efetivamente bastante *próxima* da casa de quem ela considerada sua família ou *kikin ayllu*, de certa forma confirmando minha percepção de que as novas casas (*wasi*) sejam construídas em terrenos próximos de parentes, embora em alguns casos (geralmente quando vive-se mais na cidade do que *adentro*), a regra seja a coabitação temporária na casa de tios, pais e mães, sogros e sogras, etc.



Imagem 2: praça central de Sarayaku vista de cima. Autoria: Sarayaku Defensores de la Selva/Watachik (dezembro, 2020). Disponível em: <https://www.facebook.com/defensoresdelaselva/photos/3709649415761004>.





Imagem 3: antiga *Casa del Mediodía*, na praça central de Sarayaku (agosto, 2018).

A coabitação com essa família mudaria radicalmente os rumos que eu até então havia delineado para esta pesquisa. De um lado, eu estava hospedada *na casa da atual presidenta*, uma posição que implica tanto prestígio quanto uma série de problemas de difícil resolução. Além de líderes conhecidos (com “um google” rápido encontra-se fotos dos dois), eles eram um dos cinco casais que sediariam a próxima Uyanza – a maior e mais importante festa de Sarayaku, sobre a qual já se comentava. Especialmente no início dos meus trabalhos de campo, enquanto ainda nos hospedávamos na casa de Daniel e Zenaida, eu era constantemente vista por quem passava pela praça central ou parava para visitar. Algumas delas ficavam para conversar com a presidenta, e assim fui conhecendo mais pessoas, escutando, aprendendo. Quando no território, minha rotina girava fundamentalmente em torno da rotina de Mirian: a acompanhava em sua extensa agenda de reuniões na *Casa del Mediodía*, numa colheita de mandioca, na limpeza de outra *chakra* (roçado), na visita à parentes e amigos para tomar *lumu aswa* (chicha de mandioca). Com efeito, foi a partir de uma delicada relação de intimidade, cultivada durante anos especialmente com ela, mas não exclusivamente, que pude desenvolver meu próprio processo de aprendizado e estabelecer outras relações – incluindo aquelas com seus familiares que, em certo sentido, se tornaram também meus familiares, ou “amigos rituais” (tio, comadre e compadre, afilhada). Em

outras palavras, estar com essa família foi tão fundamental que é difícil colocar em palavras; a elas e a todas as pessoas que conheci através delas, sem as quais essa tese não teria sido possível, todo meu afeto, respeito e gratidão.

Aquele fio que conecta as relações (cosmo)políticas com/contra/além do Estado mencionado no início desta introdução foi se fazendo ver também no constante movimento que meus amigos (e outras pessoas menos próximas) efetuam, cotidianamente, entre distintos lugares – as *purinas* no rio Rutunu, Sarayaku, outras comunidades, Puyo, Quito, outras cidades no país e também no estrangeiro. Os motivos para os deslocamentos são diversos: compras na cidade, questões de saúde, problemas com o banco ou agências do governo, marchas, protestos, encontros de *organización* entre diferentes nacionalidades indígenas, estudos, um simples passeio, uma visita à familiares que moram na cidade. No caso de líderes e *lideresas* como Mirian, incluem também uma agenda infinita de reuniões e conversatórios, eventos internacionais como as COPs e outros de caráter regional ou local. Dito de outro modo, com as pessoas de Sarayaku, e especialmente com Mirian, eu viajei – coloquei meu corpo, e meu corpo-conhecimento, em movimento.

Dessa maneira, para o experimento etnográfico aqui proposto me engajei com reflexões advindas de muitos e diferentes eventos: da *chakra* a encontros em suas casas e na casa de parentes, na *Casa del Mediodía*, na *oficina* de Sarayaku em Puyo, na cidade de Quito ou em outras cidades, em festas, marchas, reuniões de organizações indígenas, etc. Além de seguir a rotina de Mirian, também fui aprendendo conforme conhecia pela primeira vez algumas pessoas ou aprofundava relações anteriores enquanto convivíamos no território, conforme escutava um discurso político de algum dirigente, durante reuniões e encontros com outros povos Runa, com outras nacionalidades indígenas e, em menor medida, quando fiz algumas poucas entrevistas formais. Pessoas com um amplo histórico de relacionamento com o mundo “*de afuera*”, com cerca de quarenta a cinquenta anos, e jovens entre 13 e 20 anos, foram meus mais cotidianos interlocutores. Mas mulheres e homens *mayores*, anciãos e *yachaks* também foram fundamentais para esta pesquisa, ainda que algumas vezes apenas a partir das memórias sobre suas ações e ensinamentos.

Conforme a pandemia da Covi-19 avançou, mantive o contato com meus amigos e amigas por redes sociais, algo que já fazíamos nos momentos em que eu estava no Brasil. Este processo, contudo, esteve longe de “*pacificado*”. Além da minha própria dificuldade em usar e estar presente nas redes sociais no período pandêmico, sem *chicha* e sem o calor dos encontros presenciais as conversas virtuais, mesmo que casuais, pareciam tornar-se incômodas entrevistas.

Ainda mais importante, durante o período mais duro de luto coletivo, nossas conversas mobilizaram sentimentos que ainda não sou capaz de revisitar. De toda forma, o que devo explicitar é que passei a considerar não apenas os trabalhos de campo presenciais e o seguimento virtual de meus amigos e amigas, mas também anotações, áudios e entrevistas realizadas ainda em 2014, que adquiriram novos significados à luz de novas leituras e se tornaram importantes para o desenvolvimento de toda a tese.

As pessoas de Sarayaku falam entre si *runa shimi* – “fala ou discurso de gente”, usualmente traduzido como kichwa. Enquanto muitas delas, especialmente mulheres, entendem espanhol mas falam exclusivamente kichwa, com meus interlocutores mais próximos nossa comunicação se deu sempre em espanhol<sup>24</sup>. Contudo, esta não é nossa língua materna e havia variações dialetais que eu aprendi apenas conforme convivíamos. Ao longo dos anos avancei no aprendizado do kichwa, mas ainda não sou capaz de estabelecer uma conversa inteiramente nesta língua. Neste cenário multilíngue, equívocos na comunicação verbal eram comuns. Mas, como mencionei no início, acontece também que as conversas e o cultivo de relações muitas vezes passaram ao largo da palavra falada; gestos, olhares, silêncios, ações indicativas e tentativas de mimetizar seus movimentos (muitas das vezes frustradas) também fizeram parte do meu processo de aprendizado, fosse com pessoas falantes de espanhol ou apenas de *runa shimi*<sup>25</sup>.

Além do momento da escrita, quando buscamos “ajuntar” e especular com eventos que até então pareciam não ter conexão aparente, foram especialmente nas cozinhas de Zenaida e Daniel, de Mirian e Marlon (cuja foto abre esta tese), de Ena Santi – outra amiga importantíssima para esta pesquisa – e na minha, em São Paulo, onde as conversas e as conversas *sobre as conversas* que perfazem essa tese se aprofundaram, se condensaram: ali eu escutei, perguntei, perguntei de novo e (re)aprendi sobre os acontecimentos, falados ou feitos ao longo dos dias. Tal como nas cozinhas dos Sarayaku Runa, onde diariamente uma refeição que antes só servia quatro pessoas passa a servir cinco, seis e assim por diante, estas parecem ser um poderoso – e perigoso – espaço onde podemos experimentar fazer coisas que favoreçam a vida (Moraes, 2020), as boas ideias, a cura e o bem-viver, como dizem os povos do Equador.

---

<sup>24</sup> Certamente o domínio do espanhol é maior entre aquelas pessoas que se tornam importantes diplomatas entre mundos Runa e não Runa. Também é maior entre homens do que entre mulheres – o que apenas reforça a importância de aprendermos, o mais cedo possível, línguas ameríndias.

<sup>25</sup> Retrospectivamente essa introdução poderia ser chamada de “Substância um: o suor”. Foi apenas no momento em que, enquanto carregava um tronco de madeira ou macerava mandioca para preparar *chicha* no calor escaldante da Amazônia que muitas interlocutoras, para além da família de Mirian e Marlon, decidiram falar comigo ou reconheceram, ainda que parcialmente, minha simples presença. Suar era sinal de que eu estava aprendendo algo, mesmo que muito lentamente.

### “Ficando mais com mulheres”: questões de cuidado

É redundante dizer que a construção de relações de confiança, sem as quais não há etnografia possível ou vida vivível, é um longo e delicado processo que precisa ser constantemente cuidado. Talvez menos redundante (gostaríamos que fosse) seja insistir no fato de que ela se dá apenas a partir das conexões parciais entre pessoas situadas. No contexto, isso significou que, durante os anos de doutorado e ainda hoje, o cultivo das relações com minhas amigas mulheres foi algo diferente daquela construída com meus amigos homens. Além de estar em reuniões e eventos de *organización*, marchas e protestos, onde mulheres e homens participam ativamente, eu fui para o roçado ao invés de sair para o mato caçar; nas chichadas, eu fiquei do lado das mulheres ao invés de sentar-me com os homens; eu ajudei a produzir e ofereci cerveja de mandioca ao invés de tocar tambor na festa. Com Mirian e outras amigas, nós cozinhamos e servimos homens, cuidamos da casa e de crianças, lavamos pratos, limpamos as ervas daninhas do jardim, fizemos compras nos supermercados de Puyo, passeamos por lojas de roupas, desfrutamos de algumas horas tranquilas em algum jardim ou num restaurante na cidade. Além de viajar, nós cuidamos – de pessoas, de plantas, de lares, de nossas próprias relações – e, nesse processo, compartilhamos sentimentos e histórias que estão além do que pode ser dito através da escrita.

Tal como em meu próprio processo de aprendizado, o convívio feminino e práticas coletivas femininas são muito importantes para as mulheres Runa. Fosse nos momentos em que partilhamos diferentes fazeres, ou quando as escutava, por exemplo, numa fala pública, eventos como o roçado, a fabricação de chicha e a produção de cerâmica – quando se conversa, se produzem artefatos, alimentos, pessoas, coletivos, poderosas substâncias, decisões políticas, etc. – são feitos a ver não apenas como poderosas *fontes* para seus engajamentos políticos ou de *organización*, seja em coletivos mistos ou em coletivos de mulheres, como também *o próprio* engajamento político – ou, pelo menos, uma de suas formas. Com efeito, se um tema crucial desta tese são as formas das relações com/contra/além do Estado, igualmente o é o seguimento da conexão explícita e tomada como “dada” entre campos de criatividade feminina e “a (cosmo)política”, que pode nos levar por caminhos menos androcêntricos como (alguns) daqueles tradicionalmente cultivados na escola de estudos amazônicos (Nahum-Claudel & Regitano, 2021).

Talvez não seja difícil imaginar que estas relações estiveram permeadas por recorrentes conversas ao redor do “problema” do cuidado. Como Joanna Overing (1999) sugeriu ao pensar com os Piaroa, aquilo que tendemos a ver como mera rotina – os cuidados do lar, preparar uma

refeição, limpar uma roça, cuidar dos filhos, etc. – tem, também entre os Runa, “um significado bem maior” (p. 81). Como buscarei enfatizar ao longo de toda a tese, essas (e outras) práticas passam por uma profunda atenção às maneiras “adequadas” e “bonitas” (*sumak*) de se fazer as coisas. Uma bela *chakra*, uma linda cuia de cerâmica com cerveja de mandioca ou um bom discurso são bonitos porque criados por alguém capaz de cultivar redes de relações que envolvem muitos e diferentes seres, alguém que tem conhecimento (*yachay*) e é forte (*sinchi*); inversamente, uma pessoa com conhecimento será capaz de cultivar as devidas relações, de criar coisas bonitas, de ser forte o suficiente para defender o território e, assim, sustentar o viver bonito (*sumak kawsay*). Virtualmente nada “*se hace así nomás*” (de qualquer jeito), nem mesmo a luta contra a devastação dos mundos modernos; dito de outro modo, se há aqui uma profunda conexão entre cuidado e o alto valor conferido aos assuntos da vida diária, haverá também uma conexão destes com aqueles momentos de combate e grandes rupturas.

Seguindo o fio de pesquisas feministas, da etnologia amazônica, das produções acadêmicas por pesquisadoras indígenas e de teorias sobre o cuidado, estamos precavidas quanto à consideração do cuidado como ações exclusivamente de mulheres, inofensivas, contaminadas pelas questões menores da vida cotidiana, feminilizado, pacificado, impróprio e, sobretudo, ingênuo diante da verdadeira guerra de mundos que enfrentamos hoje (Morales, 2020: 6; Bellacasa, 2017; Overing, 1999; Maizza, 2017a). Contudo, assim como a luta, a *organización* e a “paixão pela política” são temas e ações comuns à homens e mulheres, mas não se dão da mesma maneira para uns e outros, ao longo de nossas conversas o cuidado também era problematizado de formas diferentes entre uns e outros. Entre mulheres, é comum que este fosse aproximado ao “machismo”, um termo profundamente mobilizador para minhas amigas. Nas conversas mais íntimas ou em discursos públicos, mulheres faziam ver não apenas que elas eram particularmente afetadas pela violência extrativista, misógina, estatal e neoliberal que destrói o tecido cósmico da vida, como também manifestavam sua insatisfação com a sobreposição de tarefas do lar, que dificulta a participação na vida organizativa; em serem sub-representadas nas organizações indígenas e nas instituições estatais; em terem menos oportunidades de estudos, menos acesso à recursos financeiros e informação, menos tempo para descansar ou se dedicar ao que quer que fosse.

Algo semelhante aparecia também nas histórias de mulheres que se tornaram lideranças (formais). Se autores como Brown (1993) já se debruçaram sobre as transformações nas formas de liderança na paisagem amazônica, enfatizando a via de mão dupla ocasionada pelo contato com alteridades não-indígenas – fossem missionários, colonos, garimpeiros, empresas

transnacionais, etc. – veremos nas falas de Mirian (e outras mulheres) que, além de cuidar de sua própria casa, cerveja de mandioca, roçado e família, como presidenta ela dizia estar responsável por *cuidar* e sustentar o coletivo em formas/lugares diferentes daquelas ensejadas por líderes homens. Mirian e Hilda, outra experiente *lideresa*, diziam que elas não “lideravam” simplesmente, mas também cultivavam suas roças, escutavam, aconselhavam, cozinhavam, ofereciam chicha e, assim, cuidavam das pessoas<sup>26</sup>. Contudo, esse “*doble rol*”, como o descrevem, está longe de ser idílico. Embora possa trazer um certo prestígio e maiores possibilidades de acessar diferentes redes de comércio e conhecimento do mundo não indígena, cria certas ambiguidades, disjunções e sobreposição de tarefas que se tornam mais exacerbadas para mulheres que puxam coletivos em comparação às lideranças masculinas. Nestas e em outras histórias, veremos como essas mulheres, que nunca estiveram excluídas da política e/ou da cosmopolítica, ao mesmo tempo em que reivindicam seus campos de criatividade como formas de engajamento (cosmo)político também criavam (e criam) novos espaços e ações que podem, como em qualquer outro lugar, ensejar rebeliões e crises, em busca de caminhos que prometem outras liberdades mesmo sendo mais perigosas (Nahum-Claudel & Regitano, 2021:14)<sup>27</sup>.

Veja-se que tudo isso é particularmente importante para o exercício aqui proposto, uma vez que pode instigar outras histórias não apenas para além da política como aquilo que humanos fariam no âmbito do Estado, mas também *fora* do dito “espaço doméstico” (Maizza, 2017a; 2017b) ou às custas dele (Federici, [2004] 2017): a confortável (branca, masculina) conversa de que primeiro se termina com o que usualmente se entende por trabalhos de cuidado – do lar, da cozinha, das pessoas, das plantas, etc. – para finalmente dedicarmo-nos a vida para fora, a vida que envolveria relações públicas, relações com alteridades humanas e extra-humanas, o trabalho, a política. Em outras palavras, fundamental para o argumento desta tese será observar que fazendo roça, fermentando uma boa chicha, liderando grandes e importantes conversatórios, participando de marchas carregando seus bebês, levando seus *maitus* para alimentar as pessoas, também se produz (cosmo)políticas – e, provavelmente, instigantes instâncias para se pensar a

---

<sup>26</sup> No contexto, *lideresa* e *dirigenta* são, geralmente, termos intercambiáveis, mas também apontam para uma distinção que tem a ver com puxar um coletivo “informalmente” e puxar um coletivo como *dirigenta*, no interior de organizações como Tayjasaruta ou confederações indígenas. Falar com mulheres líderes e *dirigentas*, contudo, não significa estabelecer uma relação de prestígio hierárquico entre aquelas que são e aquelas que não são – e muito menos um voltar à “política masculina”. Como mencionei, há uma contingência operando: ainda em 2014, meus primeiros contatos com Sarayaku se deram através de líderes e dirigentes, e, a partir de 2018, Tayjasaruta decidiu que eu me hospedaria na casa de líderes.

<sup>27</sup> Importante, não é meu objetivo aqui discutir se as mulheres Runa são 'realmente' dominadas pelos homens ou não. Busco apenas observar de perto o que elas – e os homens – fazem e dizem; desta análise, espero que emergem reflexões sobre as relações “*cross-sex*” e “*same-sex*” (Belaunde, 1992: 15), bem como sobre suas criatividade e esforços de transformação.

liderança na paisagem amazônica.

### **Contrapontos entre antropologia e feminismos: outros dias seguintes**

Ao longo de toda a tese, e de forma a dar conta da complexidade das questões que emergem, me engajo com diferentes campos disciplinares. Partindo de meu próprio trabalho de campo, estabeleço um diálogo com etnografias já clássicas e outras mais contemporâneas com povos Runa e Aénts Chicham, antes Jívaros<sup>28</sup> (aos quais, dentre outros, os Runa se consideram “misturados”); com uma produção etnológica particularmente interessada em pensar “a política”, aproximando Amazônia e Andes; numa aproximação com algumas autoras dos STSs, da ecologia política e de outros campos disciplinares, engajadas em pensar sobre o problema do extrativismo, da conservação e das mudanças climáticas em aliança com os povos e a Terra; e também, como não poderia deixar de ser, com pensadoras feministas ou, mais especificamente, com os diálogos e contrapontos entre etnografias, teorias etnográficas e feminismos.

Talvez uma das mais importantes lições do pensamento feminista é aquela que recusa generalizações e insiste em explicitar nossas perspectivas parciais e situadas (Strathern, [1988]2006; Haraway, [1988]1995). Essa não é, contudo, uma história que começou agora; de maneira bastante resumida, valeria lembrar alguns marcos importantes antes se prosseguirmos. Seguindo a sistematização de Maizza (2017a: 109), poderíamos situar uma “primeira” movimentação nas interlocuções entre movimentos feministas dos anos 1970 e o pensamento antropológico, que contribuíram para visibilizar como “o gênero” e a categoria “mulher” não eram posições biologicamente determinadas. Na Antropologia, a conhecida coletânea *Woman, Culture and Society*, editada por Rosaldo e Lamphere (1974), foi particularmente mobilizadora, tendo contribuído para visibilizar a diversidade na construção do gênero e, também, situar o viés masculino/androcêntrico das produções acadêmicas de então. Contudo, se “não se nasce mulher, torna-se mulher”, como dizia De Beauvoir, um problema havia sido deixado em aberto: a formulação da questão em termos da “subordinação universal da mulher”, ancorada na noção de que o corpo feminino procria e reproduz (e, portanto, estaria mais próximo “da natureza”), acabava não apenas universalizando a ideia de subordinação como também reafirmando a distinção entre sexo/gênero. Esta, por sua vez, tinha como pressuposto dicotomias próprias do

---

<sup>28</sup> Em abril de 2018, personalidades e pesquisadores Shuar, Achuar e não indígenas, se reuniram no Congresso *Yápankam. Las voces de la investigación en la Alta Amazonía*, no povo de Sevilla Don Bosco. Um dos frutos do encontro foi a *Declaración Yápankam*, que propõe a substituição do termo jívaro (ou *jibaro*, em espanhol) por *Aénts Chicham*, por uma série de razões detalhadas em artigo de Deshoullière e Paati (2019).

pensamento ocidental – especialmente, mulheres-homens, natureza-cultura e doméstico-público, articuladas em termos de hierarquia, controle e sobrevalorização dos segundos em relação aos primeiros.

Importantes contrapontos viriam, de um lado, com a coletânea *Nature, Culture and Gender*, editada por MacCormack e Strathern (1980); com o célebre texto de Joanna Overing (1986) *Men Control Women? The “Catch 22” in the Analysis of Gender*; e também com *The gender of the gift*, de Marilyn Strathern (1988). A partir de diferentes contextos etnográficos, estas e outras pesquisadoras demonstravam a importância de evitar a sobreposição de “nossas” dicotomias (modernas, ocidentais) a outros mundos, onde problemas e criatividade eram formulados de maneiras muito diferentes. De outro lado, a consideração da categoria “mulher” como um fato universal, divisões do tipo sexo/gênero e outras dicotomias ancoradas na cisão natureza/cultura foram interpeladas (e denunciadas) por movimentos feministas não brancos, não burgueses, não heterossexuais, não cisgêneros, não ocidentais, sobretudo a partir do conceito de “diferença” (Maizza, 2017a). Frente ao caráter racista, colonial, heterocisnormativo e euroamericanocentrado de algumas proposições dos movimentos feministas da primeira e segunda onda, e, analogamente, do conhecimento acadêmico feminista (Maizza, 2017a: 114), viu-se o gradual aparecimento (ou, melhor dito, maior visibilidade) de movimentos que falavam das margens do pensamento ocidental e sua episteme colonial (Martín, 2018): feminismos do terceiro mundo, ecofeminismos, feminismos anti-imperialistas e anticapitalistas, feminismos negros, feminismos interseccionais, feminismos chicanos, feminismos decoloniais, feminismos contra-coloniais, feminismos comunitários, transfeminismos, dentre muitos outros – sempre no plural, sempre adicionando um componente a mais de hesitação.

Especificamente na etnologia das terras baixas sul-americanas, diferentes autoras vêm há décadas insistindo na importância das relações de gênero e/ou da agência feminina na Amazônia<sup>29</sup>, apesar desse tema ter permanecido marginal ou menor e, a partir do século XX, ter sofrido um declínio nas agendas de pesquisa em virtude do pouco rendimento que se acreditava ter frente a distinção entre consanguíneos e afins, relações de alteridade entre humanos e extra-

---

<sup>29</sup> Conforme sistematizam Matos, Santos e Belaunde (2019), entre as décadas de 1970 e 1990 autoras como Christine Hugh-Jones (1979), Joanna Overing (1986), Cecilia McCallum (1999), Vanessa Lea (1994, 1999), Luisa Belaunde ([1992]2001), Bruna Franchetto (1996) e Cristiane Lasmár (1996, 1999), dentre outras, incorporaram o gênero e/ou a agência feminina como questões centrais em suas análises sobre simbolismo, economia, parentesco, política, socialidade, produção de pessoas (inclusive dos antropólogos não indígenas), xamanismo e ritual. Nas décadas seguintes, especialmente a partir da virada do milênio, as pesquisas não apenas continuaram como também se expandiram, com destaque para as comparações com outros territórios, como a Melanésia – especialmente pela produtividade da obra de Strathern (2006) (ver também Gregor & Tuzin (2001).



humanos (Nahum-Claudel & Regitano, 2021; Matos, Santos e Belaunde, 2019)<sup>30</sup>. Nos últimos anos, contudo, temos visto um renovado interesse na questão de gênero, impulsionado tanto pela crescente preocupação política e teórica com o tema – que está para além dos muros da academia – quanto pelo crescente protagonismo de indígenas mulheres em diferentes lugares de enunciação (Matos, Santos e Belaunde, 2019). Nos meus anos de doutorado, felizmente proliferaram congressos, grupos de trabalho, dossiês temáticos e pesquisas finalizadas ou em andamento que se debruçaram sobre questões de gênero e feminismos, com destaque às produções de antropólogas e pesquisadoras indígenas mulheres<sup>31</sup>. Não sem controvérsias, ainda buscamos escapar de divisões genderizadas ancoradas em pressupostos análogos aos de natureza *vs.* cultura, como interioridade *vs.* exterioridade, alteridade *vs.* consanguinidade, doméstico *vs.* público, produção (cós mica) *vs.* reprodução (biológica) (i.e.: Maizza 2017b; Colpron, 2005); nos inspiramos em perspectivismos multinaturalistas (Viveiros de Castro, 2015) que, para além da caça, se avizinham das plantas (i.e.: Shiratori, 2018) e do pluriverso da predação feminina (Lima, 2005; buscamos nos implicar com as experiências de mulheres sem universalizar problemas, conceitos, criatividades e “soluções”, e sem que saíamos dessa jornada deslocadas e contaminadas pelos encontros.

Assim como aconteceu na história do pensamento antropológico, no meu caso não era apenas a partir da teoria, ou de minha própria relação com o feminismo, que essas questões apareciam como centrais a esta pesquisa. Durante meus trabalhos de campo, além das trocas com minhas amigas eu fui diversas vezes questionada, geralmente por homens, se sou ou não feminista, ou demandada a me posicionar sobre situações hipotéticas que representariam ou não machismos<sup>32</sup>. Ademais, assim como tantas outras indígenas mulheres, chamava-me atenção o

---

<sup>30</sup> Ver, por exemplo, a conhecida afirmação de Descola (2001) na coletânea organizada por Gregor e Tuzin (2001), de que o gênero seria secundário na paisagem amazônica em função da ênfase posta nas relações entre humanos e não-humanos.

<sup>31</sup> Particularmente importante para meu próprio processo de aprendizado foi o dossiê organizado por Franchetto (1999) e, mais recentemente, os dossiês temáticos *Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas* (2018), organizado por Fabiana Maizza e Suzane Vieira e publicado na Revista Campos (UFPR); *Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia* (2019), organizado por Beatriz Matos, Julia dos Santos e Luisa Belaunde, publicado na *Amazônica - Revista de Antropologia* (UFPA); *Mulheres indígenas e suas coexistências* (2020), organizado por Nicole Pinto, Ana Maria Ramo e Affonso e Sandra Benites, publicado na Revista *Cadernos de Campos* (PPGAS/USP) como seguimento de um simpósio temático no 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, realizado em 2019 na Universidade de Brasília; *Perspectivas feministas na Amazônia Indígena* (2021), organizado por Aline Regitano e Chloe Nahum-Claudel, fruto de uma oficina virtual organizada no mesmo ano e publicado na Revista *Cadernos de Campos* (PPGAS-USP).

<sup>32</sup> Numa delas, por exemplo, um grupo de homens chegou em nossa casa, já de noite. Um deles de repente me inquiriu: “você é feminista? Eu não entendo porque as mulheres querem ser iguais aos homens se muitos deles são ruins”. Sem saber muito bem o que responder, e tomada pelo cansaço de um longo dia, confesso que tentei me esquivar da conversa. Numa outra, enquanto eu atravessava a praça central, Franco, o homem que me questionou na reunião em que me apresentei, me chamou; ele estava sentado em uma das casas que circundam a praça, tomando

fato de que a maioria das mulheres Runa que conheci são enfáticas em dizer, primeiro, que *não* se consideram feministas e, segundo, que qualquer luta ou ação de transformação de relações de gênero não é tecida *em oposição* aos homens, muito menos em separado da luta coletiva pelo território-Terra – mesmo quando se organizam em movimentos ou coletivos especificamente de mulheres. Em outras palavras, feminismo(s) e problemas de gênero são expressões recorrentemente postas em suspeição, sobretudo pelos diferentes enraizamentos das experiências de mulheres indígenas – e negras, e trans, do campo, etc. – em comparação a mulheres brancas, cisgênero, heterossexuais, urbanas, e assim por diante.

Especialmente quando nos engajamos com indígenas mulheres, seus enunciados trazem ao centro do debate o tema da vida, da ecologia, da defesa e cura de corpos-territórios, mas não se trata de um “retorno à natureza” que serviu à hierarquização de gêneros, silenciamento, controle e sujeição das mulheres (Maizza & Vieira, 2018). Como veremos, as referências à Pachamama, Allpamama, Terra e outros de seus mil nomes é muito mais do que uma evocação de uma paisagem, um cenário para as relações sociais ou uma personificação de entidades naturais (Maizza & Vieira, 2018: 11). Precisamente *por isso* (e não *apesar* disso) é que estes são temas profundamente mobilizadores aqui: práticas de coletivos femininos, problemas de machismo e feminismo, diferentes ações ao redor do cuidado que conectam humanos e extra-humanos, relações subjacentes entre gênero, ecologia, raça, espécies e nação (Maizza e Vieira, 2018). Tudo isso me instigou a conduzir, ao longo dos capítulos, torções sobre os “problemas” do feminismo(s) e do gênero que, esperamos, possam contribuir para pensar a (cosmo)política – e outros imaginários para a política – junto deste povo amazônico.

Seguindo este fio, restam ainda três pontos que necessitam ser explicitados. Embora venha sendo cada vez mais comum etnografias que adotam uma perspectiva exclusivamente “feminina” (Nahum-Claudiel & Regitano, 2021), aqui eu não me restrinjo a contar histórias apenas *com* mulheres. Diante da situacionalidade de meu próprio processo de aprendizado (Haraway, [1998]1995), fornecer uma descrição simétrica é improvável, mas aqui converso com homens não apenas porque, evidentemente, assim aconteceu, ou porque assim aprendi com minhas amigas e amigos, mas também porque ocultá-las – um efeito possível de uma etnografia – poderia exacerbar oposições ou antagonismos que pouco contribuem para nos engajarmos com o pluriverso Runa. Isto também significará que, enquanto “o tema do gênero e das mulheres”, na

---

chicha entre vários outros homens. Ele perguntou: “você é casada?”, ao que respondi “não, não sou”. Ignorando minha resposta, ele disse: “casar vem de *cacería*, e isso é machista. Você deveria se voltar contra tudo isso”. Ele observou minha reação, e eu me sentia tão envergonhada que ele soltou uma gargalhada. O tom jocoso, longe de lateral, era uma das formas pelas quais conversas como essas foram se tornando cada vez mais frequentes.

falta de uma expressão melhor, permeará transversalmente todos os capítulos, esta não é, enfim, uma tese *só* sobre gênero, ou *só* sobre mulheres. Inversamente, esses não são apenas “panos de fundo” para as histórias. Se gênero não é essência, mas relação (Strathern, 2006), e se na Amazônia relação se faz apenas entre as misturas adequadas de diferenças e semelhanças continuamente recriadas (Belaunde, [2005]2008; Overing, 1986), também as histórias que buscarei contar se perfazem através de uma atenta medida a essa mistura – como nas cozinhas, onde podemos dosar o que regenera e o que mata, o que faz agir ou paralisar.

Embora eu fique mais tempo com as movimentações de uma (cosmo)política “feminina/de mulheres”, reconheço a dívida desta pesquisa em colar muito rapidamente “mulher”, “feminino” e algumas de suas criatividades (i.e.: a própria chicha, as cerâmicas e as roças) à corpos e sexualidades heterocisnormativas. Como Bru Pereira (2018) e Fabiana Maizza (2017a, 2017b) vem alertando, devemos manter como um problema em aberto o fato de que a linguagem pela qual falamos (ou eu falo) sobre gênero, entre euramericanos e ameríndios, especialmente na Amazônia, ainda esbarra no limite da diferença sexual concebida como “natural” e binária, em imagens de complementaridade de gênero e divisão sexual do trabalho ancoradas no modelo heterossexual e “procriativo” de reprodução social<sup>33</sup>. Então, se mulheres e feminino aparecem aqui conectados, certamente esse não é o fim da história. Posso apenas dizer que, como contraponto contemporâneo à minha própria pesquisa, está a tese do antropólogo Runa Enoc Merino Santi (2022), dentre tantas outras engajadas com pensamentos transfeministas e sexualidades dissidentes<sup>34</sup>.

Por fim, seria necessário enfatizar que embora coletividades femininas tenham sido importantes para meu próprio processo de aprendizado e, acreditamos, sejam fundamentais para contarmos mais uma história sobre “a política”, isso não é um chamado à “fetichizar a irmandade” entre mulheres nem tampouco à “uma irmandade feminina transcultural enraizada no corpo feminino”, como observaram Regitano & Nahum-Claudel (2021: 10; 14). Com efeito, as relações com minhas amigas não foram mais isentas de mal-entendidos ou conflitos de diversas naturezas se comparadas àquelas com homens *apenas por* nos autoidentificarmos como

---

<sup>33</sup> Particularmente decisivo para meu processo de aprendizado foi o Webinário “Fecundações Cruzadas: concebendo corpo-pensamento entre filosofias ameríndias e epistemologias transfeministas”, realizado entre 9 e 10 de dezembro de 2020 e organizado por Bru Pereira, Lucas Maciel e Diego Madi Dias. As gravações estão disponíveis no canal do youtube “Fecundações Cruzadas”.

<sup>34</sup> Enoc é de Pacayaku, povo vizinho de Sarayaku. O conheci pela primeira vez no 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, realizado em 2019 na Universidade de Brasília. Desde então, ele se tornou não apenas meu professor de *runa shimi*, mas também um grande amigo, alguém que estimo e admiro, de forma que nossas conversas e sua pesquisa de doutorado na UFRJ-Museu Nacional, defendida em 2022, tiveram um efeito importante sobre minha própria etnografia.

mulheres. Embora seja tautológico dizer, mulheres e relações entre mulheres não são isentas de conflitos, nem são “naturalmente” pacíficas, afetuosas ou agradáveis. Ao contrário, podem se avizinhar da violência, do combate e de drásticas rupturas quando preciso. Por isso mesmo que esta tese se soma à urgência de ficar com histórias que asseguraram até o fim a indissociabilidade entre a autonomia da vida cotidiana e a revolta, a luta e a vida, como diz Moraes (2020); histórias, esperamos, que possam ajudar no cultivo de outras políticas e novos e mais alentadores dias seguintes.

Agora devemos voltar ao início – às imagens que convoquei para contar as histórias dessa tese.

### **Estrutura de capítulos**

O “Capítulo 1 – Sangue: história(s) de mistura e rebeldia” introduz o leitor ao pluriverso territorial Runa e envereda por uma abordagem etnográfica da história dos povos kichwas amazônicos – especialmente dos Canelos Runa, grupo do qual Sarayaku faz parte. A conversa aqui será tanto com materiais históricos, etnohistóricos e etnográficos, considerando o período desde o início da invasão até o começo do século XX, quanto com alguns dos eventos que meus amigos e amigas consideram constitutivos de sua história e origem. Caminhando por diferentes regimes de tempo-espço – histórias míticas, personagens da luta contra a colonização, o idioma do sangue misturado, etc. – as pessoas de Sarayaku nos convidam a ir além de um debate estéril entre pureza ou subordinação, aculturação ou pureza, Andes ou Amazônia, dentre outras oposições que foram tradicionalmente utilizadas para falar com povos como os Runa. Para além de um substrato biológico, o idioma do sangue é aqui convocado para imaginarmos formas de ação política Runa que trazem o passado (também mítico) adiante, recusando forças de pacificação e cristianização definitiva, de uma história final e teleológica, de misturas indevidas. De maneira introdutória, penso esta dinâmica à luz de Antonio Bispo dos Santos (2015) e sua proposição de que “nem tudo que se ajunta se mistura”, isto é, nem toda aliança se configura como síntese, Um – o que nos levará da história à política e vice-versa.

No “Capítulo 2 – Petróleo: serpentear as ruínas, organizar as resistências” busco pensar com eventos, reflexões e ações das pessoas de Sarayaku diante do petróleo. Recobrando narrativas de meus amigos e amigas e materiais bibliográficos, num primeiro momento abordarei as co-constituições entre uma luta e resistência anti-extrativista e a emergência de múltiplas formas de *organización*, como aquelas ao redor de Tayjasaruta ou nas federações e confederações

indígenas. Um ponto importante, aqui, será o de atentar para as maneiras pelas quais foram analisando a chegada do petróleo e como resolveram a ele resistir – uma resistência que passará pelo detalhado conhecimento do ponto de vista do inimigo, em conexão com a sabedoria de mulheres *mayores*, anciãos e *yachaks*. Num segundo momento fico com algumas reflexões a respeito do que o petróleo trouxe consigo: capitalismo, socialismo, desenvolvimento, pobreza. Consideremos que, enquanto lutamos para entender e supostamente mitigar os custos de uma existência baseada no petróleo (a substância responsável tanto pelo surgimento do mundo moderno *quanto* pelo seu desaparecimento), virtualmente todos nós usamos e dependemos daquele que vem dos territórios amazônicos (Cepek, 2018). Consideremos também que, depois de décadas de encontros com a indústria do petróleo, os Sarayaku Runa sabem muito bem o que essa substância faz com seus corpos, seus modos de existência e também às vidas mais-que-humanas. Mais do que apenas conflitos socioambientais passíveis se serem resolvidos com tecnologia ou distribuição da renda extrativista, a luta anti-petroleira é também uma luta contra mundos onde outros-que-humanos, e mesmo alguns humanos, são considerados sacrificáveis. Num terceiro momento passarei a uma conversa sobre as conexões entre o petróleo, as mudanças climáticas e o que se convencionou chamar de Antropoceno, atentando tanto para as aproximações entre análises Runa e não Runa quanto para os excessos que as primeiras impõem às segundas: o alargamento de noções como contaminação, doença, destruição do meio ambiente, humanidade, Terra. Por meio de uma conversa imaginativa entre meus interlocutores, principalmente mulheres e suas *chakras*, e algumas teóricas do Antropoceno, busco pensar quais seriam as alianças possíveis entre umas e outras, o que isso nos faria dizer a respeito de uma cosmopolítica Runa e, principalmente, quais criatividades uma tal conversa poderia suscitar para serpentarmos as ruínas junto das pessoas que residem nos territórios de onde vem a substância.

Mas onde o petróleo anuncia mundos em extinção, territórios literalmente tornados explosivos dos quais é preciso saber escapar e serpentear, contra anunciam-se formas de curar, recuperar, retomar, reabitar. No capítulo 3, “Terra: formas de cuidar e viver bonito”, busco então pisar na Terra e observar suas composições. Num primeiro momento fico mais tempo com o convite da Selva Vivente/*Kawsak Sacha* a uma “conversação cósmica”, ocasião para ampliar nossos entendimentos sobre “floresta Amazônica”, “vida”, “natureza”, “política” e exercícios de tradução. Num segundo momento me engajo mais profundamente com a vitalidade orgânica e inorgânica que compõe isso que chamamos de território: conectando-me parcialmente com o ponto de vista Runa, veríamos mundos de selvas (*sacha*), águas (*yaku*) e roçados (*chakras*), mundos de Amazanga, Yaku Runaguna, Nunguli e uma miríade de outros seres mais-que-

humanos com os quais a vida pode ser efetivamente vivível. Junto de minhas amigas, adentro especialmente – e mais profundamente – o mundo das *chakras* e de Nunguli, ser extra-humano, por assim dizer. Enraizados em relações de co-constituições e contiguidade entre pessoas e cultivos, relações de cuidados da Terra (que são também formas de cuidados de si), noções de beleza (*sumak*), conhecimento (*yachay*) e poder (*paju*), vislumbraríamos histórias tão potentes quanto aquelas que se desenrolam no universo do *sacha*, da selva – mundos das histórias de caça, geralmente protagonizadas por personagens masculinos. Assim, ao longo de todo o capítulo busco argumentar, de um lado, que se a floresta Amazônica é antropogênica, ela é também mais-que-antropogênica; e, de outro, que selva ou a floresta (*sacha*, em kichwa) não pode ser tomada como um fato estabilizado ou um mundo unívoco – são, efetivamente, *mundos* onde cabem muitos *mundos*, como dizem os zapatistas. Na parte final deste capítulo, foco-me nas conexões entre roça e luta, atentando para momentos em que os roçados, corpos-territórios e seres como a Allpamama e a Pachamama informam a ação de mulheres e coletivos de mulheres que resistem ao extrativismo – ocasião para imaginarmos conexões parciais e/ou afastamentos com pensamentos e práticas feministas e ecologistas.

No “Capítulo 4 – Chicha: fermentando conversas, transformando existências”, busco especular o que aconteceria se pensássemos a política, as mulheres, a liderança e o território junto da *aswa* (pelo menos, a *chicha* doce e a *uku yaku*), seguindo seus movimentos. Numa profunda relação de consubstancialidade com as cerâmicas, a cerveja de mandioca aparece como uma diplomata por excelência, articuladora entre muitos mundos – entre seres humanos e mais-que-humanos, Runa e não Runa, entre universos provisoriamente tidos como “femininos” e “masculinos”. Mas pensar com a *chicha* me leva também a pensar com as histórias de lideranças mulheres, aquelas que nunca desassocia sua atuação política dessa substância e de outros campos de criatividade, como os roçados. Seguindo a *aswa*, nos aproximamos dos questionamentos sobre “machismo” e “equidade de gênero”, por assim dizer, sobre o acúmulo de funções que acomete mulheres, e sobre as formas de suas lutas pela Terra e com a Terra, ensejando novamente reflexões com pensamentos e práticas feministas. Noutras palavras, busco ficar com esta substância produzida majoritariamente por mulheres, a partir das mandiocas de *suas* *chakras* e brindada em *suas* cerâmicas, entendendo-a como uma outra oportunidade para nos aproximarmos dos pluriversos femininos Runa.

Por fim, o “Capítulo 5 – Dilúvio: festejar, regenerar e adiar o fim”. Como se sabe, “adiar o fim do mundo” é parte do título de um livro de Ailton Krenak (2019), onde ele nos convida a cultivar atentividades mais-que-humanas para resistir à barbárie dos modernos. Aqui, adiar o fim

do mundo se fará (também) com festa – no caso, a Uyanza, sem a qual a regeneração da Terra a partir do literal dilúvio de chicha não aconteceria e a vida não poderia seguir existindo. Partindo da proposição de Perrone Moisés (2015) de que festas são eventos excepcionais de feitura de relações e coletivos, momentos privilegiados para pensarmos o que poderia ser a política nos termos ameríndios, também converso com as análises de outras festas kichwas feitas por Guzmán (1997), Reeve ([1988]2002), Whitten (1976; 1985), Whitten & Whitten (2008) e Mezzenzana (2015, 2014). Conjurando misturas indevidas e controlando as devidas aproximações entre humanos e mais-que-humanos, entre os Runa e os *mishu* (igreja católica, brancos, mestiços, europeus, o Estado, etc.), entre os distintos tempos-espacos que são ali atualizados, entre homens e mulheres, grupos e casas festeiras, donos de festa e ajudantes, entre tecnologias de diálogo e guerra, a Uyanza age simultaneamente pela regeneração da vida e contra as histórias de pacificação, sedentarização e evangelização, tidas como definitivas nas narrativas não indígenas. O dilúvio, aqui, permanecerá como uma substância inexata e indeterminada; trata-se de contaminação, de mistura: é dilúvio de chicha, mas a chicha pode ser sempre outra, pode ser chuva – e vice-versa.

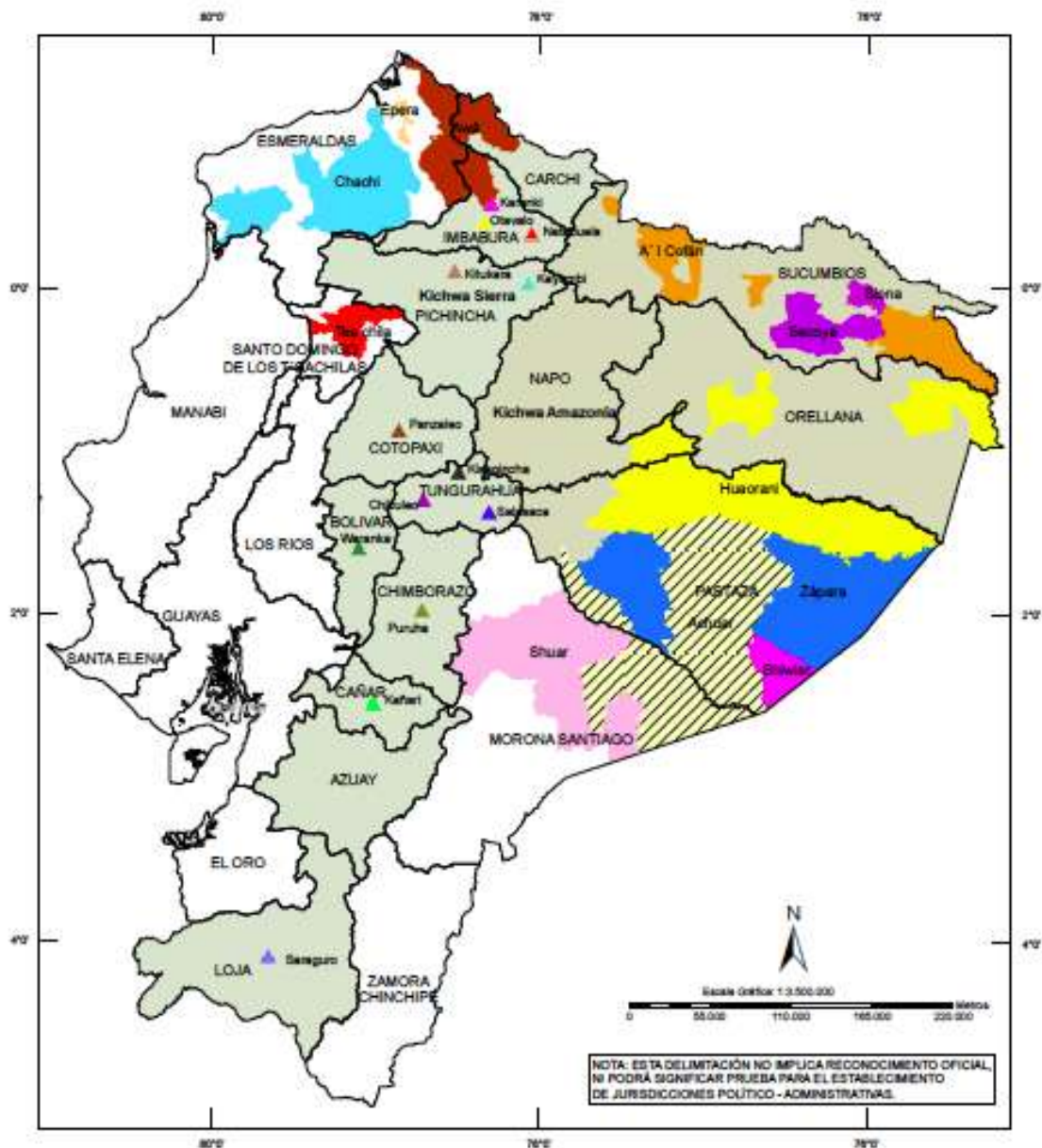
A tese termina com algumas considerações finais, onde busco costurar questões transversais a todos os capítulos.



Imagem 4: mapa físico do Equador, com destaque para a região de estudo. Fonte: [http://www.embassyecuador.eu/site/images/articulos/mapa\\_geografico\\_ec.jpg](http://www.embassyecuador.eu/site/images/articulos/mapa_geografico_ec.jpg)



### Mapa de localización de Nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador



LEYENDA	
<b>Nacionalidades:</b>	<b>Pueblos:</b>
Awá	Chibules
Chachi	Kanari
Épera	Kayambí
Tsafiki	Katarí
A'í Cofán	Kwapitsha
Secoya	Kibikara
Siona	Manta-Huancabamba
Huorani	Nativa
Shuar	Otavalo
Achuar	Puzosho
Shiwler	Puruhu
Zápara	Salasaca
Kichwa Sierra	Saraguro
Kichwa Amazonía	Wankas

**NACIONALIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS DEL ECUADOR**

Proyecto Calidad y Modernidad - Geolingüística Ecuador

Asociación Geolingüística del Ecuador

Proyecto Geolingüístico Municipalidad de Babahoyo

Elaborado por: Fernando Pardo      Revisado por: Dga. H. Mayorga Marín Nacional

Fecha: Guayaquil, Agosto 2010

Fuente: 2009/ACM Sistema Nacional de Información Geográfica

Imagem 5: mapa das nacionalidades, povos e línguas indígenas no Equador. Fonte: Haboud (2010).

## NOTAS SOBRE LÍNGUA, ORTOGRAFIA E TRADUÇÃO

Os Sarayaku Runa são falantes de *runa shimi* ou, no espanhol, *kichwa*. Junto do castelhano e do shuar, são reconhecidas como línguas oficiais de relação intercultural pela Constituição do Equador. O kichwa é uma língua aglutinante pertencente à família linguística quéchua, que se tornou conhecida por sua oficialização no império Inca. Atualmente, é falada por milhões de pessoas nas zonas andinas e amazônicas do Peru, Equador, Bolívia, Argentina e Colômbia. Contudo, a particularidade das variantes equatorianas, onde não há, por exemplo, as vogais “e” e “o”, fez com que ali se adotasse a grafia *kichwa* ao invés de *quéchua*. Por sua vez, a grafia *kichwa* substituiu a anterior *quíchua* – uma das mudanças decorrentes do *Kichwa Unificado*, um “kichwa-standard” ensinado nas escolas interculturais bilíngues.

Na Amazônia equatoriana, as linguistas Orr & Wrisley ([1965]1981) identificaram pelo menos três variantes: Loreto-Ávila, Tena e Bobonaza-Curaray-Puyo – ou, na formulação de Whitten (1985: 27), Quijos kichwa, kichwa do Napo e o Canelos kichwa. Os Sarayaku falam esta última. Contudo, na maioria das escolas bilíngues de Pastaza os jovens aprendem a escrever em *Kichwa Unificado*. Nesta versão, *chagra* (roçado) passou a ser escrito como *chakra*; *asua* (chicha) como *aswa*; *huasi* (casa) como *wasi*, por exemplo.

Até onde pude notar, meus interlocutores mais próximos misturam a grafia do kichwa unificado com aquela do pré-unificado. Por exemplo, escrevem *yachak* ao invés de *yachaj*, *kawsana* ao invés de *causana*. Por outro lado, privilegiam formulações do kichwa pré-unificado e, especialmente, da variante do Bobonaza – por exemplo, o verbo “ser”, conjugado em primeira pessoa, permanece sendo usado na forma “*mani*” ao invés de “*kani*”. Neste sentido, ao invés de me guiar exclusivamente por uma ou outra versão, segui a forma como meus amigos e amigas optam por escrever e traduzir – que pode, em alguns casos, misturar ambas.

Para as principais convenções linguísticas do kichwa unificado, incluindo as maneiras de se escrever e pronunciar antes e depois dele, ver “*Shimiyukkamu-Diccionario*” (CCE, 2007). Contudo, foram os dicionários, vocabulários e outros livros a respeito do kichwa amazônico que mais me auxiliaram a adentrar o universo do kichwa de Canelos (i.e.: Orr e Wrisley, 1981; Orr, 1991; Nuckolls, 2015: n/d; Proaño et al, 2008; Unicef e Dineib, 2006; Mendonza, 2002). Todos os termos que cito em *runa shimi* foram verificados com meus amigos e amigas enquanto eu realizava os trabalhos de campo ou por comunicação remota, particularmente durante o período da pandemia da Covid-19. Também aprendi, chequei e traduzi termos, expressões e falas no âmbito das aulas de *runa shimi* que tive com Enoc Merino Santi, antropólogo Runa de Pacayaku. A responsabilidade pelas traduções e pelos equívocos, contudo, é inteiramente minha – incluindo

passagens de falas e referências bibliográficas feitas originalmente em outros idiomas que não o kichwa.

Em alguns casos, opto por deixar palavras e frases na língua original – especialmente em espanhol, nossa principal língua de comunicação. Ao longo de toda a tese, palavras em outra língua, bem como algumas frases ou palavras em português, são destacadas pelo uso de itálico. Utilizo aspas quando transcrevo falas de interlocutores ou passagens de referências bibliográficas. As falas de interlocutores citadas com o uso de aspas ou como citação direta referem-se a notas de meu caderno de campo e algumas entrevistas pontuais. Aquelas datadas de 2014 foram realizadas por mim, Maria Luiza Muniz e Carmen Seco Pérez.

## CAPÍTULO 1 – SANGUE: HISTÓRIA(S) DE MISTURA E REBELDIA



Imagem 6: mirador Indichuris, Pomona – Pastaza, cerca de 30km do centro de Puyo. No centro da foto está a confluência do rio Puyo com o Pastaza; ao fundo, topos de vulcões na serra andina. Autoria: Mirador Indichuris (junho, 2020). Disponível em: <https://www.facebook.com/Mirador-I>.

### **Chegança: um breve panorama da região**

Amazônia Andina, Alta Amazônia, Amazônia ocidental, selva alta, *selva de montaña*, *piedmonte andino*, Andes tropicais. Essas e outras denominações se referem a uma região com diversas altitudes e características ecológicas localizada na interface Andes-Amazônia, nos territórios do que hoje é a Colômbia, o Equador, o Peru e a Bolívia, e da qual parte dos territórios indígenas de Pastaza fazem parte. Em Puyo<sup>35</sup>, capital desta província, é possível ver os topos nevados de vulcões andinos em dias de céu azul. Para uma pessoa não equatoriana, essa

---

<sup>35</sup> *Puyu*, como é grafado em kichwa, designa nuvem, neblina.

impressionante paisagem desperta um fascínio. Aonde estou efetivamente? O que define essa “zona amazônica”? Ela parece escapar de classificações.

No Equador, a Amazônia é popularmente conhecida como “*el Oriente*” ou “*Oriente Ecuatoriano*”. É a maior das quatro regiões do país (Galápagos, Costa, Andes e Amazônia)<sup>36</sup>, abarcando cerca de 46% de todo o território. Está dividida em seis províncias administrativas: Napo, Orellana, Sucumbíos, Pastaza, Morona Santiago e Zamora Chinchipe<sup>37</sup>. Nelas vivem onze dos quinze povos indígenas hoje reconhecidos como nacionalidades (Kichwa, Shuar, Achuar, Shiwiar, Siona, Siekopai, Ai’Cofán, Sapara, Andoa, Waorani, Quijos), além de milhares de colonos, mestiços e camponeses vindos dos Andes (Sawyer, 2004). A província de Pastaza representa 22% de toda a porção amazônica e abriga três pisos altitudinais: o sopé das montanhas andinas orientais, a selva alta e uma planície de florestas tropicais úmidas, constituindo uma das dez regiões mais biodiversas do mundo (Ortiz-T, 2021)<sup>38</sup>. Atualmente, povos Kichwa, Sapara, Waorani, Achuar, Shuar, Shiwiar e Andoa possuem territórios em Pastaza, distribuídos entre os três pisos ecológicos (Vallejo, 2006)<sup>39</sup>. Desde os anos 1920, mas principalmente a partir da década de 1960, a Amazônia equatoriana tem sido o centro da indústria de combustíveis fósseis; mais recentemente, vêm sendo também o centro da megamineração, empreendimentos hidrelétricos e outros projetos megaextrativistas. Da mesma maneira, é o lar de movimentos e organizações indígenas cada vez mais potentes e organizadas – especialmente, a CONFENIAE (Sawyer, 2004)<sup>40</sup>.

Da época em que Philippe Descola ([1993]1996) descreveu suas primeiras visitas, na década de 1970, à cidade de Puyo, capital da província de Pastaza, algumas transformações aconteceram. Oficialmente fundada em 1899 por um padre dominicano, Puyo (ainda) é uma cidade tipicamente Amazônica: com pouco mais de 36 mil habitantes, segundo dados do último censo, seus habitantes vivem basicamente de comércio e, agora, de um turismo incipiente. É um

---

<sup>36</sup> Como veremos no próximo capítulo, com a expulsão do Instituto Linguístico de Verão (ILV) em 1981 por Jaime Roldós, então presidente da república, o mítico “Oriente” passou a ser chamado oficialmente de “Região Amazônica Equatoriana” (RAE) (López et al, 2013: 8).

<sup>37</sup> O Equador se divide em 24 províncias e 219 *cantones*. Os *cantones*, por sua vez, são subdivididos em *parroquias* urbanas ou rurais. No caso de Pastaza, a província se divide em quatro *cantones* e 21 *parroquias*; Sarayaku está localizado na *parroquia* Sarayacu, *cantón* Pastaza.

<sup>38</sup> Em medidas aproximadas e nem sempre contínuas, respectivamente 1500-66, 600-300 e 300 metros acima do nível do mar (Ortiz-T, 2021: 12).

<sup>39</sup> Dentre os territórios indígenas amazônicos de Pastaza, os kichwas ocupam cerca de 1.115.000 hectares legalmente reconhecidos e outros 1.569.000, totalizando cerca de 2.684.000. Em termos numéricos, são seguidos pelos Achuar (total de 1.017.014 hectares), Shuar (total de 900.688 hectares) e Waorani (total de 716.000) (López et al, 2013: 14).

<sup>40</sup> A CONFENIAE reúne as 11 nacionalidades indígenas da Amazônia (Kichwa, Shuar, Achuar, Waorani, Sapara, Andwa, Shiwiar, Cofán, Siona, Siekopai e Kijus). Estas, por sua vez, se dividem em cerca de 22 organizações e federações de base nas seis províncias amazônicas.

tanto caótica, improvisadamente desenhada para priorizar carros e não pessoas, com um precário sistema sanitário. As estradas de acesso à região Amazônica, contudo, melhoraram consideravelmente: hoje pode-se chegar de Quito à Puyo de ônibus por um trajeto asfaltado e seguro em cerca de seis horas. No entanto, diferentemente da época em que Descola escrevia, Puyo hoje é povoada por *oficinas* (escritórios) das sete nacionalidades indígenas de Pastaza, lojas de *artesanías*, monumentos em homenagem às mulheres indígenas, frequentes paralisações lideradas por uma ou várias nacionalidades. Para qualquer estrangeiro que chegue e pergunte pelos “Achuar”, “os Kichwa”, etc., onde estão suas *oficinas* ou qualquer coisa do tipo, a população – em sua maioria autoidentificada como mestiça – saberá dar algum tipo de informação. O racismo, no entanto, persiste: Puyo é uma cidade incrustada na selva amazônica, mas quando se diz que “*voy adentro a una comunidad*” não é raro escutar expressões de espanto, como se fosse algo muito perigoso, distante e insalubre<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Segundo dados do Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC, 2010), citados por López et al (2013: 14), a população total da região amazônica é de 739.814 habitantes, dos quais 245.014 (34,33%) se auto reconhece como indígena de diferentes nacionalidades – kichwas amazônicos (51%) e shuar (32%) concentrando a maioria da população indígena. Na província de Pastaza, onde nos concentramos, segundo Ortiz-T (2021: 13) o censo calculou aproximadamente 86 mil habitantes no total, dos quais cerca de 55,30% se auto reconhece como mestiços, 39,80% como indígena, 2,9% como branco, 1,5 afroequatoriano, 0,4% montubio; e 0,2% outros. Dentre os que se auto reconhecem como indígenas, Kichwas amazônicos e Shuars também concentram a maioria (aproximadamente 29% e 6,51%, respectivamente). De acordo com o mesmo senso (INEC, 2010), divulgado no site do governo provincial de Pastaza, enquanto 78% da população da *parróquia* de Puyo se auto reconhece como mestiça (28.911 pessoas), apenas 14% se autoreconhece como indígena (5.262 pessoas). Para fins de comparação, a população total do Equador foi estimada em pouco mais de 14.400.000 (INEC, 2010); dentre estas, aproximadamente 71,9% se autoidentifica como mestiço; 7,4% como montubio; 7,2% como afroequatoriano; 7% como indígena; 6,1% branco; 0,4% outros. Dados do censo de 2001 apontavam que, geograficamente, o maior número de territórios onde predomina a população indígena está na Amazônia, depois na Serra e, por fim, na costa (cf. Ministerio Coordinador de Patrimonio & Unicef, 2004:11).

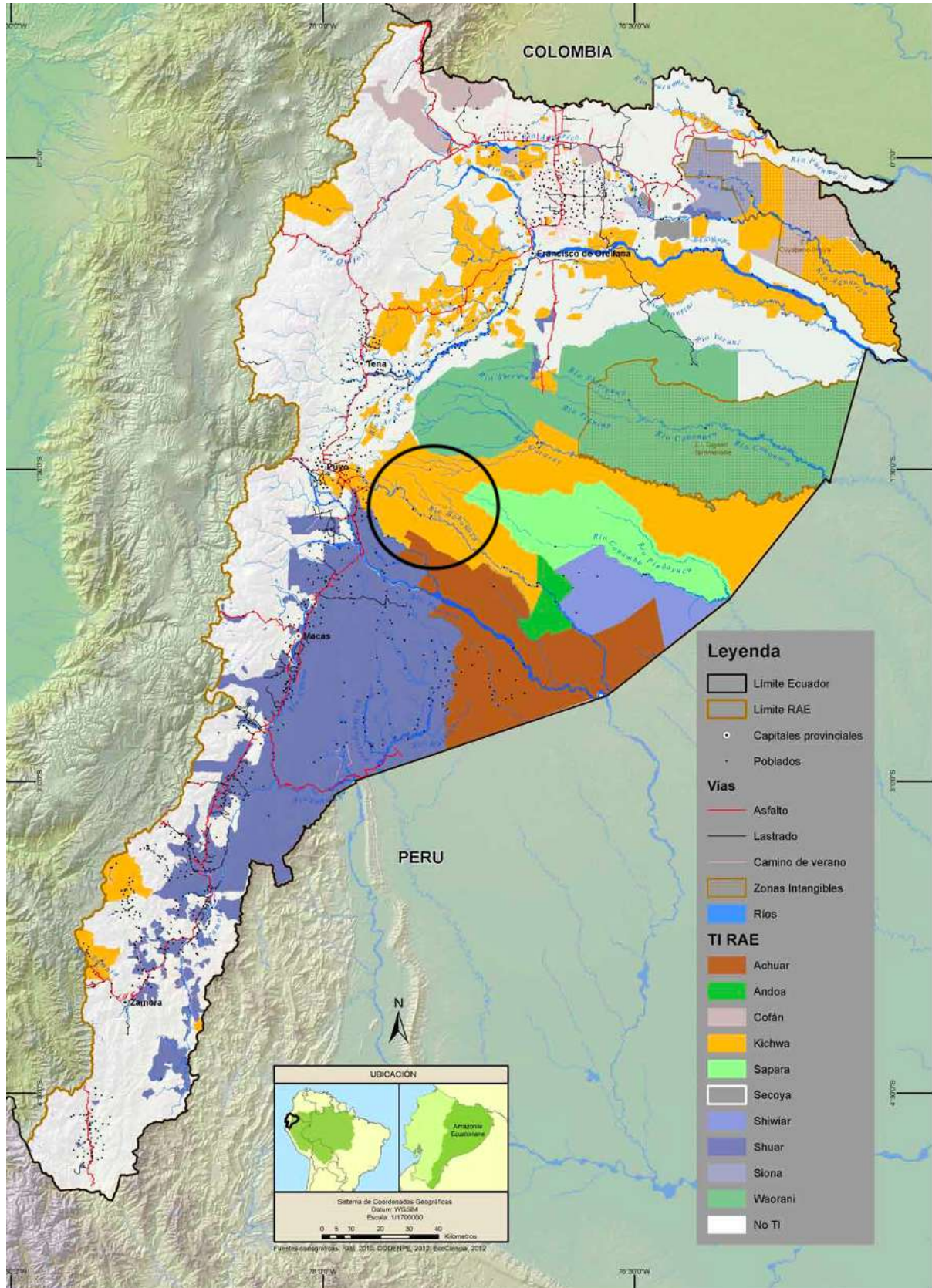


Imagem 7: mapa dos territórios indígenas da RAE, com destaque para a região do território de Sarayaku. Fonte: Ecociencia (2013: 16).

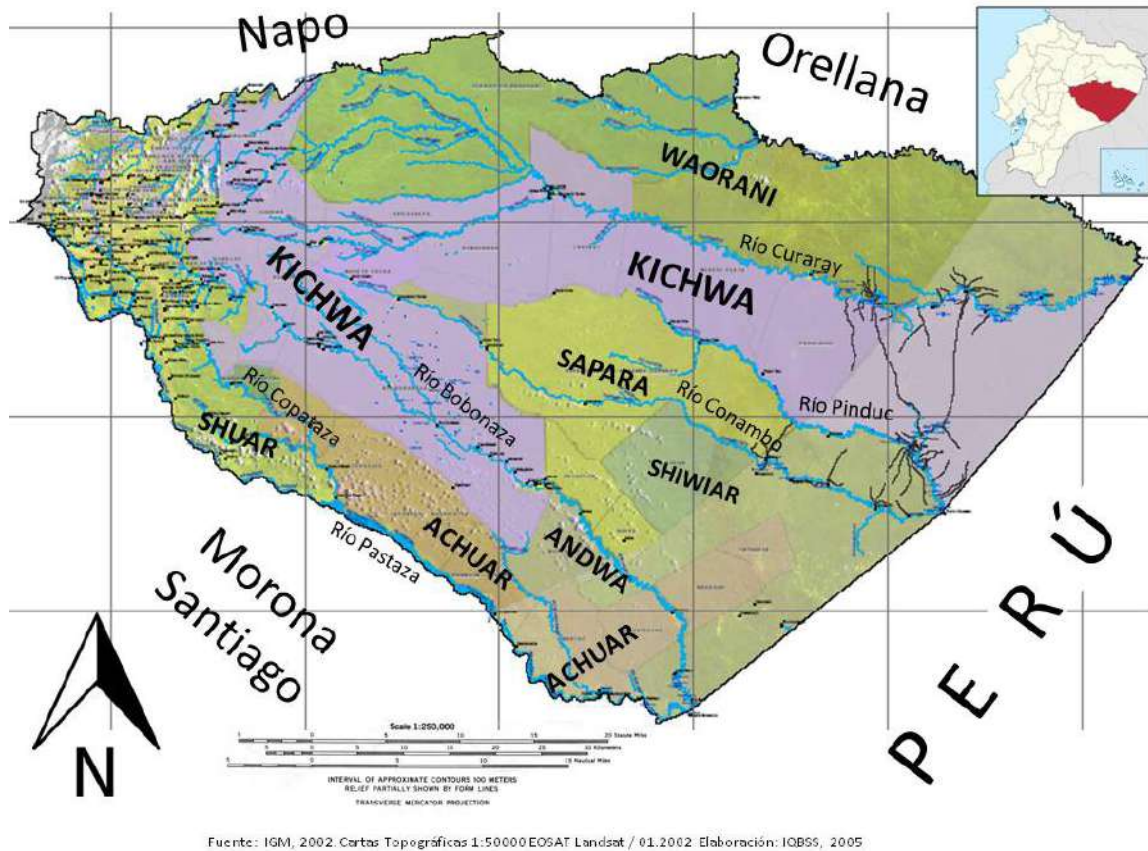


Imagem 8: mapa dos territórios das nacionalidades indígenas de Pastaza. Fonte: Ortiz-T (2021: 13).

Como dizem os Sarayaku (*sara* – milho, *yaku* – água/rio, portanto “rio de milho”), este é um pequenino povo Runa que habita as margens do rio Bobonaza, justamente na área de transição entre a floresta alta e as planícies na província de Pastaza. Com uma população de aproximadamente 2.500 habitantes, seu território – demarcado em 1992 após uma histórica caminhada dos povos amazônicos até Quito (cf. capítulo 2) – abarca aproximadamente 135 mil hectares<sup>42</sup>. Territorialmente, Sarayaku está localizado a cerca de 65 quilômetros a sudeste de Puyo e a 35 quilômetros de Canelos, chegando até o rio Kapawari, ao sul; ao norte, no rio Conambo; e a leste, descendo o Bobonaza, até Teresa Mama (Whitten, 1976b: 36-37). Seus vizinhos são os Sáparas nas comunidades Moretekucha e Llanhamakucha no rio Conambo, ao norte; os Achuar ao sul, no rio Kapawari; a leste, os Kichwa de Boveras; e a oeste, o povo kichwa

<sup>42</sup> Existem também muitos membros Sarayaku vivendo em outras comunidades, nas cidades amazônicas, em outras partes do país e no exterior. De maneira geral, permanecem ligados ao povo e são aceitos como tal, mas devem retornar de tempos em tempos para cuidar de suas terras de cultivo (cf. capítulo 3). Muitos daqueles que moram fora de Sarayaku ajudam a comunidade em diferentes áreas: traduzem, organizam redes de apoios, angariam projetos e parceiros, etc.



de Pakayaku. Também há o território kichwa Jatun Molino, espécie de “ilha” no centro do território de Sarayaku, cuja criação foi fruto uma fissão interna envolvendo a presença de missionários protestantes norte-americanos (Sirén, 2004: 135). Ali ainda não há estradas; para se chegar ao território é preciso viajar de canoa pelo Bobonaza por cerca de cinco horas, a partir do porto Challuayaku em Canelos<sup>43</sup>; a pé, por todo o dia; ou de *avioneta* desde *La Shell*, cidade e base militar à 9km de Puyo, numa viagem que leva aproximadamente 25 minutos.



Imagem 9: rio Bobonaza, a caminho de Sarayaku (agosto, 2018).

O sinuoso rio Bobonaza tem suas fontes perto da cidade de Puyo, a cerca de 1.000 metros acima do nível do mar, entra no território de Sarayaku a 390 metros e deixa-o 45 km mais

---

<sup>43</sup> Saindo de Puyo, deve-se pegar um táxi-caminhonete que leva ao porto por uma estrada em parte asfaltada, em parte ainda de pedregulhos, em aproximadamente uma hora. Se o rio está seco, a viagem pode ser difícil e levar cerca de seis horas; toca empurrar a canoa nos trechos mais secos e pedregosos do rio, onde a água límpida pode chegar apenas até as canelas. Quando o rio está cheio – porque choveu nas cabeceiras – a viagem pode ser mais rápida, em cerca de quatro horas, mas também mais perigosa: as águas do Bobonaza se tornam barrentas e adquirem uma força que pode ser fatal. Além do *choffeur* – quem fica na popa da canoa manejando o motor ou *peque-peque* – toda canoa tem também um/a puntero/a, uma pessoa que vai na proa e, com ajuda de um tronco fino de madeira (*tawna*), auxilia o motorista no direcionamento da embarcação.

a sudeste, a 330 metros acima do nível do mar. O Bobonaza deságua no rio Pastaza, mas, como enfatizam meus interlocutores, em última instância desemboca mesmo é no Amazonas, no Peru, através do Marañón: os rios foram, e em certa medida continuam sendo, uma importante via de conexão com outras paisagens amazônicas. A topografia é acidentada e caracterizada por cristas separadas por vales profundos, como aquele por onde corre o rio Bobonaza. Quando está crescendo porque choveu nas cabeceiras, suas águas ficam carregadas de lodo – algo característico dos rios da Amazônia andina. Mas quando o rio está seco devido a períodos prolongados sem chuvas, a água se torna transparente e é possível ver as corredeiras pedregosas que se alternam com trechos de água de fluxo lento. Em relação a outros conhecidos rios da Amazônia, o Bobonaza é relativamente estreito: tem uma largura de cerca de quarenta metros no ponto dos assentamentos permanentes. As planícies aluviais circundantes ficam ocasionalmente inundadas por um ou dois dias após chuvas fortes nas cabeceiras, mas não há inundações sazonais, o que faz as florestas dessa região algo distintas daquelas de várzea sazonalmente inundadas da baixa Amazônia (Sirén, 2004: 41).

Em Sarayaku, as áreas mais próximas ao Bobonaza correspondem à *llakta*, onde estão localizados os sete *sectores*, centros ou comunidades permanentes: Sarayakillo, Shiwakucha, Chontayaku, Kali Kali, Mawkallakta, Kushillu Urku e Puma Bara. Cerca de metade das casas (*wasi*) estão localizados na região central, “Centro Sarayaku”, e o restante está distribuído nas demais “aldeias” periféricas. Como veremos com mais detalhes no capítulo 3, análogo ao constante movimento entre Sarayaku e grandes cidades está também a contínua oscilação do cotidiano familiar entre períodos na *llakta* e nas *purinas*, casas secundárias (*tambu*) localizadas nos rios Rutuno e Kapawari que são descritas por meus amigos como *efetivamente* “dentro da selva”.

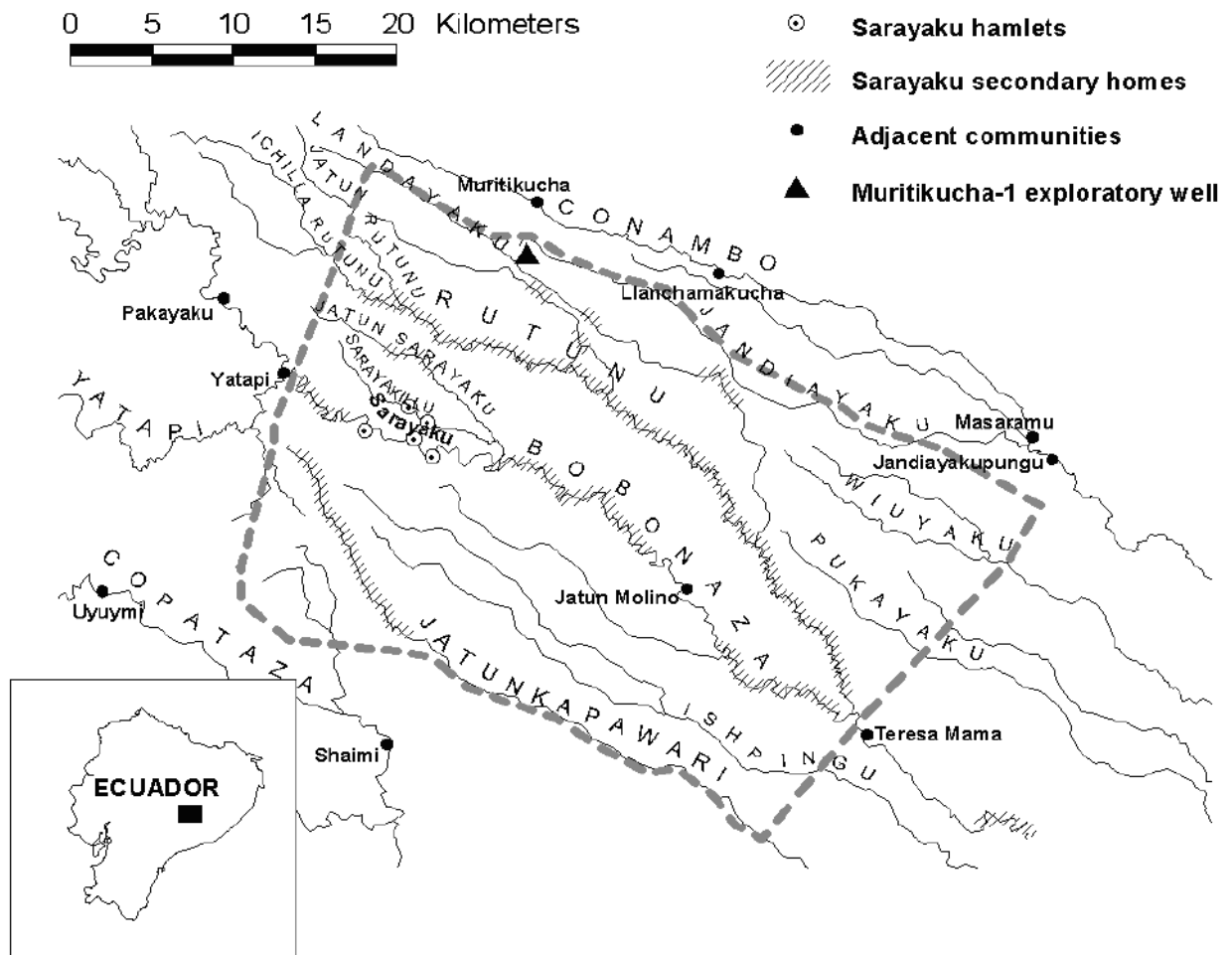


Imagem 10: Território de Sarayaku (Sirén, 2014: 39).

Segundo Uzendoski & Whitten (2014), os povos Kichwas amazônicos encontram-se, no Equador contemporâneo, divididos em quatro grandes grupos que se sobrepõe à divisão administrativa do Estado (províncias): Napo (Napo Runa ou Quíchuas do Napo), Orellana (também Napo Runa ou Quichuas do Napo), Pastaza (Canelos Runa, Canelos Quichua ou Pastaza Runa) e Sucumbíos (Aguarico, Lago Agrio). Sarayaku pertenceria ao conjunto dos Canelos Runa ou Canelos Kichwa, que são, segundo a proposição de Reeve (2002) e dos Whittens (2008), subdivididos em pelo menos seis outros grupos conforme nos movemos à sudeste de Puyo e descemos o Bobonaza: Puyo Runa, Canelos Runa, Pakayaku Runa, Sarayaku Runa, Teresa Mama, Montalvo Runa e Curaray Runa, até Nuevo Andoas no Peru, onde outras ramificações são encontradas. Embora as pessoas de Sarayaku preferem auto identificar-se como “Runakuna”, “Sarayaku Runakuna”, “Povo Autônomo Originário Kichwa de Sarayaku” ou “Povo do Meio Dia” (*Dudzillakta*), os Canelos Runa são aqueles com quem de fato sentem mais afinidade,

marcando suas características distintivas em relação, por exemplo, aos Napo Runa do norte da Amazônia equatoriana, bem como aos Kichwas das terras altas andinas (Chávez et al, 2005: 16).

*Runa* significa “gente”, “pessoa” – humana e extra-humana (cf. De la Cadena, 2015; Kohn, 2013; Whitten & Whitten, 2008). Esta é uma palavra usada por Sarayaku e outros povos kichwas para referirem-se a si mesmos e a outras pessoas ou grupos cuja língua materna, ou principal, é o kichwa. A palavra *kichwa*, contudo, não é usualmente mobilizada no cotidiano intra-indígena; ali predomina a autodenominação Runa e, para sua língua, *runa shimi* – “fala/discurso/linguagem de gente”.

Por falarem uma língua amplamente presente nos Andes, as variações, incluindo as conhecidas como kichwa, costumam ser associados ao império Inca e às terras altas do Equador, Peru e Bolívia (Whitten & Whitten, 2008). Uzendoski e Whitten (2014) sugerem, contudo, que o kichwa da Amazônia esteve presente já nos tempos pré-hispânicos, inclusive pré-incaico, embora seja duvidoso que existisse uma grande população de falantes<sup>44</sup>. Reeve (2014) notou que a principal língua de comércio da Amazônia Ocidental e Noroeste amazônico durante o período colonial foi, antes do kichwa, o nheengatú. Possivelmente, por muitos séculos antes da conquista hispânica, os povos de língua kichwa entraram em contato com os Omagua-Cocama no norte do Oriente equatoriano, norte do oriente Peruano e com um ou mais povos da Colômbia, cujas línguas passaram a ser as do comércio e trocas de longa distância.

As várias maneiras pelas quais o kichwa foi difundido na Amazônia equatoriana ainda é motivo de debate. Há um consenso com relação ao kichwa ter se tornado uma língua franca *após* a invasão espanhola e, especialmente, a partir da metade do século XIX, com a difusão impulsionada por missionários – o que provavelmente teve como efeito a perda, direta ou indireta, de centenas de outras línguas indígenas não-kichwas. Assim, é comum escutar que foram os missionários, especialmente jesuítas, que impuseram o Quíchua aos povos nativos da Amazônia. Contudo, Uzendoski & Whitten (2014) apontaram que a gramática, a semântica e o vocabulário kichwa da Amazônia são linguisticamente muito complexos e especializados para serem de autoria de missionários não-nativos. Ademais, os autores sugerem, apoiando-se no estudo de Mannheim (1991), que o kichwa de Canelos e o Inca quechua são relacionados, mas um provavelmente não deriva do outro (ver também Whitten & Whitten 2008: 14-15; Adelaar, 2013). Nas regiões de Pastaza e do baixo Napo, o kichwa parece originar-se ou se relacionar mais com aquele do Peru amazônico do que com os Andes; assim, em vez de pensar as variantes da

---

<sup>44</sup> O império Inca alcançou seu ápice por volta de 1470, estendendo-se do sul da Colômbia ao centro do Chile. A conquista espanhola dos Andes Centrais e do Norte aconteceu em 1532-33 (Reeve, 2008).

Amazônia como exclusivamente “andinas”, ambos sugerem ser mais adequado considerá-las como línguas *da Amazônia*, resultado de processos sociais e linguísticos que ocorreram entre os povos da Amazônia. No entanto, será preciso lembrar que essas redes não estavam circunscritas à Amazônia: também subiam e desciam os Andes, antes e por fora dos processos de conquista incaica e espanhola, ainda que certamente afetadas por essas dinâmicas (cf. Whitten & Whitten, 2008: 10)<sup>45</sup>.

Da mesma forma que as variações amazônicas do kichwa são freqüentemente, embora erroneamente, associadas exclusivamente às terras altas andinas e ao império Inca, povos Kichwa da Amazônia são, em muitas ocasiões, entendidos como “migrantes” dos Andes, “andinos aculturados” ou, inversamente, “amazônicos andinizados” (Whitten & Uzendoski, 2014). O objetivo aqui é justamente o de deslocar essa narrativa tanto a partir de uma aproximação à literatura etnológica e histórica quanto pelas narrativas de meus amigos e amigas Runa sobre suas origens e histórias. Escrevendo a partir do Brasil, se minha ideia inicial neste capítulo era fazer uma “introdução histórica” aos kichwas e à região como um todo para, depois, “entrar na etnografia”, a convivência com meus amigos e amigas me levaria para outros caminhos. A profunda consciência sobre seu passado, presente e futuro, o enorme apreço por meditar sobre sua(s) história(s) e origens, o conteúdo dessas histórias e a centralidade que parecem assumir naquilo que chamaríamos de “política” me fizeram colocar a história no centro da análise, mas este capítulo não é, enfim, uma análise histórica das pessoas Runa do Bobonaza, conforme formulou Peter Gow (1991) para o Baixo Urubamba. Seguindo as proposições deste antropólogo, a história é abordada aqui como “um assunto etnográfico”: embora eu recupere alguns apontamentos históricos, não pretendo encaixar as narrativas, discursos e práticas de meus amigos e amigas nesta narrativa externa vinda de evidências documentadas (Gow, 1991: 207). Busco, contudo, conectá-las a alguns debates antropológicos, também porque assim o fazem meus interlocutores, mesmo que indiretamente. Da mesma maneira em que aprendi essas e outras histórias através das conversas com meus amigos e amigas, eles aprenderam das conversas com seus *apayayaguna* e *apamamaguna* (avôs e avós), os antigos, os *rukuguna*. Longe de fatos estabilizados, a constante conversa sobre esses temas indica, pelo menos, que é preciso continuar contando histórias para seguir existindo e resistindo.

---

<sup>45</sup> Atualmente, muitos Runa amazônicos são bilíngues em kichwa e espanhol. Gerações anteriores ou anciãos ainda vivos conhecem palavras Jívaras ou Záparas, e alguns foram bilíngues e até trilingües. Entre os Sarayaku Runa a língua kichwa mantém-se não apenas como a língua materna e principal, inclusive entre jovens e crianças, bem como tem sido cada vez mais parte da “retomada” de sua “cultura e tradição”, como dizem.

### Alta Amazônia e os Canelos-Runa: um debate inconcluso

Durante muito tempo e ainda hoje a Amazônia foi foco de imaginações distorcidas. Retratada como um ambiente relativamente vazio de povos e pobre em recursos, os modos de vida dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas, incluindo a agricultura itinerante, foram vistos como indícios de uma “limitação natural-ambiental” ao desenvolvimento de “sociedades complexas”, cujas evidências arqueológicas foram largamente atribuídas a intrusões de curta duração de civilizações andinas ou mesoamericanas na região (Roosevelt, 1993: 255; Viveiros de Castro, 2002a: 319-344). Da mesma maneira, foram frequentemente retratados como “fora do tempo”, congelados na história, representantes de um passado longínquo que mudou pouco ou nada ao longo do tempo (Fausto & Heckengerger, 2008: 2). Embora um retrato bem diferente vêm emergindo do cruzamento de novas pesquisas etnográficas, históricas, arqueológicas e de outros campos disciplinares (cf. capítulo 3; Viveiros de Castro, 2002a), com respeito à essa Amazônia no sopé dos Andes ainda podemos sentir os efeitos de uma imaginação reducionista, tributária das crônicas e relatos de missionários, exploradores e viajantes, bem como da separação, nos estudos americanistas, entre as análises das sociedades das terras altas andinas daquelas das planícies amazônicas.

Do ponto de vista dos colonizadores, as terras ao leste dos Andes equatorianos inspiravam uma mistura de fascínio e medo. Adentar o oriente implicava, no limite, ir ao encontro da barbárie: “conquista de terras hostis e insalubres, seus relevos atormentados, seus emaranhados de plantas exuberantes, um viveiro de insetos com animais estranhos e ferozes, nativos ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’”, conforme argumentam Renard-Casevitz et al (1998) no início do livro “*Al este de los Andes*”. Veja-se também uma passagem em que Taussig (1986) retoma os relatos de Alfred Simson (1886) na selva amazônica, intitulado “*Travels in the Wilds of Ecuador*”:

Para viajar, era necessário empreender a jornada da civilização para o próprio inferno: “Na parte civilizada do país”, observou ele [Simson], “o Oriente e o Napo são vistos como nem mais nem menos que um 'inferno', no qual 'quem entra deixa para trás a esperança. "O homem que foi para lá não era normal", quase louco "é o que as pessoas diziam”, e o que dizer das “tribos selvagens e assassinas”, cobras, onças e doenças provocadas por fadiga, má nutrição e exposição constante ao clima úmido e atormentado por insetos. Foi, além disso, a descida através dos círculos da raça rumo aos degraus mais baixos da civilização (Taussig, 1986: 95-96, tradução nossa).

Relato semelhante pode ser encontrado logo no início da crônica do padre dominicano

François Pierre ([1889] 1999)<sup>46</sup>: vindo de Quito, desceu os Andes por Archidona, chegou em Canelos por volta de 1887 e visitou, posteriormente, Sarayaku.

Ao leste [da cadeia oriental da Cordilheira dos Andes] se encontra o domínio da barbárie. [...] Já dissemos, Papallacta é o ponto de transição entre a civilização e a barbárie, entre Ocidente e Oriente do Equador. Um passo a mais e você já se encontra em plena selva em um mundo absolutamente novo (Pierre, 1999: 18; 31, tradução nossa).

Do ponto de vista historiográfico e etnológico, Anne-Christine Taylor (1992: 213) argumentou que os povos indígenas da Alta Amazônia padeceram, por um longo tempo, de uma tríplice marginalidade. Historicamente, estiveram numa zona de fronteira entre Estados, nações e ordens religiosas, bem como às margens de dois dos impérios que transformaram os destinos da América do Sul – o Inca e o espanhol. Ao mesmo tempo em que foram profundamente afetadas por esses grandes focos, deles participaram a não ser de modo indireto. Fronteira, contudo, significa conflito e documentação; os materiais são abundantes, mas orientados por interesses distintos, o que dificulta uma organização precisa. Além disso, por muito tempo a própria topografia foi tomada como argumento para “sobredeterminações naturais” na apreensão antropológica dos grupos da Amazônia ocidental. Embora possa parecer evidente, Taylor (1992: 214) argumentou que ainda foi preciso “desnaturalizar” a história da região e fugir das falsas evidências fornecidas pela geografia, a começar pelas diferenças de altitude: “a civilização não flui necessariamente de cima para baixo, como se acreditou durante muito tempo, e um desnível de dois mil metros em si não quer dizer nada. Uma paisagem segmentada, difícil de percorrer para um ocidental, não acarreta automaticamente a atomização sociológica que tão comumente se atribui aos grupos de *montaña*”<sup>47</sup>.

De maneira semelhante, historiadores, geógrafos e antropólogos americanistas dificilmente se interessavam pelo baixo Andes orientais, vizinhos de Tawantinsuyu, exceto por algumas incursões limitadas e rápidas, principalmente dos naturalistas do século XIX (Renard Casevitz et al, 1998: 17). Mais recentemente, seja do ponto de vista amazônico ou andino, a Alta Amazônia foi, segundo os Whittens (2008), marginalizada também na literatura profissional,

---

<sup>46</sup> No original, “*Voyage, d’exploration d’un missionnaire dominicain chez les tribus suavage de l’Equateur (1887-1888)*”. A crônica foi traduzida para o espanhol e encontra-se disponível na internet para livre acesso – o que pode ter contribuído para ser muito conhecido na região de Pastaza, inclusive entre meus interlocutores. A crônica de Pierre também é mencionada por Descola (1993) como um dos únicos documentos onde, naquele então, se podia conhecer algo sobre os “Achuar do Capahuari”.

<sup>47</sup> É interessante notar como em outras regiões do mundo essa perspectiva se inverte, embora tenha um efeito similar. Ver, por exemplo, James Scott (2017; [1990] 2004), quem discute como, no sudeste asiático, a distinção entre civilização e barbárie também esteve conectada respectivamente às terras baixas e terras altas, mas invertendo a imagem relativa aos Andes-Amazônia.

embora seja de grande relevância na história de ambas as regiões. Como formulou Taylor (1992: 214), situadas no limite entre dois universos até então irreduzíveis e radicalmente separados nas tradições acadêmicas que alimentaram o americanismo, os povos dessa região foram por muito tempo vistos como versões bastardas dos modelos paradigmáticos construídos por cada uma dessas tradições: desprovidos dos aparelhos rituais e sociais que se acreditava serem característicos das “*Tropical Forest Cultures*”, também lhes faltava o aparato material e político das sociedades andinas e, assim, não se percebia interesse teórico em consagrar-lhes pesquisas.

Mais marcadamente, esse “grande divisor do mundo etnológico” (Cavalcanti-Schiell, 2014) se fortaleceu desde o *Handbook of South American Indians*, publicado em 1946 e editado por Julian H. Steward, onde povos amazônicos foram classificados segundo grandes tipologias cujos pressupostos se mostrariam equivocados e obsoletos – dentre os quais, diferentes graus de complexidade sociopolítica e a prioridade “do ambiente” sobre “a cultura” (Fausto & Heckenberger, 2007; Viveiros de Castro, 2002a). Com respeito a Amazônia Ocidental, classificações genéricas do tipo “terras baixas marginais sub-andinas”, de seus povos como de “*montaña*” e “sem coerência interna”, não apenas contribuíram para uma apreensão inadequada da região como também inviabilizaram uma genuína comparação com povos amazônicos então considerados “tradicionais”, uma vez que os pressupostos utilizados para se aproximar de uns e outros eram, enfim, muito diferentes (Gow, 1991). Contudo, esse marco interpretativo foi (e vem sendo) revisto há décadas, particularmente pela força do estruturalismo lévi-straussiano na etnologia regional (cf. Viveiros de Castro, 2002a; Renard-Casevitz et al, 1998; Fausto & Heckenberger, 2007; Gow, 1991). Um dos pressupostos rebatidos foi, como notou Schavelzon (2011: 113), a forma pelas quais alguns trabalhos de arqueologia e de etnologia se detinham em demonstrar hierarquia nas sociedades da Amazônia, fosse descrevendo sítios arqueológicos antigos que guardariam rastros de centralização política ou descrevendo líderes indígenas atuais. Em outras palavras, rebateu-se uma gramática analítica centrada na organização sociopolítica e na forma-Estado, em termos de carência ou anterioridade, termômetro de maior ou menor “dignidade política” (Sztutman, 2013) – gramática atrelada, inclusive, às classificações da ecologia cultural e do neo-evolucionismo a respeito das práticas de gestão e cultivo da/na/com a floresta (Viveiros de Castro, 2002a: 322), como discutiremos no capítulo 2.

No caso dos Kichwas Amazônicos, as consequências desse conjunto de pressupostos teriam sido ainda mais exacerbadas. Como mencionei, os Kichwas foram vistos, por muito tempo, como duplamente desinteressados de uma pesquisa etnográfica tanto pelas razões que concernem a região como um todo quanto porque, tal como os nativos do Baixo Urubamba com



quem Gow (1991) trabalhou, padeceriam de um acúmulo de processos de “aculturação” e “assimilação”, por vezes contornado na literatura pelo conceito “etnogênese” (Hill, 1996: 25; Taylor, 2007:134; Whitten, 1976b). No caso dos Canelos Runa, tal imagem foi construída a partir de sua caracterização como (unicamente) migrantes da região de *montaña* de Quijos, a oeste do Napo (cf. Uzendoski e Whitten, 2014), bem como de sua contraposição aos Jívaros “selvagens e prístinos”, conforme sugerido por Karsten ([1935]2000) – esta última, algo análoga à circulação da oposição “*wild* ou *savage* vs. *tame*” ou “*aucas* vs. *mansos*”, como apontou Taylor (1992; 2007). Estas e outras pesquisas formam parte de uma espécie de “genealogia”, segundo o argumento de Uzendoski e Whitten (2014), que teria contribuído para a distorção epistêmica a respeito dos Canelos Kichwa. Ao diferenciá-los das várias culturas nativas amazônicas consideradas como mais “tradicionais” (Gow, 1991), ter-se-ia ocultado sua participação ativa para a enorme diversidade da região e, especialmente, a vitalidade de seus próprios mecanismos de continuidade e transformação.

Algumas considerações de Taylor (2008) a esse respeito podem ajudar a entender o que (ainda) estaria em jogo aqui. Conforme ela argumentou, a classificação de grupos indígenas em termos de *auca* ou *manso*, selvagem ou cristianizado, circulou amplamente na Alta Amazônia ao longo dos séculos XVIII, XIX e início do XX, e teve efeitos duradouros sobre os padrões de relação entre as populações da área. Rebatendo as críticas dirigidas a ela por Uzendoski e Whitten (2014), Taylor (2008) argumenta que a aparente “tradicionalidade” Jívara (de uma perspectiva ocidental, antropológica) é um produto da cultura pós-colombiana, da interação histórica com indígenas, não-indígenas e outras formações culturais vizinhas. Na mesma medida em que encontramos regimes discursivos de historicidade diferentes entre Jívaros e Kichwas (por exemplo, os primeiros não se referem a esquemas históricos lineares e periodizados como fariam os falantes de quíchua, diz a autora), a auto-essencialização Jívara (Achuar, Shuar, Awajun, Wampis e Kanduash) assume diferentes formas na área em discussão, ora aproximando-se das identidades Kichwas, ora enfatizando uma identidade Shuar e padrões de relações agonísticas. Embora ambas sejam necessariamente co-presentes do ponto de vista Jívaro, de toda forma se diferem da forma como os Kichwas narram sua própria história. Apontar essas e outras diferenças não deveria significar, em sua perspectiva, a tratar os Quíchuas/Kichwas como aculturados, ou que esses e outros termos, utilizados para designar processos de formação de grupos distintos, sejam considerados depreciativos.

Conforme observou Gow (1991: 205), pesquisas como essas foram relevantes na medida em que questionaram a noção de assimilação e revelaram como culturas amazônicas

nativas podem mudar com o passar do tempo enquanto mantêm uma diferenciação dos vizinhos não-nativos. Povos como os Canelos ou as pessoas nativas do Baixo Urubamba nunca foram, em nenhum sentido, “simples”, devendo ser estudados no contexto de suas interações com contextos regionais mais amplos (Gow, 1991: 217). Entretanto, Gow também argumentou que o uso da etnicidade e a manutenção de fronteiras culturais dificilmente poderiam ser o melhor enquadramento metodológico para se aproximar dessas comunidades cheias de “povos misturados”. Assim, me parece que outras dinâmicas ativadas pelos Kichwas amazônicos ainda podem ter ficado eclipsadas, indicando outras reflexões por vir.

Balizando esses debates à luz do que aprendi com meus interlocutores, me parece que ainda seria preciso desmistificar uma certa história tida como oficial, um dos muitos mitos gerados pelos homens brancos sobre o Oriente equatoriano e um dos mais antigos – aquele que descreve os Kichwas como completamente aculturados e evangelizados, apáticos e submissos durante o auge da invasão no Oriente, como propôs Blanca Muratório (1998). Ao mesmo tempo, caberia entender que grupos Jívaros e Kichwas pertencem a uma mesma “esfera de interação regional” ou “sistema regional abrangente e dinâmico” (Reeve, 2014; Gow, 1991; Taylor, 1992), que ambos foram afetados (e reativos) ao empreendimento colonial e republicano (Taylor, 1992) e que sua(s) história(s) se fazem através das relações mútuas entre ambos e também com outros grupos. Como veremos, esse sistema regional tem uma profundidade temporal considerável que apenas recentemente vêm sendo devidamente considerada; da forma como pôde ser entendida a partir da invasão, quando prolifera a documentação, inclui (pelo menos) os vizinhos Jivaroanos Achuar e Shuar ao sul e leste, os Waorani na área interfluvial entre o alto Curaray e o rio Napo, os Napo Runa e os Sapanas (também Záparas, Záparos) ao norte do Bobonaza (Whitten & Whitten, 2008), bem como brancos, mestiços e uma série de “outros Outros”. Essa rede abrangente pode acolher tanto o cultivo da diferença quanto mecanismos de complementaridade ritual, econômica ou sociológica, como notou Taylor (2008; 2007).

De maneira análoga, caberia considerar que temas como o da “aculturação” podem ser não apenas um “objeto legítimo da antropologia” (Gow, 2012)<sup>48</sup>, mas sobretudo conceitos heurísticos para nos aproximarmos daquilo que nossos interlocutores consideram ser os processos e eventos significativos de sua história e origem – podendo, de toda forma, ficar obsoletos. Caberia a nós, etnógrafas engajadas com povos Kichwas amazônicos, considerá-los da forma como se autoconsideram: povos dinâmicos e plenamente amazônicos (Whitten e Uzendoski, 2014), participantes ativos de uma rede de relações muito antiga que envolveu e

---

<sup>48</sup> Em entrevista concedida a Amoroso e Lima (2012).

envolve não só os Andes e a Amazônia, mas também outros topônimos como a selva, os roçados, as purinas, a *llakta*, a cidade de Puyo, Quito, o palácio presidencial, etc. Da perspectiva que nos colocamos, apresentam-se como um processo propriamente ameríndio de “abertura ao outro” (Lévi-Strauss, [1991]1993), um modo de reprodução social que não consiste no colapso da lógica indígena, mas sim de sua contínua transformação. Cessam assim de estar fora das culturas nativas da Amazônia, colidem com elas e tomam seu devido lugar no interior delas (Gow, 1991). Na mesma linha de pensamento, nos inspiram a pensar o encontro entre terras altas e terras baixas na América do Sul menos orientados para o “Uno” e mais para o contato e influências recíprocas, de forma que a ocasional aproximação não necessariamente resulta na anulação da diferença e da particularidade que, achamos, permanece vigente no encontro (Schavelzon, 2011: 109). De maneira análoga, vimos na introdução que tudo isso parece também instaurar poderosas faíscas de recusa ao Estado, mesmo que dentro do Estado.

Passarei agora a um breve recorrido de alguns dos eventos que marcaram o início da colonização na região até o começo do século XX para, depois, nos deslocarmos novamente através das narrativas de meus amigos e amigas sobre os acontecimentos que consideram importantes de sua história e origem.

### **Apontamentos sobre o período colonial**

Conforme afirmou Taylor (1992), sabe-se o suficiente para afirmar que, no momento da invasão, essa região tinha uma configuração sensivelmente diferente da que tem hoje. Como mencionei, ela e esse conjunto de etnógrafos engajados na região convergem no entendimento de que a Alta Amazônia e seus diferentes povos eram parte de um amplo e abrangente macrossistema regional multilíngue, pré-colonial e bastante antigo, que remonta às rotas de expansão Arawak e, especialmente, Tupi<sup>49</sup> (cf. Reeve, 2014). Conforme sistematiza Reeve (2014: 14; 2002), através da documentação histórica pode-se reconstruir essa esfera como abrangendo o alto rio Amazonas/Solimões e seus principais afluentes, os rios Napo, Ucayali, Marañón e Huallaga, cujas ligações se estendem pela região andina a oeste e por terra até a região do Rio Negro, ao norte e leste.

---

<sup>49</sup> Como pista dessa conexão, Reeve (2002; 2014), os Whittens (2008), Whitten (1985; 1976b) e outros etnógrafos que trabalharam com os Runa (i.e.: Uzendoski, 2014) enfatizam não apenas um conjunto de mitos, mas também a cerâmica policromada que provavelmente reflete a expansão de povos de língua Tupi na região. Como veremos no capítulo 4, os Canelos e os Sarayaku – especialmente Sarayaquillo – são reconhecidos como o coração deste fazer (Whitten e Whitten, 2008), absolutamente importante para a sustentação de seus mundos hoje. Como apontou Uzendoski (2014), carecem mais estudos etnográficos sobre essas conexões.

Nos trabalhos desse conjunto de pesquisadores encontramos também a ênfase na enorme diversidade cultural pré-colombiana e a existência de um maior número de blocos linguísticos na Alta Amazônia, provavelmente mais pronunciada do que no período após a invasão. “Jívaros” em toda sua diversidade interna, grupos Cañar andinos, Candoa, Saporas (Gaes, Semigaes, Shimigaes e Saporas propriamente dito), Tupis Omágua e Cocama, Quijos, Aushiri ou Awishira (provável origem dos contemporâneos Waorani, grupo de língua isolada), vários grupos Tukano ocidentais, como os Encabellados e Orejones, microetnias provavelmente descendentes de mitimaes incaicos, grupos de língua Kichwa, dentre muitos outros, compartilhavam e teciam formas sociais que iam desde sociedades interfluviais como os Gaes até grupos ribeirinhos vivendo em grandes aldeias, estratificados e dotados de chefias poderosas, os dois polos às vezes coexistindo no seio do mesmo grupo ou da mesma família linguística (Taylor, 1992: 214-217; Renard-Casevitz et al, 1998).

O primeiro impacto da chegada dos espanhóis às Américas e também na área que hoje corresponde a Sarayaku provavelmente ocorreu na forma de micróbios e vírus patogênicos, muito antes de qualquer pessoa ter fisicamente chegado à região (Siren, 2004). Na esteira dessa “vanguarda silenciosa e mortal da presença colonial”, como colocado por Renard-Casevitz et al (1998: 249), as primeiras incursões coloniais na Amazônia equatoriana foram realizadas ainda na primeira metade do século XVI, logo após a conquista de Quito, impulsionadas especialmente pelo mito de que, nas terras ao leste de Quijos, no sopé do vulcão Sumaco, estava o “*El Dorado y la Tierra de la Canela*”. Apesar de nunca haver sido efetivamente encontrado, a busca por ouro e canela sustentou o início da intrusão colonial, particularmente conhecida pela expedição de Francisco de Orellana entre 1540-42 – na história ocidental e não-indígena, o ainda hoje celebrado “marco da descoberta ou descobrimento da Amazônia”.

Essas e outras expedições resultaram na fundação de várias cidades ou eixos administrativos no Oriente equatoriano ainda no século XVI, como Ávila e Archidona a leste de Quito (Reeve, 2002; Sirén, 2004). O gradual processo de colonização da Alta Amazônia começava com as “entradas” (expedições), a implantação do sistema de *encomiendas*<sup>50</sup> e o estabelecimento de uma ou duas missões/povoados dispersos nas margens de cada rio principal (Reeve 2002: 58). A relação simbiótica entre *encomenderos*<sup>51</sup> e missões foi fundamental para o empreendimento colonial: a atividade dos *encomenderos* teria fornecido aos missionários a

---

<sup>50</sup> *Encomienda* era a delegação, por parte da coroa espanhola a uma pessoa que deveria receber os tributos de um grupo indígena e exercer sua tutela sobre estes (Renard-Casevitz et al, 1998: 319).

<sup>51</sup> Titular de uma *encomienda*.

ocasião para se implantarem numa região onde não havia um efetivo controle da população, morta pelo trabalho forçado e pelas epidemias, mas também rebelde e fugitiva (Taylor, 1992: 220; Reeve, 2002). Nesse sistema onde *encomiendas* e missões funcionaram em íntima concorrência e cumplicidade, imaginava-se que os nativos seriam “retirados” de regiões remotas e/ou atraídos para as reduções, onde, protegidos de povos refratários, deveriam trabalhar e pagar tributos (em forma de ouro, alimento e mão de obra) para a manutenção do empreendimento colonial e, assim, seriam transformados em povos sedentarizados, civilizados e evangelizados.

Com exceção da zona Puyo-Canelos, que ficaria “sob controle” dos dominicanos, os jesuítas foram os primeiros e mais eficazes missionários na região amazônica (Reeve, 2002). Desde a primeira metade do século XVII, atuaram na província/missão de Maynas (ou Mainas), uma enorme região que abrangia desde o rio Napo ao norte, para o leste até a região fronteiriça ao longo do Amazonas/Solimões, e para o sul, avançando para os rios Huallaga e Ucayali (Reeve, 2014: 18). De 1660 a 1700, a missão se expandiu e alcançou a região Pastaza-Curaray-Tigre e, a partir de 1720, conforme essa frente se retraía devido às rebeliões e à mortalidade, uma segunda leva de entradas e fundações aconteceu bem mais a leste, pela bacia do Napo e médio Amazonas, mas foi contida pela expulsão da ordem em 1767 (Taylor, 1992: 219). A missão jesuíta de Maynas foi a maior e mais importante, mas só pôde ser assim considerada devido ao sistema regional subjacente que os povos conheciam, cultivavam e agiam sobre (Reeve, 2002; 2014). Contudo, a violência da atividade dos *encomenderos*, a exacerbação de conflitos interétnicos pela presença e atuação missionária, epidemias generalizadas e insalubridade geraram migrações massivas e drásticas reduções da população da região: de aproximadamente 200 mil em 1550 para 20 ou 30 mil em 1730, o que significa uma diminuição global da ordem de 80% a 90%, segundo Taylor (1992: 220).

No que tange aos dominicanos, embora sua presença tenha sido mais esporádica e sua atividade realizada numa escala mais modesta que a dos jesuítas, mantiveram duas missões “exitosas”: Canelos no Bobonaza e Andoas no Pastaza. Detendo-nos especialmente em Canelos, conta-se que esta foi “a primeira entre todas as tribos indígenas a serem batizadas no Equador” (Pierre, 1999: 147). Os dominicanos teriam estabelecido a primeira (e efêmera) missão “em Canelos” já em 1581 (ou por volta de 1680, segundo Sirén, 2004; Reeve, 2002), deslocando-a de perto de Puyo para Indillama, depois para Chontoa e por fim para próximo ao local atual de Canelos, nas margens do rio Bobonaza, onde o território irradiava para o norte em direção a Villano e para o leste em direção a Pakayacu e Sarayaku (Whitten, 2008; Whitten, 1976b: 206-210). Muito provavelmente, a região já era conhecida por povos andinos, particularmente pela

presença de árvores de *ishpingu* (o cálice de canela), que atrairia a atenção dos colonizadores. Em suma, apesar das divergências nas datas, sabe-se com alguma certeza que os dominicanos se mudaram para a terra dos Canelos ou da Canela muito cedo, embora passassem pouco tempo lá (Reeve, 2002).

A região ao norte do rio Bobonaza era habitada pelos Gaes, pertencentes à família linguística saparoana, mas devido à falta de registros não se sabe qual grupo habitava a região entre os rios Bobonaza e Pastaza (Chávez et al, 2005). Contudo, nas expedições pelos rios Bobonaza e Pastaza narradas por diferentes dominicanos, iríamos encontrar o registro de grupos de indígenas das terras altas e famílias de “Gaes”, “Ynmundas/Inmundas”, “Guallingas/Gualingas” e “Santes/ Santis”, alguns dos principais sobrenomes das famílias de Sarayaku, que seriam agrupados em diferentes reduções aludindo à “Canelos” – a maioria delas efêmeras e deslocadas mais de uma vez, como mencionei (cf. Reeve, 2002; Sirén, 2004; Chávez et al, 2005). É assim que podemos entrever, nos diferentes relatos, a alternância de “Canelos” ora como uma região, ora como um povo ou grupo propriamente dito. Se seguimos a perspectiva dos Whittens (2008), os dominicanos reivindicaram o domínio eclesiástico em uma área onde se falava (gradativamente mais) kichwa, mas também línguas saparoanas e jivaroanas, já conhecida pelas rotas das viagens de troca e onde os Incas, contudo, não haviam penetrado diretamente.

Por volta de 1780, provavelmente no último local onde a missão se estabeleceu fugindo de ataques dos “Jívaros Shirapas”, encontramos uma convergência nos distintos relatos a respeito de um influxo considerável de habitantes à Canelos. Os Whittens (2008) afirmam que, no século XVIII, e provavelmente antes disso, Canelos era um importante centro não apenas entre os Andes e a Amazônia, mas também para os saparoanos dos rios Napo, Curaray, Conambo, Bobonaza e Ishpingu, desde pelo menos o século anterior; para os Achuar dos rios Capahuari (ou Kapawari) e Copataza; para alguns dos Shuar mais ao sul; e para grupos Runa vindo do norte. Noutras palavras, a área entre os vales do Pastaza e Bobonaza foi sendo constituída como uma privilegiada *região de refúgio* para diferentes grupos que eram trazidos ou fugiam dos piores efeitos do contato e de guerras interétnicas: aqueles vindos do Napo, onde a atuação dos *encomenderos*, das *correrias* patrocinadas por incursões armadas e de traficantes de escravos foi particularmente mais severa (Reeve, 2002); povos de língua saparoana (especialmente Gaes, Gayes ou Gayas), que habitavam a região ao norte do Bobonaza desde o início da colonização; Jívaros (provavelmente Achuar, que fugiam de guerras contra os Shuar/Shirapas mais ao sul), a partir do século XVIII; e povos andinos e migrantes de Quijos (por volta de 1670, mas principalmente ao longo do século XVIII). Como tal, era também o local de preferência para

missionários, padres e exploradores em seu delírio de redução e civilização de uma população que funcionasse como uma barreira contra “os povos selvagens”, refratários à colonização (Whitten e Whitten, 2008; Renard-Casevitz et al, 1998). Embora a população da missão tenha sempre se mantido baixa, esse processo fez com que Canelos fosse pouco a pouco aparecendo como um conglomerado de muitos e diferentes povos que, motivados a ficar por vários fatores (acesso à ferramentas de metal, proteção contra grupos inimigos e menor controle dos dominicanos se comparados aos jesuítas, por exemplo), passaram a se relacionar de uma maneira provavelmente inédita.

Desde 1809, durante o gradual processo de estabelecimento da república, Equador e Peru reivindicaram várias áreas da Amazônia como suas. Um dos territórios disputados foi justamente o vale do rio Bobonaza. O mais importante para a história de Sarayaku neste momento foi o estabelecimento da missão Sarayacu, provavelmente entre 1817 e 1833 (Sirén, 2004; Reeve, 2002; Chávez et al, 2005). Apesar das divergências nas datas, o que se sabe é que, em 1867, os dominicanos se retiraram devido à falta de pessoas e a missão foi abandonada. O governo equatoriano decidiu conceder a área aos jesuítas; então, após quatro ou cinco anos, a missão foi restabelecida. Finalmente, após uma decisão do Papa, os dominicanos voltaram novamente em 1887 (Pierre 1999: 8; 99; Chávez et al, 2005: 22). Primeiro foi estabelecida na margem sul do rio Bobonaza, mas mais tarde a missão foi transferida para seu local atual, no lado norte.

Os habitantes originários da missão de Sarayaku foram os *Tayaks*, sobre os quais falarei mais à frente neste capítulo. Com efeito, Sirén (2004: 119) aponta que, segundo a tradição oral de alguns anciãos, já havia um punhado de casas estabelecidas nas margens do rio Bobonaza na época em que a missão foi estabelecida. Gradualmente, algumas pessoas e famílias provenientes da missão de Canelos, especialmente Saparos e Achuar, também passaram a se estabelecer em Sarayaku. Assim, Sarayaku iria emergir como uma comunidade mista, composta principalmente por falantes de jívaro, que viviam anteriormente ao sul do rio Bobonaza (Pierre, 1999: 169), e falantes de saparo, que ocupavam a região mais ao norte, cada um vivendo num setor diferente da comunidade (Reeve, 2002: 69; Sirén, 2004: 120). O kichwa já era não apenas a língua nativa dos habitantes que vinham da missão de Canelos, mas também uma língua franca; gradualmente, se tornaria a primeira língua de mais e mais pessoas nascidas em Sarayaku (Sirén, 2004: 120).

Embora o declínio demográfico tenha sido brutal entre todas as populações indígenas, possivelmente foi ainda mais mortal para aquelas agrupadas nas poucas missões religiosas nas

margens dos rios<sup>52</sup>. A sobrevivência das missões foi sempre muito precária, tanto em função das perdas demográficas vertiginosas, mas também da resistência à nucleação. No caso das missões de Canelos e Sarayaku, permaneciam abandonada a maior parte do ano; embora os padres mantivessem um sistema de *varayuj/varayuk* (literalmente, “aquele que tem a vara”, cf. capítulo 4), a maioria das famílias passava grande parte do tempo em seus territórios de *purina* e chegava à missão apenas para comercializar, para certas festas (já então denominadas de *jistas*, cf. capítulo 5) ou para assistir uma missa (Reeve, 2002: 65; Sirén, 2004: 120). O padrão de residência fixa promovido pelos dominicanos nunca substituiu completamente o padrão anterior mais atomizado, ecoando a contemporânea oscilação entre períodos nos assentamentos permanentes e períodos nas *purinas* também como forma de resistência à invasão colonial (cf. capítulo 3).

Quando Pierre visitou a missão de Sarayaku em 1887, não havia sinais de comércio de borracha na área, mas já em 1890 ele teria crescido vertiginosamente (Sirén, 2004: 124). Os comerciantes vieram principalmente do Peru, das terras altas e da costa do Equador. A borracha era embarcada rio abaixo, para Iquitos, e assim Sarayaku se conectou mais ao Peru do que ao Equador. O *boom* da borracha teve um forte impacto sobre os povos indígenas da região como um todo, na medida em que implicou capturas forçadas, trabalho escravo e escravidão por dívidas (Reeve, 2002). Também implicou uma série de deslocamentos, forçados ou não, para os locais onde o trabalho era requerido. Sirén (2004: 124) argumentou que a economia da borracha causou o desaparecimento de muitos grupos. Sarayaku, especificamente, receberia uma outra onda de refugiados, desta vez Andoanos (que vieram subindo o rio) e aqueles que chegavam da região do Napo, onde o regime de escravidão e trabalho forçado era ainda mais severo. Essas e outras migrações implicaram novas dinâmicas de casamentos entre os povos que ali habitavam, com os que migraram e também com os brancos, mestiços, colonos e comerciantes que passaram a se estabelecer na região.

Enquanto os Achuar e Saporas continuaram a viver nas regiões próximas ou a se juntar à missão, também houve um movimento na outra direção: alguns dos habitantes de Sarayaku que não se acostumaram a viver com os comerciantes de borracha escaparam para a região saporana de Conambo, com quem mantinham boas relações e visitas mútuas. Por outro lado, o povo também expandiu sua área de ocupação, fundando a comunidade de Wankiri ou Juanjiri (mais

---

<sup>52</sup> Sirén (2004: 114) aponta que entre 1524-28, por exemplo, uma epidemia de varíola já havia devastado as terras altas do Equador, matando de um terço a metade da população, seguida de várias outras epidemias nos Andes equatorianos. Dada a existência de vínculos regulares entre ambas as regiões, é provável que algumas dessas epidemias também já tivessem atingido a Amazônia. De 1557 em diante, epidemias severas com mortalidade massiva devem ter sido comuns e, durante o século XVII, elas provavelmente apareciam a cada vinte anos.



tarde Montalvo), descendo o rio Bobonaza. Abandonada em 1912, foi posteriormente restabelecida com novos habitantes (Reeve, 2002: 77; Sirén, 2004: 124).

No início do século XX, embora o comércio da borracha tenha declinado, não foi abruptamente abandonado. Em 1927, Sarayaku ainda era bastante visitado por comerciantes peruanos, equatorianos e colombianos, bem como europeus dedicados ao garimpo ou ao comércio de outros produtos da floresta. Inversamente, eles também continuaram a viajar (principalmente para Iquitos) para vender produtos, mas logo a via seria substituída pela intensificação do comércio com as altas terras e o fechamento das fronteiras. Nas décadas de 1920 e 1930 começariam também as prospecções de empresas de petróleo na região, conforme veremos no capítulo 2<sup>53</sup>.

Desse rápido recorrido gostaria de enfatizar um aspecto em particular. Apesar da fragilidade, várias das missões existiram por tempo suficiente para que distintos grupos ali reunidos, forçosamente ou por decisão própria, estabelecessem uma certa política multilíngue e “multiétnica”. Ali passaram a compartilhar território, trocar bens e conhecimentos e se casar de forma provavelmente distinta daquela praticada antes da colonização. Central para esse processo foi o grau em que diferentes grupos compartilhavam um sistema subjacente comum; em outras palavras, parece que as missões só puderam existir porque esse sistema regional prévio resistia e se transformava.

Essa co-residência gerou um processo que muitos dos autores engajados com a história da região chamam de etnogênese – e é aqui que o debate mencionado no item anterior reaparece. Conforme mencionei, Taylor (1992, 2007) argumentou que uma das consequências mais importantes da implantação missionária foi justamente a instituição de uma separação radical entre os “colaboradores” e os “refratários”, entre os *mansos*, cristianizados, híbridos e falantes de Quíchua, habitantes sedentários de aldeias, e os infieis, selvagens, *auca*. Enquanto os primeiros se articularam diretamente aos empreendimentos coloniais, nas reduções e *encomiendas*, os outros teriam tido contato com a frente de colonização mediados pelo que chama de “grupos-tampão” (Taylor, 1992: 221-222): os Napo Runa, por exemplo, às populações Tukano e aos Huaorani [Waorani]; os Canelos aos Saparos e aos Jívaros setentrionais; os Andoa aos

---

<sup>53</sup> Nas narrativas orais que escutei, viajava-se ao Peru por muitas razões, mas uma das principais era para conseguir sal – geralmente com os Achuaras. Com efeito, Reeve (2014) apontou que o sal, veneno de zarabatana, óleo de ovo de tartaruga e ferramentas de metal eram importantes para as redes regionais de intercâmbio. Se as trocas possibilitadas pelas viagens de longa distância sofreram profundas transformações no período colonial, uma outra onda em meados do século XX, quando a guerra entre Peru e Equador redefiniu a fronteira, pôde ter sido ainda mais decisiva.

Jívaros-Candoa e aos Sapanos orientais (Shimigae e Zaparo).

Whitten (1976a; 1985) acrescentou a esse debate sua percepção a respeito de uma dualidade interna aos Canelos, feita a ver pelos conceitos *alli runa* e *sacha runa*. O primeiro falaria algo sobre o/a “bom Runa” – cristão, que fala o kichwa (língua de comércio), veste roupas ocidentais e vive nas regiões de refúgio. *Sacha runa*, por sua vez, diria algo sobre a “pessoa da selva”, o que implicava conhecer (*riksina*), visão (*muskuy*) e habilidade de aprender (*yachana*) especialmente de seres extra-humanos. *Sacha runa* seria também uma forma não pejorativa de designar outros grupos indígenas da floresta amazônica, conhecidos e não conhecidos, assim como uma manifestação importante do sistema de *varayuk* mobilizado pelos missionários. Do ponto de vista dos Canelos Kichwa, afirma o etnográfico, “aquele que possui a vara” deveria manter essa dualidade pujante, o que podia resultar na acumulação dos papéis de xamã (*yachak*) e líder-negociante com os brancos/mestiços (cf. também Taylor, 2007).

Mas se tal dualidade funcionaria como um marcador crucial para os Canelos Runa, Whitten (1976a) reafirma que “*alli runa* e *sacha runa* são uma e a mesma coisa”, ativando e fazendo ver, assim, tecnologias de continuação e transformação. Embora eu não tenha visto meus amigos e amigas utilizarem a autodenominação *alli runa*, certamente utilizam a segunda, mas balizam seus efeitos: enquanto a reafirmação de serem *sacha runakuna* evoca o mundo da predação, da guerra e de delicadas diplomacias cosmopolíticas, também se configura como um modo de auto apresentação quando diante do Estado, mas essa auto apresentação não é nunca essencializada. Como veremos mais adiante e nos demais capítulos, o idioma da guerra é frequentemente matizado pelas afirmações de “lutarem pacificamente”, engendrando as múltiplas formas das ações que mencionei na introdução como sendo com/contra/além do Estado.

Voltando a paisagem do Equador-colônia, Hudelson (1987: 91-92) argumentou que a cultura Kichwa do Oriente se encontrava em um processo de expansão de suas fronteiras “tanto territoriais como culturais”. Hudelson chamou esse processo de *quichuización*, isto é, uma certa tendência dos grupos vizinhos – principalmente, jivaroanos e sapanoanos – em adotarem a linguagem e “a cultura” Kichwa. O autor afirma que a *quichuización* respondia a um tipo especial de relacionamento com os brancos que dava certas vantagens aos kichwas, considerados pelos missionários como “menos selvagens”. Além disso, após um período prolongado de interação com o mundo dos brancos, os Kichwas teriam aprendido a se relacionar com ele, tirar proveito dele (incluindo o acesso privilegiado ao comércio e mercadorias) e sofrer menos perdas do que outros grupos indígenas. Para este autor, a auto assimilação à cultura Kichwa pode ter sido uma das estratégias contra o extermínio promovido pelo mundo dos brancos, transformando-a “em

um grupo em expansão no momento em que o tamanho e a dispersão dos grupos vizinhos estava diminuindo”.

Tudo isso coloca problemas adicionais se ainda insistíssemos em pensar as dinâmicas nas quais os Runa estiveram imersos em termos de aculturação. Gow (1991) observou que povos como os Canelos Runa são frequentemente vistos como vítimas da história, prejudicados pelo contato precoce e intensivo com a sociedade europeia e com as sociedades nacionais; que suas culturas são consideradas sem coerência própria, uma vez que sofreram mudanças históricas que os distanciam da genuína cultura tradicional (seja ela qual for) anterior ao contato com os estrangeiros; ou, ainda que a cultura particular de algumas sociedades nativas amazônicas se tornam idênticas às suas vizinhas, e, em consequência, seus membros se tornam assimilados à sociedade envolvente. Contudo, não parece ser possível (e nem politicamente produtivo) definir tanto lá, no Baixo Urubamba, quanto aqui, no Bobonaza, “quem estava aculturando quem” (seriam os Kichwas pelos brancos? Ou os Sáparas e Jívaros pelos Kichwas?). Certamente os Runa não poderiam ser entendidos em termos de uma oposição entre uma cultura “tradicional” que estava sendo perdida e uma cultura “moderna” que tomara seu lugar, conforme formulou Gow. Antes, não poderiam ser entendidos nem mesmo como uma “cultura tradicional pura”, de forma que apreensões desse tipo pareciam estar fora de lugar.

Enquanto me via entre infinitos debates antropológicos sobre aculturação, etnogênese, *mansos*, *aucas* e conceitos análogos, meus interlocutores me contavam uma história ligeiramente distinta ou estavam preocupados com outros eventos: a colonização e as missões que, sem dúvida, tiveram impactos profundos na região, foi apenas *um* momento importante, mas definitivamente *não é o início nem o fim* – nem de sua origem, nem de sua história. “Nós *sempre fomos*, desde tempos imemoriais”, afirmam; dessa perspectiva, veríamos que, na verdade, não “surgiram” *com* as missões. Embora em determinadas ocasiões se considerem “misturados”, não são tampouco um simples resultado estático, síntese ou mestiçagem de um aglomerado de povos que, ao se juntarem às missões e adotarem o kichwa como língua de relação intercultural, deram origem ao povo Kichwa – um povo “cristianizado”, um povo “civilizado”, *manso*, aculturado, sujeitos passivos ao empreendimento colonial. Não é que desconsiderem os eventos e categorias que aparecem na literatura; a questão é que nem sempre o fazem da mesma forma e, mais importante, sua atenção se volta com muita frequência para outros tempos-espacos, eventos e personagens humanos e extra-humanos, aos quais volto minha atenção agora.

## Os filhos dos jaguares

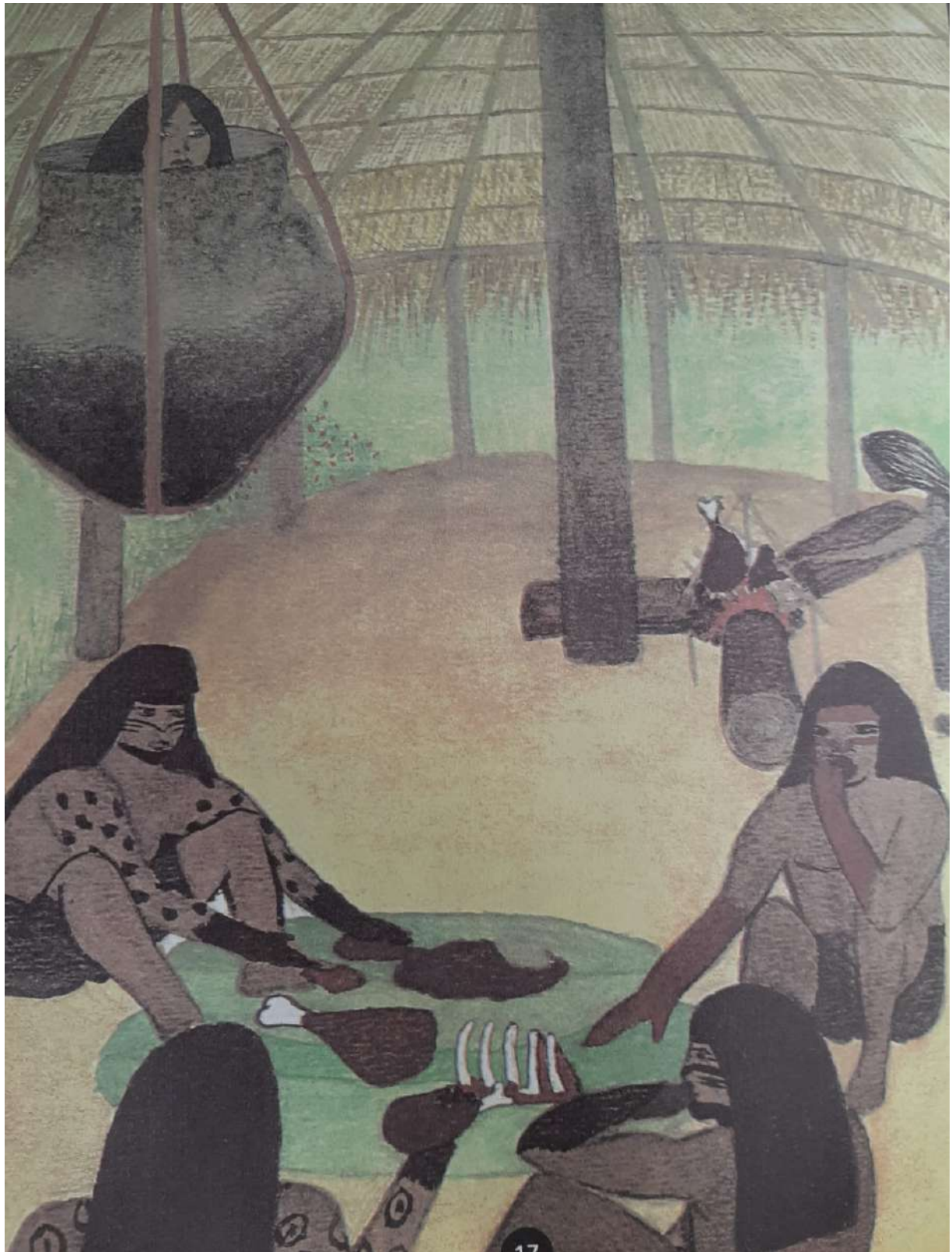


Imagem 11: ilustração de Isabelle Londot para o livro *Killa Churikuna* (Comunidad de Sarayaku, 2003: 17).

Certa noite em Sarayaku, antes de nos retirarmos para descansar, Daniel me pediu para falar mais sobre minha pesquisa; era 2018 e meu primeiro regresso à Sarayaku depois de quatro anos. Expliquei meu interesse de então em pensar “a política”, incluindo a proposta da Selva Vivente, e sua relação com agenciamentos não-humanos. Ele deu risada sobre o termo. “Não humanos? Eles *são* humanos, esse termo não faz sentido”. Daniel me disse também que aquilo que os antropólogos chamam de “mito” para ele não é mito, é verdade. “Mitos fazem parte do mundo e do tempo de agora”, me explicou. “Por isso a origem da terra, dos povos amazônicos e Kichwas, dos animais, das plantas e das estrelas está nos mitos, como vocês dizem, ou nas *leyendas* e *cuentos*, como nós chamamos, transmitidas há milênios de geração em geração”.

Conforme ele outros tantos amigos me explicariam ao longo de nossa convivência, antes do começo era *unai*<sup>54</sup>, um tempo-espço que existiu há muito tempo – para além do tempo linear – e continua a existir hoje, muito longe e também aqui. Em *unai* todas as coisas conhecidas e desconhecidas eram sencientes e humanas. Pode-se entrar em *unai* quando se sonha; quando se toma *ayahuasca* e *wanduk*<sup>55</sup>, cujos mestres de mediação são os *yachaks*; quando se desenha sobre as cerâmicas, uma atividade fundamentalmente feminina (cf. capítulo 4); quando se toma muita chicha e se toca muito tambor, como nas festas (cf. capítulo 5). Contudo, entrar em *unai* é perigoso; de forma integral, significa morrer deste mundo (Reeve, 2002; Whitten, 1985).

*Kallari Kawsay* (também *Kallari Rukuguna*), por sua vez, seria o tempo-espço do começo, tempo antigo ou inicial<sup>56</sup>. Aí ocorreram transformações tais que os seres, incluindo animais, espíritos e humanos, acabaram se tornando o que são hoje. Simultaneamente, *Kallari Kawsay* é o tempo dos antigos, antepassados, ancestrais, dos *apayayarukuguna* e *apamamarukuguna*, podendo pontuar tempos de destruição – *cauchurucuguna* (1880-1890), *alfarorucuguna* (1980), a guerra com o Peru (1941), a exploração de petróleo nos anos 1920 e 1930 (Whitten, 1985). *Unai* e *Kallari Kawsay* não são exatamente equivalentes, mas se intertecem; às vezes um é referido como sinônimo do outro, às vezes como “continuação” reversível – e, portanto, não exatamente linear. *Kunan* são os tempos presentes; *Kaya* é o futuro.

Uma das primeiras autodescrições que se conhece sobre Sarayaku é aquela sobre serem os filhos e filhas dos jaguares – uma filiação/ancestralidade estipulada, justamente, entre *Unai* e *Kallari Kawsay*. A descendência dos jaguares é evocada em muitos e distintos momentos, como nas conversas tecidas na intimidade do *ayllu* ou nos eventos com/contra/além do Estado

<sup>54</sup> Essa percepção do tempo-espço se difere daquela apresentada por Uzendoski (2010) entre os Napo Runa, para os quais *unai* começa depois da criação inicial do mundo – uma grande enchente ou dilúvio.

<sup>55</sup> Nas terras equatorianas, *wanduk* ou floripondio/*vuanto* (*Brugmansia spp.*)

<sup>56</sup> *Kallari* – começo, início; *Kawsay* – vida; *ruku* – antigo; *kuna* – plural.

(Santillana Ortiz, 2019)<sup>57</sup> – e não se trata, evidentemente, de uma questão de metáfora ou crença<sup>58</sup>. Para quem chega no território, de turismo ou vinculado ao desenvolvimento de algum projeto, o primeiro lugar que se conhece é a *Casa del Mediodía*, na praça central. Lá estão penduradas inúmeras faixas, muitas com trechos de falas de um conhecido yachak, *don Sabino Gualinga*, a respeito dos filhos dos jaguares e sua luta antipetroleira. “Os anciões dizem que os habitantes de Sarayaku são descendentes do jaguar. Os *yachaks*, antigamente, se transformavam em jaguares; os *tayak* e os ancestrais também. Nos tempos de hoje alguns *yachaks* se transformam em jaguares, mas quase já não há”, nos explicou seu Sabino ainda em 2014, quando estive pela primeira vez no território.

O *cuento*, *leyenda* ou mito<sup>59</sup> que narra como vieram a ser os filhos dos jaguares é, em Sarayaku, chamado de *Killa Churikuna*, “filhos da lua”. Eu ouvi partes dele através de Mirian e Marlon, numa noite de céu estrelado em sua casa em Sarayaku, bem como em diversos outros momentos de meu campo – incluindo, como mencionei, situações com/contra/além do Estado. O mito está publicado em um livro de mesmo nome direcionado especialmente ao público infanto-juvenil, cuja autoria é a *Comunidad de Sarayaku* (2003). Em outros povos Kichwas amazônicos, versões desse mesmo mito são nomeadas como a dos “irmãos gêmeos” (cf. Uzendoski, 2014; Uzendoski e Calapucha, 2012; Reeve, 2002; 2014); “*Jilucu*” (coruja) (Whitten, 1985; Whitten e Whitten, 2008), “*Killa Runa*” (homem-lua) (Merino Gayas, 2018), dentre outros. Outras fontes para a mitologia dos povos Kichwa amazônicos estão em Orr e Hudelson (1971); Kohn (2002; 2013); Calapucha et al (2012). Além de registros orais, aqui me apoio nas versões escritas da *Comunidad de Sarayaku* e nas de Tito Merino Gayas (2018), um importante líder do povo vizinho Pacayaku e pai de Enoc.

Nesse conjunto de mitos, e especialmente na versão dos Sarayaku Runa, a história começa com a união incestuosa entre uma irmã e um irmão. Pintado de *wituk* (*Genipa americana*) pela mulher, que queria saber quem misteriosamente lhe visitava todas as noites, a relação cai no conhecimento da família. Envergonhado por haver sido descoberto, o homem constrói, com ajuda de alguns animais ou irmãos mais novos, a depender da versão, uma almofada de algodão, onde se senta e toca sua flauta para subir ao céu. Ele convida sua esposa-irmã para lhe acompanhar,

<sup>57</sup> Ver introdução.

<sup>58</sup> Na declaração Kawsak Sacha-Selva Viviente (2018: 1) também se lê: “*El Pueblo de Sarayaku somos herederos de una historia de resistencia y de lucha por la vigencia de nuestra libertad frente a los colonizadores, invasiones y agresiones externas porque somos Sarayaku runakuna, descendientes del jaguar, habitantes de la cuenca del Bobonaza, Pastaza y Marañón. Ríos desde donde los Tayakkuna, portadores de una sabiduría milenaria, navegaron nombrando los lugares que recorrían*”.

<sup>59</sup> *Ñawparimay*, em kichwa, ou mais frequentemente *kallari kausahskakunamanta kuintashka* – conversas do/sobre o começo da vida.

mas ela, grávida de gêmeos, não consegue alcançá-lo. No mito, a mulher é descrita como lenta ou incapaz de juntar seus pertences, quase sempre relacionados à cerâmica: quando pegava um, o outro caía; quando pegava outro, a saia abaixava; ao tentar subi-la, derrubava outro, e assim por diante. Enquanto isso, o irmão/marido foi subindo em direção ao céu e logo tornou-se inalcançável, deixando-a na terra. Lá ele se transformará na lua: as manchas são, justamente, o *wituk* que sua irmã-esposa lhe colocou na face.

A mulher, sozinha, começa uma jornada para reencontrar sua família. Mas quando seus guias param de lhe ajudar (pássaros, macacos e os gêmeos ainda em seu ventre), se perde e toma o caminho dos jaguares. Com a ajuda da avó jaguar, ela tenta se esconder em uma *tinaja* suspensa no teto da casa, mas deixa escapar uma gota de saliva; assim, é descoberta e, então, devorada pelos outros jaguares. Os gêmeos, contudo, sobreviverão graças ao engano da avó-jaguar para com seus filhos e netos jaguares: enquanto eles devoram vorazmente a mulher, a avó pede que lhe deixem pelo menos as vísceras e, assim, salva os bebês. A mulher se transforma no pássaro *Jiluku* (coruja), e os gêmeos ficam na terra, cuidados pela avó-jaguar. Eles crescerão rapidamente e decidirão vingar a mãe: matam os jaguares, mas uma delas, prenha, escapa e estará decretada, então, a eterna inimizade entre humanos e jaguares. Uma série de (des)venturas dos irmãos se seguirão, dando forma ao mundo tal como é hoje. Enquanto o mais velho cria a ordem apropriada das coisas, o mais novo desobedece e des-cria, gerando caos e retorno ao contínuo. Ao longo da jornada, os irmãos se transformam momentaneamente em diferentes classes de seres vegetais e animais, mas terminam no céu, na forma de duas estrelas: Kuillur e Duciru.

Esse mito, que evoca temas clássicos encontrados num vasto conjunto de mitos ameríndios (como o incesto e a viagem ao céu de gêmeos antitéticos), nos introduz a uma série de proposições plenamente vigentes nos mundos Runa: o da boa distância (da mesma forma que os irmãos se mantêm como duas estrelas no céu, é preciso manter a boa distância entre os cônjuges, afastando-se de uniões mal vistas e perigosas – a mais radical delas, o incesto); a aversão à sovinice e ao consumo desregrado, como no caso dos jaguares; o rechaço à mulheres preguiçosas, displicentes ou muito lentas como a mulher, que não consegue alcançar *Killa* em sua ascensão ao céu. Mas mais do que apenas imaginar que os mitos são reflexos do que *não* deve ser feito no tempo atual, sigo a proposição de Beatriz Perrone-Moisés (2011: 861), quem, num diálogo com Pierre Clastres e Lévi-Strauss, propõe tomar a mitologia indígena como *filosofias políticas* propriamente ditas, dotadas de uma potência imaginativa e reflexiva, e não simplesmente como um espelho de negatividade.

Como em outras paisagens ameríndias, afirma-se aqui que a humanidade era o fundo comum da humanidade e da animalidade, e foi a perda dessa condição humana generalizada o que os tornou animais (no caso, jaguares) hoje. Mas essa perda é sempre relativa; as qualidades ou perspectivas particulares ao tempo-espaço atual podem ser sempre revertidas. Dessa maneira, transformações inaugurais como aquelas humano-animal ou humanos-seres celestiais é uma das várias formas pelas quais o problema entre humanos e “não humanos”, que permeará todo o mito, a própria ontologia Runa e “a política”, se faz entrever. Conforme pontuou Sztutman (2008: 308), os gêmeos – os primeiros Runa – impulsionam uma ideia de diferença irreduzível e propulsora de movimento: tudo o que está feito pode ser desfeito, e todo o equilíbrio não é senão pausa momentânea do desequilíbrio. Este movimento está também na base da compreensão ameríndia dos acontecimentos e, como propõe Lévi-Strauss em *História de lince* (1993), também do encontro com os brancos. E aqui eu gostaria de chamar atenção àquilo que o mito inspira para pensar as relações dos Sarayaku Runa com/contra/além do Estado, que incluem *suas* histórias sobre a colonização e as missões.

Como mencionei, a descendência dos jaguares é um fato reiteradamente mencionado por meus interlocutores em distintos contextos. Viveiros de Castro (2015) argumentou que a humanidade passada dos animais nunca é esquecida porque nunca foi totalmente dissipada: ela permanece ali como um potencial perturbador, assim como a animalidade “passada” permaneceria pulsando sob as camadas de “verniz civilizador”. Então, em mundos Runa os jaguares são efetivamente jaguares, mas tem um lado oculto que é humano. Mas quando dizem que “os jaguares são pessoas”, nos falam algo sobre o conceito de jaguar e também sobre o conceito de pessoa. Os jaguares são pessoas porque, ao mesmo tempo, a jaguaridade é uma potencialidade também das pessoas, e em particular das pessoas humanas. Há sempre a possibilidade de um retorno ao tempo do mito, o que não deixaria de revelar um projeto de transformação da história como acontecimento irreversível, do presente e de um projeto de futuro (Sztutman, 2020).

Ao invés de tomarmos o contato com o mundo cristão-missionário e a invasão colonial como conduzindo a uma crescente negação e/ou esquecimento da predação enquanto fundamento do poder xamânico e da reprodução social (cf. Fausto, 2005), poderíamos vislumbrar que, entre os Runa, não é disso que se trata – aliás, todo o contrário. Nem “milagre da conversão”, nem tenaz resistência como fundamento de uma “identidade impermeável à mudança”: *ao mesmo tempo* em que se tornaram católicos<sup>60</sup>, *ao mesmo tempo em que* integraram as missões e à elas

---

<sup>60</sup> E, hoje em dia, testemunhas de jeová, evangélicos e outras vertentes do protestantismo.



resistiram, me parece que nunca deixaram de se “jaguarificar”, de caminhar, de se mover e mover o mundo – transformá-lo perpetuamente, estar lá e cá ao mesmo tempo, ser humano e animal, ser humano e ser celestial, *sacha runa* e *alli runa*, cultivar uma política cósmica capaz de conjurar a cristalização de *uma* história, linear e definitiva. Ademais, seria tautológico dizer que o jaguar é um ser perigoso, capaz de inspirar medo e respeito (Clastres, 2012: 160). Em meditações ou eventos que envolvem os brancos, talvez essa não seja uma potencialidade de *todas* as pessoas; os não-indígenas pouco entendem dessa possibilidade de reversibilidade, enquanto os Runa a reafirmam todo o tempo – o que envia os demais para um lugar perigoso, pois passível de ser devorado.

### ***Ñukanchik rukukuna kawsana allpa, “a terra onde moravam nossos mais velhos”***

Transformações como estas aparecem também nas narrativas sobre os *Tayaks*, ou *Tayakkuna* – na tradição oral, os primeiros habitantes do que hoje é o território Sarayaku, conforme mencionei. Meus amigos e amigas contam que os *Tayak* eram sábios da selva, poderosos *yachaks-kurakas*<sup>61</sup>, *ancianos*, antigos e/ou ancestrais que tinham justamente a capacidade de se transformar em jaguares. “Uma vez que se completava o *Sasi*, dieta ou disciplina para alcançar entendimento e comunicação com o mundo da floresta viva como parte de sua formação físico-espiritual, eles se transformavam em puma”, diz uma das faixas exibidas na *Casa del Mediodía* (tradução nossa). Enquanto Whitten (1976b: 109) sugeriu que os *Tayak* são mais um povo mítico, Sirén (2004), por sua vez, afirmou que os Sarayaku Runa definitivamente usam o termo para descrever um povo histórico (“a historical people”, no original), embora não se saiba se diz respeito a um “grupo étnico” específico ou se seria apenas um termo genérico para descrever grupos que habitavam a área antes do estabelecimento da missão. No meu entendimento, os *Tayak* são ancestrais que viveram tanto nos tempos-espacos de *unai* quanto de *kallari kawsay* (e, em certo sentido, também em *kunan*); eles são *Runas*, mesmo que tenham vivido há muitos séculos atrás, inclusive antes da chegada das missões ou mesmo num outro espaço-tempo que, afinal, permanece virtualmente presente hoje.

Os Sarayaku Runa contam que os *Tayak* vieram do Peru e do Brasil por *Yakumama* – os grandes rios como Amazonas ou Marañon. Subindo-os (“de sul à norte”, como disse um *yachak*), cruzaram as encostas dos rios Pastaza, Bobonaza e Napo. Diz-se que os *Tayak* Runa “eram

---

<sup>61</sup> *Kuraka* é uma palavra geralmente traduzida como chefe ou líder tradicional (ou, ainda, pessoa principal). Ver capítulo 4.

vários”, poderosos e sábios conectados com o sol, a lua, as estrelas. Viviam de forma dispersa em quatro ou cinco montanhas (*urkukuna*) e se comunicavam com suas *misha rumi*, uma pedra “de sorte” ou de poder, bem como por sons emitidos em altíssimo volume que atravessam a selva e alcançavam outras colinas. Para proteção, os Tayak guardavam todos os animais nas grandes montanhas e árvores. Nesses tempos não havia limites no território e as “áreas sagradas” (*supayyuk sacha*) eram respeitadas<sup>62</sup>.

Enquanto viajavam, tomavam ayahuasca e iam nomeando os lugares pelos quais passavam – rios, montanhas, colinas, lagoas e saladeiros. Quando chegaram no lugar que viria a ser Sarayaku, na boca do rio Sarayaquillo (“*the cultural heartland of Sarayacu*”, segundo os Whitten, 2008: 15), tiveram uma visão: do rio Bobonaza desciam espigas de milho. Assim nomearam o lugar de *Sarayaku* – *sara*, milho; *yaku*, rio/água. Um *Tayak* também viu que Sarayaku era o centro, o povo do meio dia (*dudzillakta*); por isso os xamãs dizem que Sarayaku permanecerá vivo mesmo quando todos os demais caírem ou sucumbirem<sup>63</sup>.

Após o estabelecimento da missão de Sarayaku, muitos dos Tayak continuaram a viver na floresta, como antes. Diz-se que eles tinham longos e bonitos cabelos, eram altivos e andavam sempre com suas lanças e escudos, assim como os Jívaros (cf. Karsten, 2000: 207-208). Conforme me explicou um amigo chamado Franklin, além de sábios os Tayak também eram guerreiros, “brigavam e lutavam com sua organização contra os Shuaras” – justamente, as guerras que festas como a Uyanza fazem aparecer (cf. capítulo 5). “Eles eram *kichwas*, eram bem bravos! Tinham seu grupo de patrulha, como os likuatis e os kurakas atuais”, me explicou Franklin, então *lancero* na Uyanza. Até mesmo o nome do Conselho de Governo de Sarayaku, instituição tão importante no contexto atual, evoca os Tayak: Tayjasaruta é um acrônimo de *Tayak Yuyayta Jatachi Sarayaku Runaguna Tandanakuy* – numa das traduções, “Organização do Povo Indígena de Sarayaku para o Renascimento do Pensamento dos Tayaks” (cf. capítulo 2 e 4).

A última referência sobre os Tayak na história oral é que enquanto alguns gradativamente se estabeleceram na comunidade missionária, os demais, que permaneceram na floresta, foram virtualmente exterminados por uma devastadora epidemia de varíola. Isso provavelmente ocorreu em meados do século XIX, uma vez que os anciãos não fazem mais referências aos Tayak ao falar sobre épocas posteriores a essa (Sirén, 2004: 119). Ainda assim, me explicou um

<sup>62</sup> Vallejo (2006) acrescenta que, nos relatos orais, os Sarayaku Runa definem a área de ocupação ancestral desde Yatapi até Tawañambi pela margem do Bobonaza e desde Copataza e Kapawari na parte sul, até Conambo ao norte.

<sup>63</sup> Whitten (1985) nota que as referências ao milho, à abóbora e à batata-doce, em diversas histórias e mitos, sugerem uma “base agrícola andina” vigente provavelmente há milênios, fornecendo outras pistas para (re)pensarmos as formas das relações entre Andes e Amazônia.

amigo apelidado de Chino, “os tayaks deixaram seus conhecimentos, a cultura. Como povo kichwa de Sarayaku nós sempre praticamos essa sabedoria, sempre temos essa consciência, nunca vamos deixar a história. Os jovens de Sarayaku tem que praticar, e seguimos praticando, tanto *wanduk* quanto *ayahuasca*, o conhecimento dos avós”.

Uma outra história bastante importante para meus interlocutores é aquela que concebe a fundação de Sarayaku como o resultado bem sucedido das guerras contra os Shirapas (Shuar), que “vinham, matavam todos e raptavam as mulheres” (cf. também Chávez et al, 2005). Marlon me contaria que, em uma dessas guerras, matam o marido de uma senhora e fazem uma *tsantsa* (cabeça reduzida). Mas um filho pequeno, Santiago Gualinga, escapa – ou, havendo vivido com os Shuar, descobre que preparavam uma nova guerra e se adianta para avisar seus familiares. De toda forma, ele conhece toda a “arte dos shuaras” e, assim, “convoca todos”: Sarayaku, Pacayaku, Montalvo, que se juntam e montam um exército. Cruzam o rio Pastaza com as canoas dos próprios Shuar e chegam, assim, até Logroño, bem longe de sua terra. Foram os *yachaks* que disseram quando a guerra deveria acabar<sup>64</sup>, pois havia sido bem sucedida: os Shuars haviam sido derrotados. “Eram quatorze kurakas, líderes, que mataram os Shuaras. Tinham lanças e escudos, como aqueles dos romanos; cada escudo era de um animal – serpentes, tigres, etc. Por isso, quando chegavam diziam ‘mataram tal pássaro’, ‘mataram tal serpente’, ‘mataram o tigre’, ‘Aqui venho vivo!’. Vinham falando e dançando e as mulheres esperavam aí. Então o chefe, o líder, dizia ‘você você você você... Já não tem marido, agora tem que cortar o cabelo e não vão dançar durante seis meses, em sinal de luto’<sup>65</sup>. Então a festa [Uyanza] era assim, ou seja, disse que chegavam dançando assim [como os *lanceros*]. A dança é um signo de guerra”, me explicou meu amigo.

Da mesma maneira, Hilda me contou que os Runa viviam em constante guerra com o Shirapas/Shuars. “Eles levavam as mulheres. Um dia levaram uma mulher Kichwa e ela teve um filho shuar. Um dia mataram seu marido e ela ficou com seus quatro filhos Kichwas e o filho Shuar, criou a todos em outro povo aqui por Pastaza. Eles continuavam se matando. Ramon Simón Gualinga sobrou, convocou guerra e mataram todos os Shirapas. Esse senhor disse ‘assim tem que ser esse povo guerreiro; Sarayaku é o último a cair quando todos já tiverem caído’. Nós

---

<sup>64</sup> As guerras contra os Shuar, principalmente pelo rapto de mulheres, aparecem também no trabalho de Whitten (1976b: 305). Segundo este etnógrafo, em 1973, quando o estágio de colonização das terras indígenas da província de Pastaza já estava bastante avançado, os colonos pediram ao governador da província que intercedera para resolver conflitos. No dia marcado, o governador ficou surpreso ao encontrar não apenas as *dirigencias*, mas também todos os poderosos xamãs e os fundadores das *llaktakuna* pertencentes à comuna. Todos eles – incluindo Kichwas e Shuaras – deixaram de lado seus antagonismos e se uniram para enfrentar a ameaça externa.

<sup>65</sup> Como veremos no último capítulo, dançar com seus longos cabelos soltos como efetivamente fazem as mulheres na Uyanza é, inversamente, um signo de vida: seus esposos voltaram vivos e vitoriosos da guerra.

mulheres mantemos isso”<sup>66</sup>. Voltarei nesses eventos no capítulo 5, mas por ora gostaria de observar que, pondo fim aos confrontos entre povos e também destes com missionários, Hilda conta que Ramón Simón Gualinga fundou, no final do século XVII, justamente o povo (*llakta*) de Sarayaku (*Sarayaku Runa Llakta*).

Mas os Sarayaku Runa contam também que a *llakta* foi fundada há cerca de 200 anos, quando, após a chegada dos missionários, alguns anciãos ou *rukuguna* decidiram formar esse povoado mais concentrado. Em seguida, no início do século XX, formou-se também a *junta parroquial* de Sarayaku, o que significou sua inclusão como zona administrativa do Estado e a nomeação de autoridades como o *Teniente Político* e o Governo Paroquial. Desde então deu-se a intensificação de uma série de outros impactos da colonização, como o *boom* da borracha e a chegada massiva de colonos, conforme me explicou Marlon.

Como quer que tenha sido, os Sarayaku (2003: 80) reafirmam: “ao longo do tempo, esta tem sido a nossa nação. O território herdado de nossos ancestrais, onde governamos nossas vidas, onde nossos pais e avós batizaram e deram seus próprios nomes aos rios, montanhas, lagoas, cavernas, árvores, animais. *Ñukanchik rukukuna kawsana allpa*, onde moravam nossos mais velhos; *ñukanchik kawsana allpa*, a terra onde sempre viveremos”.

### **Tempos de guerra, tempos de esquiwa**

Entrelaçada às meditações sobre os Tayak e a figura de um Gualinga, que pôs fim as guerras e fundou a *llakta*, estão as narrativas sobre outros dois personagens: o líder, yachak e kuraka Salua, que “coordenava”, como dizem no espanhol, na região de Sarayaku e Villano, e Palate, que coordenava em Canelos. Se bem Salua e Palate são personagens históricos no nosso sentido do termo, pois viveram entre os séculos XIX e início dos XX (cf. Karsten, 2000; Pierre, 1999), também remontam a vida dos Tayak e o tempo-espaço mítico: conta-se que ambos viviam nas montanhas e se coordenavam entre si, há mais de 200 anos, “para não deixar chegar espanhóis aqui. Eram bem fortes, guerreiros e bravos, viviam sempre com a vara e uma lança nas mãos, e eram poderosos *yachaks* que se transformavam em jaguares”, me explicou Franklin.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Note-se que essa história da guerra final com os Shuars é referenciada tanto como anterior à conquista quanto como “uma história que deve ter uns 100 anos”. O que interessa aqui não é exatamente quando aconteceu, embora esse problema seja tema de especulação, mas sim o efeito ou eficácia que essas guerras ainda engendram no tempo de hoje.

<sup>67</sup> Análogo à Palate e Salua está Jumandi na região do Napo (ver Kohn, 2007; Uzendoski, 2006). Embora eu me detenha aqui em Salua e Palate, pois assim aconteceu nas conversas com meus interlocutores, outros personagens, como Atahualpa e o poderoso yachak *Pandu*, são igualmente importantes para os Sarayaku. Sobre este último, ver,

Nos relatos do padre François Pierre (1999: 141-142), Palate é descrito como cacique ou capitão do Bobonaza, “o mais valente dos homens e mais fiel dos amigos”. “Muito inteligente, uma geografia vivente”, teria conhecido “onde vive cada tribo, qual é a sua língua e quais os seus costumes; tinha sempre uma enorme vontade de ver e saber tudo”. Também conhecia cada pequeno e grande rio, incluindo o Amazonas, o Napo e o Pastaza, havendo sido encontrado inúmeras vezes descendo até Iquitos e às fronteiras do Brasil. Além da lança, o que lhe distinguia era uma gravata que usava no pescoço e um guarda-chuva que carregava nas mãos, ambos comprados em uma de suas muitas viagens ao Peru com o pó de ouro que havia recolhido em sua *shigra*<sup>68</sup> durante vários anos. Contudo, a aliança entre Palate e o padre amplamente narrada em sua crônica se deu de uma forma bastante específica: não foi Pierre que “se apresentou” a Palate, e sim ele ao padre, havendo chegado de surpresa à missão de Canelos onde seria celebrada uma missa em algum dia entre 1887-1888. Por ocasião de seu primeiro encontro com Palate, Pierre o descreveu como “orgulhoso como um pavão real, mais altivo e desdenhoso que todas as majestades da terra”. Palate se apresentou ostentando seu guarda-chuva, “mais valioso para ele do que um cetro e um diadema e um manto real e um bastão de marechal”. Levava a cabeleira trançada ‘à chinesa’ e enfeitada com penas de beija-flor, olhos pintados com linhas vermelhas, longos ‘palitos’ que furavam as orelhas e avançavam até o nariz, como formidáveis defesas de javali, e um colar de dentes de tigre (Pierre, 1999: 140-42, tradução nossa).

Haverá uma diferença entre Palate e Salua que aparece tanto na narrativa de meus amigos e amigas quanto nas crônicas de dominicanos. Nos relatos de Pierre, enquanto Palate emerge como aliado da missão de Canelos, Salua é descrito sempre como uma ameaça – um “capitão reativo”, “grande e feroz como Goliat, que manda em Villano”. Em sua crônica, encontramos relatos de que Salua havia atacado diversas vezes a missão de Canelos – uma delas, aproveitando a ausência de Palate numa saída da missa de domingo. Mas Palate certamente não era um aliado tão fiel dos dominicanos como poderia parecer; há inúmeras passagens nas quais deixa o padre esperando por dias, engana-o, aceita acordos e muda de ideia rapidamente<sup>69</sup>. Palate

---

por exemplo, Sirén (2004: 118) e curta metragem “Pandu”, realizado por jovens e crianças de Sarayaku após um *taller de cinema comunitário*.

<sup>68</sup> Bolsa feita de tecido de rede.

<sup>69</sup> Vários eventos narrados por Pierre (1999) são particularmente interessantes para pensarmos essas diferentes posições. Num deles, Pierre descreve seus esforços em explicar a Palate a presença do jesuíta Padre Pérez em Canelos, vindo de Quito. Para Pierre, “os assuntos” entre jesuítas e dominicanos se resolviam de outro modo que aquele usado entre os Canelos e os Jívaros: existia a mais estreita amizade e cumplicidade. No entanto, para Palate a presença do padre jesuíta em Canelos só podia ser o resultado de uma terrível e sangrenta batalha. Ele era um cativo de uma guerra travada em Quito entre as duas ordens religiosas e não havia modo do evento ser concebido de outra forma que não como uma guerra.

era também um poderoso guerreiro e *yachak*, que travava guerras infinitas contra os Shirapas e o conhecido Nayapi, que vivia mais ao sul (Karsten, 2000). Ainda assim, Palate aparece aqui sempre em contraposição à Salua: enquanto o primeiro emerge como uma espécie de poderoso diplomata, o segundo se faz ver como radicalmente refratário ao empreendimento missionário.



Imagem 12: gravura do Kuraka Salua, que acompanha a logo-marca de Sarayaku e aparece como marca d'água em todos os documentos expedidos pelo Conselho de Governo Tayjasaruta. Disponível em: <https://sarayaku.org/logo-fondo-sarayaku/>.<sup>70</sup>

Como em tantos outros relatos de missionários, Pierre não deixava de se impressionar com a centralidade da guerra, quase sempre relacionando-a à persistência de um “caráter jívaro” no coração dos canelenses e também dos Sarayaku. Em uma visita ao povoado, vindo de Canelos e guiado por Palate (mas somente após muitos desenganos), Pierre escreveria o seguinte:

No hay tribu cristiana en donde la inmoralidad esté más campante que en Sarayacu; aquí existe en completa libertad, marcha con la cabeza erguida y campea sin la menor vergüenza. [...] Debo decir, sinceramente, que esta tribu de Sarayacu nos causó la más

<sup>70</sup> Note-se que, segundo Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara (2019: 165), esta mesma gravura aparecia na abertura do documento *Plan Amazanga*, fruto de uma “minga intelectual” da *Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza* (OPIP) que embasava as demandas indígenas no grande levante de 1992 (ver próximo capítulo). Os autores notam que, se bem a gravura seria, na verdade, uma antiga fotografia do yachak e kuraka Salwa Santi de Sarayaku (aqui, Salua), também poderia ser considerada como uma imagem de Amazanga, ser mítico da selva (*sacha*) (ver capítulo 3), pois coincide com a descrição feita pelos Sarayaku de suas aparições.

triste impresión: la encontramos en completo desorden; la deserción del cacique y de una parte de la población, las prácticas monstruosas de las que pudimos darnos cuenta, la embriaguez y el impudor que cada día se desarrollaba a nuestra misma vista; todo esto nos oprimía el corazón y nos llenaba de tristeza (Pierre, 1999: 224).

O “cacique que deserdou” era, justamente, Salua. Seguindo a crônica, podemos encontrar também o registro da reação de Palate sobre a atuação de Salua:

- ¡Escuchadme bien, los de Sarayacu son unos perros! En lugar de atender al Padre blanco, el cacique se ha mandado a cambiar al río grande diciendo: -Que el tal Padre se vaya al diablo, yo no tengo necesidad del Padre para vivir; los jíbaros son lo mismo que los cristianos. - Escuchadme los de Sarayacu son unos perros. Han dejado que el Padre blanco durmiera sobre los cadáveres; el Padre blanco allí no ha tenido tambo, ni carne, ni pescado. Le han dejado morir de hambre y regresa enfermo a Canelos. [...] Por eso, el Padre blanco no volverá más a Sarayacu: se quedará en Canelos porque esta es la tribu del Padre blanco (Pierre, 1999: 228).

Nas narrativas de meus interlocutores, o que se enfatiza é que os *curas* (padres) submetem Palate mas não submetem Salua. “Os *curas* quiseram dominar mas não puderam em sua totalidade, porque [Salua] escapava, por exemplo, em Rotunu. Iam viver em outros rios e assim escapavam dos *curas*. Quem iria até lá evangelizar? Os *curas* não gostavam dele. O Kuraka Salua, *ele* era o mais poderoso. Não obedeciam aos *curas*, nada. Nem à imposição do exército.”, me explicou Marlon. De sua perspectiva, Canelos foi de fato o lugar onde primeiro começou a evangelização, mas há uma diferença crucial com relação às narrativas registradas nas crônicas e outros documentos: *o motivo* não era exatamente a vitoriosa entrada de missionários, mas sim a forma como cada grupo *decidiu* se relacionar com aqueles que chegaram. Por isso, enquanto para Pierre a gravata e o guarda-chuva de Palate eram objetos de prestígio exibidos em circunstâncias solenes (as missas, por exemplo), que o distinguia dos demais (como chefe, como kuraka), para Marlon era o indício de sua mal-vista *aliança*, e não exatamente submissão, com os brancos.

O poder desses objetos nas narrativas sobre região e seus povos se faz ainda hoje presente, inclusive no corpo urbano de Puyo. Marlon recorda do monumento instalado no centro da cidade onde vemos um indígena cumprimentando um homem branco, que veste calça e camisa. “Esse indígena é o Palate. Porque põe gravata e está nu? Dizem que Palate andava pelo Peru e aí havia gente *cauchera*, estavam os jesuítas, os portugueses e tudo isso... E lá conhece um pouco do castelhano, espanhol. Intercambiavam. Dizem que fazia viagens bem longas. Então o Palate é um dos primeiros que se cristianiza e chega a ser um dos propulsores do cristianismo.”



Imagem 13: entre a Rua Ceslao Martín e Avenida Atahualpa, em Puyo, monumento de Palate cumprimentando um viajante estrangeiro (março, 2018).

Nas conversas que cautelosamente escutei de meus interlocutores quanto tratavam de me explicar sua história, a recusa e insubordinação de Salua não é apenas motivo de orgulho, mas também um importante laço com esse tempo nem tão distante. Salua é descrito como o principal antepassado daqueles que pertencem a Kali Kali, um dos sete centros de Sarayaku *llakta*. Embora sua origem ainda seja motivo de especulação (seria ele “Sapara-Kichwa? Os Sáparas eram pacíficos, mas aqui eram guerreiros...”, se interrogam Marlon e Mirian), a atuação de Salua é tida como uma das fortalezas de Kali Kali, de onde alguns importantes líderes atuais seriam originários. Marlon diz que escutava de sua já falecida mãe, Beatriz Gualinga, muitas histórias sobre como os sáparas eram bravos – e, portanto, como Salua era bravo e indomável. “Se entramos por Rotunu, há umas árvores enormes de borracha, aonde tiravam os escravos. Iam aí capturá-los, mas se escondiam nas montanhas. Por isso nunca foram escravizados”. Mas Mirian, como tantas outras mulheres de Sarayaku, se questiona: “ele era Gualinga?”, ao que Marlon responde “não, era Santi”. Então ela diz: “e quem era a esposa de Salua? Não existe essa história”.



Em contraste com Palate, e apesar das partes que faltam – especialmente aquela que diz respeito às mulheres – com essas histórias gostaria apenas de sugerir a relevância da história da fundação de Sarayaku como o resultado de guerras bem sucedidas, devidamente manejada por kurakas-yachaks, que teria posto fim aos confrontos com os Shuar e conjurado a invasão ou a magnitude da invasão espanhola – muito diferente da versão de que povos como Sarayaku foram mesmo fundados pelas missões dominicanas. Embora os impactos da colonização não deixem nunca de estarem presentes, meus amigos e amigas enfatizam, ao mesmo tempo, que não foram exatamente os brancos que *se impuseram*, mas sim que se constituíram como mais um objeto de disputa, diplomacia e guerra com os quais diferentes povos lidaram de diferentes maneiras.

Um ponto importante, por ora, será observar que embora os personagens dessa(s) histórias *pareçam ser* fundamentalmente masculinos, e assim poderíamos tomar a história (aquela dos homens conquistadores, contidos pelos homens originários), outras histórias de mulheres Runa, ou de mulheres e homens Runa sobre estas, se farão ver ao longo dos demais capítulos. Mas há também um outro movimento acontecendo aqui. Como todas as demais, essa não é uma narrativa cristalizada: a distância exacerbada entre Salua e Palate pode ser matizada em outras ocasiões. Suspeito que na perspectiva dos Canelos, por exemplo, a história é outra: como aprendi ao escutar sobre a festa (*jista*) ali celebrada anualmente, ainda hoje reivindicam, com muito orgulho, serem *Palati churikuna*, filhos de Palate, e provavelmente os efeitos dessa autopercepção não passa pelo idioma da submissão à colonização. Da mesma maneira, centrando-nos apenas em Sarayaku também encontraríamos narrativas diferentes a respeito desses grandes guerreiros-xamãs, seus descendentes e suas alianças com tantos “outros Outros”<sup>71</sup>. Qualquer que tenha sido a configuração da luta contra-colonial e das novas alianças entre povos originários, o ponto é que não haverá um “chefe supremo”; ao contrário, proliferam histórias desses e outros vários e poderosos xamãs-guerreiros, que puxam e instituem grupos nunca definitivos e fechados em si<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Por exemplo, os habitantes de Sarayaku se referem a um título de terras que teria sido outorgado a um homem da comunidade por Eloy Alfaro. Como costume, quando esse homem faleceu o documento e outros itens valiosos foram enterrados junto do corpo. Assim, por muitas décadas ficariam sem a salvaguarda de seu território. Mas, em outra versão, conta-se que no tempo de Eloy Alfaro “quatro bruxos” de Pastaza, entre os quais Palate de Canelos, Melchor de Sarayaku e Alonso de Montalvo, viajaram a Quito para pedir proteção contra soldados peruanos. Desta maneira, o presidente os teria outorgado um título de terra que compreendia toda a área de Baños até Iquitos (Chávez et al, 2005: 26; cf também Sawyer, 2004). Numa outra direção, poderíamos recordar as guerras dos Canelos, em aliança com os Sarayaku e os Achuar do alto Copataza contra os Shirapas ao sul de Pastaza, realizadas após a festa que acontecia anualmente ou duas vezes por ano nas missões. Estas e outras festas faziam circular diferentes modalidades de prestígio, mas também a herança das dívidas dos assassinatos, pendentes de serem retribuídas através dos *ayllus* e unindo, assim, Canelos, Sarayaku e Achuars a partir de relações não necessariamente antagônicas (cf. capítulo 5).

<sup>72</sup> Whitten (1985:141-162) argumentou que entre os Kichwas vigorava um padrão também praticado pelos Achuar e Sapanas: aquele onde as *llaktas* eram dirigidas por um xamã. Quando reorganizada em torno de uma missão, ao

### O rastro dos nomes, ou Sarayaku como “uma pequena Nova York”

Numa outra noite em que conversávamos na cozinha antes de nos retirarmos para descansar, Mirian e Marlon começaram novamente a interrogar-se sobre “suas origens”, conforme formulam, geralmente marcada por uma “competição” para decidir quem era mais “de Sarayaku” – incluindo a comparação de seu grupo Kali Kali em relação a outros centros de Sarayaku. Nessa ocasião, o assunto surgiu para responder minhas insistentes perguntas sobre as reuniões de Tayjasaruta que haviam acontecido durante o dia na *Casa del Mediodía*, presidida por Mirian. Em suas explicações, frequentemente se referiam às “disputas políticas” ali presentes como disputas entre grupos de origem distintos, que se entrelaçam não apenas às histórias até aqui mencionadas, mas também a uma certa memória e agência dos sobrenomes.

Buscando seguir esse rastro, Mirian comentou que Cisneros, o sobrenome que recebeu pela linha paterna, não seria original porque é resultado dos batizados (católicos). Nos chamados “tempos da evangelização” e/ou na “época da borracha”, “passavam comerciantes, iam batizando”, me explicou. Foi então que deram ao seu avô o sobrenome de Cisneros, mas este era, na verdade, o sobrenome de seu padrinho – um *cura* ou sacerdote da igreja católica, me explica Marlon, que lhe dá ou lhe transfere esse sobrenome pelo batizado. Mirian me disse que “os Viteris, por exemplo, não são batizados, mas os Cisneros sim”, embora avalie que existam Cisneros efetivamente “próprios” ou “originais”, mas nativos de outra região. “Eu sou fruto dessa mescla de colonos”, prosseguiu minha amiga. “Franco (Viteri) tem razão quando diz que nós somos mescla dos seringueiros. Ou seja, não tem uma história para contar porque foram maus, são os que trataram mal as pessoas”. Em sua perspectiva, os Cisneros seriam, de toda maneira,

---

invés do papel do xamã desaparecer, seguiu com ela coexistindo e talvez tenha se tornado ainda mais preponderante na medida em que, diante da vertiginosa mortalidade, permaneceram como o principal ator capaz de realizar curas e obter vingança pela morte de seus parentes. Esse status teria convertido o xamã no melhor candidato para exercer funções de direção da família extensa e para encabeçar a organização da missão – incrementando, assim, o prestígio daqueles indivíduos capazes de realizar tarefas de intermediação com o mundo exterior. Mais recentemente, esses intermediários seriam homens jovens que conseguiram se tornar líderes de opinião dentro da comunidade como consequência de seus extensos contatos com mundos não Runa. Neste argumento, o papel contemporâneo de intermediário (às vezes, líder e/ou dirigente) aparece como paralelo ao do xamã, já que o conhecimento de outros povos e a capacidade de mudar o curso dos acontecimentos são aptidões compartilhadas por ambos. No entanto, os xamãs mais velhos se queixam de que os jovens já não estão interessados em converterem-se em xamãs, na medida em que requer uma vida inteira de preparação. Do que pude compreender com meus amigos e amigas, o poder de diplomacia dos *yachak* não foram substituídos pelos líderes, ainda que estes tenham se tornado as figuras mais aparentes nas negociações com o mundo dos brancos. Como veremos nos próximos capítulos, é apenas a partir de um amplo e profundo conhecimento de seus modos de existência, ainda que não necessariamente através da iniciação xamânica, que estes podem se projetar e se sustentar como líderes.

*mestiços*. Tratando de entender o que ela queria dizer com esse termo, escutei atentamente o restante da conversa.

Ao mesmo tempo, Mirian recordava que muitos de seus antepassados eram Achuar. “Ou jívaros”, acrescenta Marlon, mas é ferozmente corrigido por ela: “*Achuar!* E não jívaro”. Os irmãos de seu avô Cisneros, no entanto, receberam o sobrenome de Vargas – que, na perspectiva de Mirian, tampouco é um sobrenome original dos Achuar. Se para Marlon a família de Mirian chegou até Sarayaku fazendo guerras, Mirian conta que seu avô não veio matando, mas sim “curando, pois era xamã”. Seu avô era filho de uma senhora que tinha muitos filhos de diferentes homens, “era mãe solteira”, “uma senhora Achuar”. Sua primeira esposa faleceu e, então, lhe entregaram sua avó, ainda muito jovem. Esse último xamã que ficou em Sarayaku e “o avô César Vargas” seriam, então, propriamente irmãos, filhos da mesma mãe, ainda que, no final, “foram feitos assim, como qualquer pessoa, não como parentes”. De forma semelhante, Mirian se recorda de uma mulher com sobrenome Vargas que chegaria a ser “sua própria prima, mas assim, falando historicamente, porque na vida real, sobrenomes diferentes”.

Pensando seu próprio nome ou naquilo que faz, Marlon explicou que recebeu o sobrenome Santi pela linha paterna Santi e Gualinga pela materna. Por parte do pai, ele é de origem Sápara. Diferentemente de Mirian, Marlon não identifica uma origem Achuar; da parte de sua mãe, afirma ter origem Andoa, do Peru, pois “os Gualingas eram descendentes do Peru. Vieram buscando terra fértil e encontraram aqui os rios mais abundantes”. Neste momento Mirian recorda que sua avó também era descendente dos Andoas. “Ela era Malaver Gualinga. Os Malaveres também são Andoas e vieram *desde abajo*, do Peru. Com os Waorani não identificam uma origem comum, embora entendam que “há uma mescla Waorani e Kichwa pelo casamento recente: há uma senhora Waorani que vive aqui. Mas se formos ver assim os avós, os bisavós, não há conexão com os Waoranis”, me explicaram.

Quando perguntei quem eram, então, os Kichwas ou Runakuna, Marlon me respondeu que “o kichwa é uma *língua* de relação intercultural trazida pelos *curas*”. Mirian, por sua vez, disse que “aqui, falando de Kichwa, *Kichwa*... seriam os Gualingas!”, mas Marlon discordou. Ambos chegariam à conclusão de que “há uma mescla”: antes havia o idioma andoa, sapara, achuar, shuar, “quatro idiomas, pelo menos”, segundo Marlon. O kichwa teria sido trazido da região do Napo há apenas dois ou três séculos, e os *curas* forçaram todos esses grupos a falarem apenas uma língua para poder dominar através “dessa comunicação”. E Marlon conclui, categoricamente: “a origem de nosso idioma não é o kichwa, mas aqui já foi formando-se como

uma outra linguagem... o Kichwa amazônico. Aqui temos de tudo. Então não há pureza, estamos todos misturados”.

“Um dos meus avôs, o pai de minha mãe”, prosseguiu Marlon, “passou seis meses na cadeia por insultar o *teniente político* que ia ser seu genro”. Neste momento, Mirian diz alarmada: “era meu avô! Meu bisavô, não era? Que tinha uma cara muito vermelha!”. Marlon diz que sim, e complementa: “dizem que o avô dela era muito mau. Dizem que era um dos seringueiros. Que veio roubando um banco e foi direto ao Peru investir o dinheiro lá na indústria da borracha, uns seringueiros que eram escravistas. Tem problemas com eles, escapa da morte e vem se assentar aqui. Como ele falava espanhol e era um senhor branco, colocam ele de *teniente político*”. Então, “no tempo em que o álcool era proibido, ele trafica. Ou seja, ele mandava gente daqui levar álcool para Baños, só para ele tomar! Mas aqui as pessoas não tomavam álcool, só chicha”. Marlon recorda que uma grande *minga* foi realizada para garimpar ouro e pagar por sua liberdade. Então, dizem que de fato o casamento acontece. “E aí”, continua Marlon, “fazem uma trégua, uma paz. Em Shiwakucha esse *teniente político* pôde dominar, mas não na parte de Kali Kali; nunca dominou os de Kali Kali. Então sempre eram contra o *teniente*, nunca chegaram a ter paz nem dar passagem ao *teniente*. E desde então já somos nós”.

Mas não era só a família de Mirian que “chegou a ser mestiça”. De maneira algo paradoxal, ambos me explicam que Viteri era o nome de um italiano que se casou com uma colombiana e foram para lá por causa da borracha, mas escravizaram muitas pessoas. Por outro lado, avaliam que os Viteri foram os que sempre lideraram as lutas do povo. Marlon conta que houve um tempo em que eram acusados de comunistas, “e que o comunismo era o demônio, que tinha rabo. Mas quem lhes colocou essa ideia? Os católicos, os *curas*, porque justamente era o auge do comunismo em Cuba. Então, na geração dos Viteris do pai de Mirian começam a estudar e conhecem o que era a revolução cubana, nicaraguense e tudo isso”. “Com o estudo”, me disse, “eles implementam as primeiras organizações aqui”.

Além dos Viteri, eles contam que também aprenderam com os Shuar – aqueles contra quem anteriormente travavam guerras intermináveis. “Os salesianos lhes evangelizaram. Mas eles se prepararam na primeira federação que criam, e começam a falar de autonomia e tudo isso. Logo diriam que não necessitavam dos *curas*, que se autodefiniam como povo Shuar, Federação Interprovincial Shuar do Equador. Eu me lembro, quando era criança eles vinham aqui, alguns já são falecidos. Me lembro de uns líderes que vinham falar aqui fortíssimo! Diziam ‘virão nos dominar, vão nos tirar a terra, temos que nos preparar! E assim aprendemos. Aqui os missionários

não influenciaram tanto porque os jovens começaram a estudar e vieram com outra ideia: ‘temos que nos organizar...’. Claro, se não aqui estaria cheio de protestantes”.

Marlon e Mirian prosseguem me explicando sua teoria. “Essa fusão fez com que, dinamicamente, houvesse uma convivência de muitas raças. Aqui, se formos ver, existimos Andoas, Achuaras, Shuaras, Shiwiar, *hispanos*... Como se diz? Colonos, mestiços. Cinco ou seis, pelo menos. Somos sangue misturado”. Para Marlon, “essa mescla conjuga muitas ideias, se mesclam conceitos e os melhores nascem aqui, como o *Sumak Kawsay* [*Buen Vivir*]. Aqui nasce a revolução, mas a verdadeira, que os outros povos não puderam fazer. Então essa é uma pequena Nova York. Temos de tudo. Nova York é uma cidade de todos”.

### **As (in)devidas misturas**

Os Kichwas amazônicos certamente apresentam um paradoxo para a Antropologia. Todos realçavam, ao falarem comigo, que as histórias foram aprendidas com os mais velhos. Foram eles quem lhes ensinaram que os Sarayaku Runa são originários dos guerreiros e sábios Tayak, de kurakas reativos como Salua e também dos jaguares. Todos enfatizam serem “*netamente kichwa*”, “*puro kichwa*”, *runapura* (os que falam kichwa entre si) e, assim, *sacha runa* – gente da selva. Ao mesmo tempo, dizem serem “misturados” aos Jívaros, Saparos, Shiwiar, Andoas e colonos, mas colocam-se em oposição aos *auca* – Jívaros e, mais contemporaneamente, Waoranis, embora não os tenha visto utilizando o termo “civilizado” nem “*alli runa*”. De toda forma, não vão ao bosque sem botas, usam roupas e comem devidamente – com moderação, de forma que o alimento possa sempre ser compartilhado entre mais pessoas. Como Runakuna, aliás, preferem os alimentos verdadeiros (mandioca, chicha, carne de caça ou peixe) ao invés das comidas da cidade. Nas lutas com/contra/além do Estado, reiteram a virtualidade da violência e da guerra, podendo tornar-se jaguares e travar confrontos deliberados como era, enfim, no período colonial e das missões. Ao mesmo tempo, também reiteram que são pacíficos e suprimem diferenças entre si e outros povos indígenas enquanto mantém a diferenciação destes com brancos e mestiços.

Em muitos momentos, a perspectiva historiográfica que narra a derrota desses povos diante da violência da intrusão colonial é deslocada pelas narrativas que reafirmam a “pacificação” e o “devido lugar” do próprio ocidente/modernidade (Albert e Ramos, 2000), seus vírus, micróbios e instituições moralizantes. Sem desconsiderar os efeitos catastróficos, penso que nos convidam a ir além de um debate estéril entre a subordinação vs. rejeição à colonização (Kesse, 2017) e a imaginar a história como o resultado de guerras bem sucedidas – afinal, eles

seguem aqui, vivos “e de pé”, como o povo do meio dia que são. Transversal às várias narrativas está a inoperância de uma única origem e história, da fixidez do ser, do tempo e dos acontecimentos a partir de uma gramática teleológica e linear que distingue um tempo real e um tempo imaginário. Aqui me parece que os tempos-espacos se entrecem, vão e voltam, estão juntos lá e cá, às vezes ao mesmo tempo; os personagens são humanos, mas podem transformar-se em jaguares; são guerreiros e bravos, mas também negociam e dialogam.

Paradoxalmente, é o próprio uso que fazem da autoidentificação Kichwa ou Runa o que os revelaria como “aculturados”. Da mesma maneira, a percepção de serem “de sangue misturado” os excluiria da categoria antropológica de “culturas nativas amazônicas puras”, o que poderia nos isentar da necessidade de analisar o que dizem e fazem (Gow, 1991:198). No início supus que considerações como as de serem misturados e “menos *auca*” que outros povos vizinhos poderia ser, de fato, resultado do papel que os Canelos Runa desempenharam durante a colonização, largamente enfatizado na literatura histórica. Contudo, considerações como estas não explicavam aquele suposto caráter “*manso*” nem estavam condizentes com suas narrativas e práticas. Todo o contrário: apenas contribuíam para enfatizar sua fortaleza enquanto *sacha runakuna*, um povo propriamente amazônico. Não há etnogênese porque “*eles sempre foram*”, mas não há tampouco qualquer ideia de “pureza” que pudesse haver sido perdida em algum momento da história. Com efeito, ao invés de buscarem estabelecer uma origem única, predominam as narrativas sobre a heterogeneidade de seus habitantes, seu multilinguismo (virtual ou atual) e valores apenas aparentemente contraditórios, sem que haja uma síntese final. Se escutamos atentamente essas narrativas, poderíamos seguir insistindo que os Kichwas “não existiam”? Poderíamos seguir narrando as histórias da colonização como o vértice crucial das complexas formações socioculturais da Alta Amazônia pós-colombiana, incluindo aquela dos Kichwas como cristianizados, pacificados e domesticados?

Trouxe o sangue no título deste capítulo para evocar as imagens das guerras bem sucedidas contra os brancos; contra os jaguares ou *como jaguares*; a memória daqueles que padeceram; a complexa inflexão sobre serem de sangue misturado, como formulam Mirian e Marlon; ou, ainda, enunciados como o de uma *apamama*, que disse certa vez, em defesa das florestas, que os rios são como as veias por onde corre o sangue da Terra. Enquanto um idioma produtivo entre os Sarayaku Runa, não se trata, contudo, de uma substância biológica com caracteres de descendência e hereditariedade (os sobrenomes, aliás, parecem assumir prioridade nesse processo). A imprecisão é proposital. Organizadas ao redor dessa substância, imagino as narrativas inspirando a ideia de contramestiçagem, no sentido formulado Goldman (2015: 654),

justamente porque sugerem um movimento onde, por um lado, não se recusa a mistura em nome de uma pureza qualquer e, por outro, a mistura não redundava em algo homogêneo – abrindo-se sempre para um elemento de indeterminação. Em certo sentido poderia combinar-se com a noção de etnogênese, mas parece diferir-se num ponto fundamental: as forças estão sempre em coexistência e não podem ser dispostas segundo um esquema histórico linear que iria da unificação à desagregação ou desta para a primeira (Goldman, 2015: 644). Analogamente, ao invés de colar muito rapidamente a mencionada “mistura” com definições de “mestiçagem”, “hibridismo” ou “multiculturalidade”, me parece que ela mais bem reflete algo que *pode ser e pode não ser ao mesmo tempo*, o que por sua vez me faz desacelerar: tal como o *ch'ixi*, conceito aymara apresentado por Silvia Rivera Cusicanqui (2018), combina mundos indígenas e seus múltiplos opostos sem nunca os fundir. Seria, conforme sua descrição, como a cor cinza, que é branco, mas não é branco ao mesmo tempo; é branco e seu oposto, negro. Em outras palavras, as muitas histórias sobre história e origem parecem conjurar o processo mesmo de totalização: evitam a captura do ponto de vista por um só sujeito, aparelho ou narrativa, fazendo diferir e multiplicar as perspectivas. Essa multiplicidade parece ser a própria fortaleza da luta política dos Runa de Sarayaku, como mencionou Marlon ao localizar o *Sumak Kawsay* enquanto um conceito que emerge *apenas* a partir dessa heterogeneidade. Certamente também adiciona um comentário político ao debate nacional sobre mestiçagem, sobre o qual me debrucei em outra ocasião (cf. Santos, 2015).

Como mencionei, a minha narrativa dessas meditações sobre história e origem certamente é parcial e incompleta. Neste momento optei apenas por ficar com aquelas que meus interlocutores reiteradamente compartilharam comigo, imaginando-as como importantes vetores de deslocamento às histórias cristalizadas que tomam por atalho conceitos como aculturação ou etnogênese. Faltaria, por exemplo, investigar essas e outras histórias junto de uma atenção mais detida ao parentesco Runa, às formas de cotidianamente fazerem-se parentes (Gow, 1991), ainda hoje foco de acalorados debates (cf. Whitten, 1985; Whitten e Whitten, 2008; Reeve, 2002; Guzmán, 1997)<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Em linhas gerais, o debate se vincula à três dinâmicas em torno das quais os Runa organizam suas vidas, definem quem é parente de quem e, assim, pensam sua história e origem: *ayllu* (família extensa), *llakta* (a unidade residencial) e o compadrio (amizade ritual). Como no caso de Canelos analisado por Guzmán (1997) e Reeve no Curaray (2002), em Sarayaku uma pessoa se considera parte tanto do *ayllu* do seu pai e da sua mãe, mas esta não parece ser uma unidade constante ou um “clã máximo” como sustentou Whitten (1976b); em outras palavras, as pessoas não consideram todos os Runa de Pastaza como membros de um só *ayllu*. Dessa maneira, *ayllu* parece designar mais grupos locais limitados “fundados” por um homem e uma mulher (*apayaya* e *apamama*, *rukuguna*), ainda que dispersos em mais de uma *llakta*. Ao mesmo tempo, a rede de parentesco poderá se expandir e se transformar através de relações posteriormente criadas ou mantidas ao longo da vida, como nos casos de compadrio, adoção e criação, além do casamento. Neste último, são incluídas também as pessoas denominadas *masha* e *kachun* (afins masculinos

Faltaria também investigar significados e agenciamentos do sangue com respeito a gênero, conhecimento e cosmologia, cujas análises tiveram um papel fundamental em redirecionar os rumos etnologia amazonista (i.e.: Belaunde, 2006; [2005]2008). Embora eu me aproxime, especialmente no capítulo 4, de algumas instâncias em que poderíamos entrever o poder do sangue de dizer algo sobre relações de gênero, aqui enveredei por outros caminhos – talvez porque tive pouco acesso às reflexões e práticas relacionadas ao seu fluxo e controle, como a menstruação<sup>74</sup>. Neste mesmo sentido, talvez faltaria investigar também sobre outros personagens e acontecimentos dessas histórias, em alguns casos povoadas majoritariamente por figuras masculinas, como se questiona Mirian – levando em conta, contudo, o distanciamento de suposições teóricas que colocavam as mulheres de antemão ao lado dos perdedores no jogo de prestígio contra os homens (Belaunde, 2006: 206; Overing, 1986).

Em outras palavras, aqui busquei me aqui na forma pela qual concebem a si mesmos, em suas relações com outros povos e grupos, e de como isso parece constituir não apenas sua história, mas também uma certa “política” que se desenrola em múltiplos planos e elege priorizar, neste momento preciso e a partir de nossa condição de interlocução, outras questões para além do gênero – operação esta que aparecerá modificada nas demais histórias, como veremos nos demais capítulos. Conforme recorda Gow (1991), Joanna Overing (1981: 161) já havia afirmado que, na base das diferentes estruturas sociais das terras baixas sul-americanas, está uma única filosofia social: “o universo existe, a vida existe, a sociedade existe apenas à medida que há contato e mistura adequada entre coisas diferentes”. “É somente por meio desse processo que as pessoas conseguem imaginar a continuação da vida”, reafirma Gow (1991: 209).

Taylor (2008) argumentou que uma das diferenças no sistema era que os Jívaros, em comparação com os Canelos Runa, não jogam com a capacidade de gerenciar e produzir a interculturalidade. Mas se as narrativas da etnogênese Kichwa culminam na emergência de um

---

e femininos), mas haverá uma diferenciação entre *ayllu* e *kikin ayllu* (próprio, verdadeiro, aquele que coincide de maneira mais apropriada ao ego) (Guzmán, 1997: 82-87). De uma outra perspectiva, o *ayllu* também aparece, em teorias indígenas equatorianas e bolivianas, vinculado a práticas de (re)construção de autonomias e do bem viver andinas e amazônicas, lidas por autores como Raul Prada como práticas contra o Estado (cf. Schavelzon, 2015).

<sup>74</sup> O que não significa, evidentemente, que não estivessem em pleno funcionamento. Etnografias como as de Guzmán (1997), Mezzenzana (2015) e Uzendoski (2010), respectivamente com os Runa de Canelos, Pastaza e do Napo, apresentaram importantes análises com respeito ao poder do sangue. Diante das histórias que trago neste e nos demais capítulos, se, como propôs Belaunde (2006), “o sangrar é uma prerrogativa feminina” conectada “a lembrança incorporada nas mulheres sobre o incesto primordial entre Lua e sua irmã, que fundamenta a memória e o parentesco humanos”; e se, ao mesmo tempo, “o conhecimento do sangramento não é conferido unicamente às mulheres, já que os homens também nascem do sangue vertido por elas e podem também sangrar e causar sangramento a si mesmos e a outros”, provavelmente aqui também o fluxo do sangue seja concebido como uma relação, “já que transporta conhecimentos e une, ao mesmo tempo em que diferencia, homens e mulheres” (pps. 205; 226).



povo fundamentalmente híbrido, cristianizado e, assim, inexistente anteriormente, é apenas uma versão de uma história, o que contam meus interlocutores não é, por sua vez, apenas uma “versão alternativa” ou a parte não contada da história. Talvez pudéssemos dizer que os Runa são uma das várias comunidades voltadas para o exterior, constantemente controlando a irrupção de lideranças totais e definitivas, se expandindo por meio de processos de mistura e busca por novas diferenças (Gow, 1991) – uma (outra) possível expressão da ideia presente na filosofia política de muitos povos ameríndios de que todo poder vem de fora (Perrone-Moisés, 2011, Viveiros de Castro, 2002a).

Mais do que apenas indicar um modo histórico de se relacionar com o outro – um forasteiro, um povo inimigo, os *mishu* (brancos.) – me parece indicar uma forma apropriada de ação cosmopolítica, onde guerra e diplomacia, aproximação e esquiva (cf. Kesse, 2017)<sup>75</sup>, ancestralidade e projetos de presente-futuro instituem a (in)devida medida das misturas. Foi assim que, ao buscar perseguir a política, me voltei ao que pensei ser sua história mas cheguei novamente a política – uma forma de conversar, fazer e desfazer coletivos, resistir e instituir outros possíveis, como sugeri na introdução. Seguindo Antonio Bispo dos Santos (2015), importante ativista e pensador quilombola brasileiro, poderíamos imaginar essas ações com a advertência de que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (p. 89)<sup>76</sup> – uma (outra) maneira, talvez, de mover-se no espaço-relação entre polos, sem jamais fixar-se num deles (Perrone-Moisés, 2011).

---

<sup>75</sup> Na formulação de Kesse (2017), os movimentos efetuados pela xondaria Guaraní Mbyá, como a esquiva, ensejam modos políticos de conduzir a incorporação do exterior, transformando posições e relações de poder.

<sup>76</sup> Em seu livro “Colonização, Quilombos – Modos e Significações” (2015), Bispo contrasta os princípios que organizam dois modos de existência por ele nomeados de confluência e transfluência. Em sua formulação, “a confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas”. Transfluência, por sua vez, seria “a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta” (p. 89). Enquanto dois modos de existências diferentes mas mutuamente atravessados, “é a partir dessas leis que se geram os grandes debates entre a realidade e a aparência, ou seja, entre o que é orgânico e o que é sintético” (p. 89). De minha perspectiva, a formulação de Bispo – que certamente mereceria uma atenção mais aprofundada – nos trás a possibilidade de pensar encontros onde a mistura (se entendi bem, uma certa “identidade”) não é condição para a junção e, por isso mesmo, se conecta a contínuos movimentos contra-coloniais.

## CAPÍTULO 2 – PETRÓLEO: SERPENTEAR AS RUÍNAS, ORGANIZAR AS RESISTÊNCIAS



Imagem 14: barreiras de plástico delimitando áreas poluídas por petróleo na região norte da Amazônia equatoriana. Autoria: Nicola Ókin Frioli (2018). Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/16/album/1518794160\\_674120.html#foto\\_gal\\_6/](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/16/album/1518794160_674120.html#foto_gal_6/)

### Oriente petroleiro

Montezuma, o tlatoani mexica que governava a capital do México-Tenochtitlán em 1519, no momento da chegada dos conquistadores de Hernán Cortés, é uma das figuras que mais desperta curiosidade e questionamentos no panorama do mundo Nahua pré-hispânico (Mazzetto, 2015). Particularmente controversa é a suposta hospitalidade com que recebeu os invasores, não raro associada a indecisão, inércia e submissão política – o que teria contribuído para a queda do império asteca. Mas há um ponto desta história que sempre me chamou atenção: nos relatos pós-invasão, encontramos que a hesitação de Montezuma estava, na verdade, baseada na possibilidade de Cortés ser o deus Quetzalcóatl. Enrique Dussel (1993: 125-126) propõe imaginarmos o que o acontecimento significava. Se fosse Quetzalcóatl, ele deveria renunciar; se não, poderia arriscar sua sorte, mas só depois de ter certeza de que não se tratava da primeira possibilidade. “Com clara estratégia”, diz Dussel, Montezuma decide deixar em seu lugar

Quetzalcóatl-Cortês, mas o desenrolar dos acontecimentos mudaria os rumos de sua reflexão. Cortês não toma o poder e o imperador asteca chega, então, à conclusão contrária. Com efeito, seu equívoco em não considerar os espanhóis como meros seres humanos contribuiu para que a destruição do mundo tal como conhecido até então acontecesse, mas foi esse mesmo equívoco – propriamente ontológico – que, séculos mais tarde, nos faria ver outras histórias, outras possibilidades de ação, porque pautadas em outros pressupostos<sup>77</sup> – especialmente, naqueles do corpus mítico mesoamericano (Graulich, 1994).

Ailton Krenak (2019)<sup>78</sup>, para quem o fim do mundo também começou com a invasão das Américas, diz que quando os europeus chegaram ao que viria a ser conhecido como Brasil foram admitidos como mais um na diferença – os inúmeros povos que há milênios aqui viviam, trocavam, guerreavam, etc., inclusive com os Quéchuas, Aymaras, com outros povos andinos, com o império de Tawantinsuyo. Durante muito mais do que 100 anos, Krenak nos ensina que o que os indígenas fizeram foi *acolher e socorrer* brancos flagelados, doentes e famélicos chegando nas praias atlânticas. “Querer configurar isso como uma conquista nos termos de uma guerra de conquista como as que aconteceram no México, no Peru e em outras regiões seria ignorar a extensão dessa costa atlântica”, diz Krenak. Da perspectiva que aqui nos colocamos, essa é uma das muitas histórias não contadas que, como nos ensina esse notável pensador, desloca radicalmente o mito de origem do Brasil: aquele da descoberta com as caravelas, a missa em Monte Pascoal. Caberia a nós entender que não houve um tal evento fundador e que os europeus só sobreviveram porque foram efetivamente *recebidos* pelos que aqui viviam.

Talvez não seja coincidência que essas alter-histórias tenham vindo à minha memória quando Medardo, um amigo de Sarayaku, me contou sobre um dos inúmeros encontros do povo com empresas petroleiras. Quando tivemos essa conversa em 2018, ele era professor de uma das escolas de Sarayaku, mas antes, por volta de 1989, havia sido presidente de Tayjaruta. Sua experiência foi particularmente complicada pois foi justamente esse o período em que, segundo ele e outros tantos interlocutores, Sarayaku se viu em uma situação limite que tinha o petróleo como protagonista. Medardo me contou que chegaram ao território “funcionários da petroleira” perguntando pelo líder da comunidade. Ele diz que ia chamá-lo – “*ya le voy a llamar, ya le voy*

---

<sup>77</sup> Na mesma lógica de pensamento, poderíamos lembrar a elaboração de Viveiros de Castro (2002: 368) a respeito da “anedota” ocorrida nas Antilhas, recontada por Lévi-Strauss em *Raça e História* ([1952]1987: 4): enquanto os espanhóis indagavam se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos afogavam os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação. Ao contrário dos espanhóis, o etnocentrismo ameríndio duvidava da natureza *dos corpos* de outras almas – seriam eles humanos ou deuses/extra-humanos/outros-que-eles?

<sup>78</sup> No capítulo “As Guerras da Conquista” da série documental “Guerras do Brasil.doc” (2019), dirigida por Luiz Bolognesi.

*a llamar!*”, mas ele nunca vinha pois, afinal, era ele mesmo – quem, no entanto, não revelava sua posição. Medardo convida os funcionários a ficarem, tomarem chicha, desfrutarem da comida e da vida na floresta. Em uma palavra, eu diria que Medardo se esquivava, produz um engano, e por uma razão muito pragmática: ele precisava de tempo para pensar – e pensar com muitas outras pessoas. Os petroleiros certamente não eram “deuses” como poderiam ser os espanhóis para Montezuma. Tampouco eram como “a turma” de europeus que, famélica e fragilizada, desembarcou no Brasil – embora fossem vulneráveis, pois certamente não sobreviveriam nem conseguiriam sair dali sozinhos. Da perspectiva de Medardo, sabia-se que eles traziam consigo uma destruição em potencial, um mau-encontro, mas de que se tratava exatamente ainda merecia uma reflexão. Enquanto a imprensa dizia que os funcionários estavam sequestrados, Medardo conta que por cerca de quinze dias eles foram acolhidos, bem alimentados e bem tratados. Para os Sarayaku, esta era uma questão que só se resolveria com muita conversa – *tandanakuy*, em Assembleia. Contudo, depois de entendido os termos do encontro, a conversa seria interrompida e a esquivada de Medardo seria transformada numa resistência frontal, aberta e deliberada.

Na genealogia que os Sarayaku Runa constroem, os ecos do petróleo já eram sentidos desde pelo menos os anos 1920, quando se dá o início das atividades sísmicas entre o rio Bobonaza e Curaray pela *Leonard Exploration Company*, subsidiária da *Standard Oil*, bem como a chegada da *Anglo-Saxon Petroleum Company* e da *Royal Dutch Shell*, esta última em 1937 (Vallejo e Duhalde, 2016: 216; Fontaine, 2004: 8). As petroleiras foram cruciais para a “integração” da Amazônia equatoriana ao restante do país: com o auxílio de missões religiosas e dos destacamentos militares instalados junto aos campos petrolíferos, este é o momento em que o Estado inicia um vigoroso projeto de controle e ocupação da região (Ortiz-T, 2004: 19; Melo et al, 2002)<sup>79</sup>. Com as empresas, foram construídos o primeiro aeroporto e a primeira estrada asfaltada para o Oriente, que uniu Ambato, Baños e Mera e chegou a Puyo em 1947 (Whitten, 1976b: 238; Fontaine, 2004: 5). Ao longo deste processo, Pastaza e outras províncias amazônicas passaram a ser o destino de muitos colonos, trabalhadores da serra andina, militares, europeus e estado-unidenses – algo que, do ponto de vista dos povos originários, foi se configurando como uma violenta onda de despojo (Fontaine, 2004; Whitten, 1976b). Por outro lado, a rodovia facilitou o movimento na direção contrária: no caso dos Sarayaku, se até então precisavam viajar cerca de 65 km por rio e a pé para chegar apenas até Puyo, mover-se às terras altas andinas agora

---

<sup>79</sup> Na Província de Pastaza, o impacto se combinou com os efeitos de outras empresas estrangeiras que desenvolveram, no mesmo período, a cultura industrial do chá e da cana-de-açúcar, bem como com a influência dos missionários na redução dos grupos refratários às petroleiras – em particular, o ILV (*Instituto Lingüístico de Verano*), que chegou com a Shell e ficou na região até ser expulso em 1981 (Fontaine, 2007: 298).

poderia levar apenas algumas horas em vez de dias ou semanas (Sirén, 2004: 129). A presença da Shell em território amazônico daria origem simultaneamente à cidade Shell (hoje conhecida como *La Shell* ou Shell-Mera), fundada inicialmente como uma base para os trabalhos da empresa no sopé oriental dos Andes equatorianos, a cerca de 150 km de Quito e 9 km de Puyo. Hoje a Shell é uma cidade muito maior do que era, quase tão grande quanto Puyo; o aeroporto pertence ao exército equatoriano e é de onde saem os voos das várias empresas de aviação (inclusive a AeroSarayaku)<sup>80</sup> para as comunidades no interior da floresta amazônica.

Como vimos no capítulo 1, desde o início da colonização a Amazônia equatoriana, chamada de “*el Oriente*”, tem sido tratada como uma zona de extração (Sirén, 2004: 24; Bunker, 1985). Desde o século XVI exploradores europeus esperavam se deparar com o *El Dorado*; apesar de nunca haver sido encontrado, a exploração de ouro aconteceu e continua até hoje (Taylor 1989: 24). Do final dos anos 1800 até 1920, o *boom* da borracha – impulsionado em grande parte pelos comerciantes peruanos e brasileiros e conectado a uma cadeia de *commodities* que chegava a Londres e Nova York – veio e se foi, com grandes consequências para o Oriente e pouco ou nenhum controle do governo equatoriano (Hebdon, 2021: 55), em parte por conta da evasão, fuga e rebelião indígena que atuaram com forças descentralizadoras (Muratorio, 1998). Deve-se notar que a persistência desse sistema de extração, pelo menos até as primeiras décadas do século XX, ocorreu *apesar* das políticas que emanavam da capital e não *por causa delas*, já que o Estado equatoriano – havendo delegado a administração das províncias amazônicas às missões – não tinha controle efetivo sobre essa parte do país (Muratorio, 1998; Vallejo 2006). Na prática, a colonização só avançaria quando o Estado se aliou à indústria do petróleo, o que permitiu a construção das estradas, outras infraestruturas voltadas à colonização e relações de trabalho menos severas quando comparadas aos regimes de servidão e escravidão precedentes (Muratorio, 1998; Melo et al, 2002).

Como notou Hebdon (2021: 55), a expressão *el Oriente*, utilizada para se referir às terras baixas no Equador, nos fala algo sobre o valor historicamente atribuído à Amazônia. De forma semelhante ao que o autor palestino Edward Said (2007) chamou de *orientalismo* – a forma como o conhecimento europeu sobre o Oriente Médio e sobre o Islã produziram “o Oriente” – foi da perspectiva das elites brancas da costa do Pacífico e dos Andes que a Amazônia foi nomeada, pensada e historiografada como as terras mais “ao leste”, “o Oriente”. No contexto isso tem pouca relação com uma distância física, já que a Amazônia começa a menos de 200 km da capital Quito.

---

<sup>80</sup> Empresa comunitária de aviação que Sarayaku abriu após receber indenização do Estado equatoriano pelo julgamento na CIDH, como veremos mais adiante.

“No final do século XVIII”, observou o historiador Ayala Mora (2003: 206), “o Oriente era um território distante quase sem ligação administrativa com o Estado, habitado por povos indígenas que não tinham se submetido, no qual poucas pessoas se aventuraram. Taylor (1989: 17-18) afirmou que, “de todos os países sul-americanos, o Equador é talvez o que mais teve problemas de incorporação, inclusive ideologicamente, de seu espaço amazônico”. As ondas de mudanças que emergiam das cidades consideradas como os centros político-econômicos chegavam ao Oriente com atraso e de forma bastante atenuada: até então, “a encosta oriental equatoriana constituía uma espécie de ‘segundo oceano’, governado por movimentos ainda desconhecidos”.

De outro lado, movimentações externas, principalmente as de países vizinhos, afetava a região amazônica mais rapidamente do que aquelas de Quito ou Guayaquil (Taylor, 1989: 18). O conflito com o Peru em 1941 aglutinou de forma muito particular a ambivalência do Oriente como um mundo à parte, fosse em termos de carência e distância, fosse como potencial fonte de riquezas<sup>81</sup>. Segundo Galarza-Zavala (1972), antigas rivalidades entre os dois países foram alimentadas justamente pela perspectiva de encontrar petróleo na área fronteira, deflagrando o conflito armado. *Don Sabino Gualinga*, um notável *yachak* do povo com quem conversaremos mais adiante, também afirmou esta correlação numa conversa que tivemos ainda em 2014: “já em 1940, 1941, brigamos com o Peru. Pelo petróleo e pela borracha”. O Equador perderia a guerra e mais de 200.000 quilômetros quadrados da Amazônia para o Peru, além de muitas plantas medicinais para diarreia, vômito e sangue, como nos explicou *don Sabino*. Embora questionada pelo Equador durante mais de meio século, uma nova fronteira seria estabelecida entre os dois países no ponto onde o rio Bobonaza encontra o Pastaza – o que, por consequência, resultaria numa maior presença do Estado para controlar o que restava<sup>82</sup>.

Sirén (2004: 131) relata que, no início do conflito, enquanto muitos fugiram para suas *purinas* as tropas que passavam por Sarayaku a caminho da linha de frente recrutaram alguns jovens como carregadores, e pelo menos um homem de Sarayaku foi morto na guerra. O número de militares em Sarayaku aumentou de cerca de cinco para quarenta; postos militares também foram instalados em Pakayaku e Montalvo e objetos de origem peruana foram confiscados<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> O presidente Galo Plaza (1948 a 1952) chegou a afirmar que “*el Oriente es un mito*”, após o inicial fracasso na busca por petróleo na região (ver Abya Yala, 2003).

<sup>82</sup> Somente em 1998, após mais duas guerras (1981 e 1995) e quase sessenta anos de militarização que a disputa foi formalmente resolvida e a fronteira fechada.

<sup>83</sup> Sirén (2004: 129) relata que isto deu origem a uma série de rebeliões em Sarayaku. Numa delas, um homem chamado César Santi caminhou ao redor da praça de forma refratária, usando um chapéu peruano. Quando ele tentou fugir da represália do *teniente político*, foi atingido por um tiro no braço. O povo então iniciou um motim, retiraram a bandeira equatoriana (e, segundo alguns, a queimaram) e saquearam uma loja montada por um comerciante mestiço. Três *varayuks* foram presos na cidade de Ambato, e suas famílias tiveram que garimpar ouro por um longo

Após a guerra e a redefinição da fronteira, as antigas rotas comerciais foram cortadas: a escassez de sal, curare e plantas, como nos conta *don Sabino*, redirecionou as antigas rotas das viagens ao Peru às terras altas andinas. Foi justamente no meio do conflito com o Peru que a Shell perfurou os primeiros poços exploratórios de petróleo em Pastaza e, após a guerra, chegou a Sarayaku para iniciar a prospecção sísmica, retirando-se no final da década de 1940<sup>84</sup>.

Em 1964, enquanto o Equador era governado por uma junta militar acontece a promulgação da primeira lei de reforma agrária (*Ley de Reforma Agraria y Colonización*), que simultaneamente criou também o *Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización* (IERAC) (cf. Sawyer, 2004; Melo et al, 2009). Se por um lado a *Ley* aboliu o sistema de servidão conhecido como *huasipungo*, expropriou algumas *haciendas* e terras da igreja nos Andes, por outro – e esse era seu objetivo principal – abriu um novo caminho para a colonização das terras baixas: para responder à crescente pressão populacional e econômica na serra, efetivou a colonização e não exatamente a redistribuição. A maior parte aconteceu no Oriente (4.500.000 hectares) e na província de Pastaza (1.800.000 hectares) (Sawyer, 2004: 44).

Como resultado, milhares de colonos moveram-se para a Amazônia e se estabeleceram em espaços que, de acordo com a *Ley de Tierras Baldías y Colonización*, também de 1964, eram vazias e inabitadas, patrimônio do Estado e passíveis então de serem entregues como propriedade privada. Daniel me explicou que as terras e concessões outorgadas pelo governo, em aliança com missionários de diferentes vertentes, inaugurava um agressivo processo de ocupação e despojo dos territórios indígenas<sup>85</sup>. Embora o Oriente tivesse sido concebido como uma região marginal e de difícil acesso do ponto de vista do Estado, diante da guerra com o Peru e os conflitos econômicos-agrírios nas terras altas do Equador a colonização da Amazônia, com *não-amazônicos*, tornou-se crucial não apenas para alcançar um status internacional de exportador de recursos primários, mas também para a consolidação de um Estado-nação no sentido forte do termo (Sawyer, 2004). Dessa perspectiva, os povos originários do Oriente eram incômodos obstáculos ao desenvolvimento da nação (Whitten 1985; Reeve 2002: 196-198).

---

tempo para pagar pela sua libertação – o que me lembra a história de Marlon e Mirian relatada no capítulo anterior. Na sequência, a base militar de Sarayaku seria, enfim, fechada.

<sup>84</sup> A *Leonard Exploration*, por sua vez, voltaria ao Equador em 1957 após a saída da Shell, mas deixaria definitivamente o país em 1968 quando o governo equatoriano rescindiu a concessão por quebra de contrato (García-Torres, 2017: 40).

<sup>85</sup> Em Sarayaku, representantes da igreja recomendavam que os Runa aceitassem a oferta do governo: parcelas de 50 hectares por família e a cessão de suas terras de um dos lados do rio Bobonaza para colonos. Os Runa, contudo, entendiam que esta divisão era no mínimo injusta e visualizavam que as áreas intersticiais entre as parcelas tituladas pelo IERAC poderiam se configurar como canais para outras futuras intervenções e divisão da comunidade (Sirén 2004: 134–36).

Veja-se que havia um pressuposto implícito ao entendimento da Amazônia como “terras vazias” que dizia respeito não apenas ao ocultamento dos povos que efetivamente ali viviam, mas também a compreensão de seus territórios como *não cultivados* e economicamente improdutivos. Com efeito, para manter a posse da terra era necessário demonstrar sua “produtividade”: da perspectiva do IERAC, os lotes tinham que ser mantidos desmatados, produzindo safras comerciais tributáveis ou gado por cerca de cinco anos (Fontaine, 2004). Esta, por sua vez, estava baseada num outro pressuposto: aquele de que povos indígenas da Amazônia seriam caçadores e coletores que não praticam a agricultura ou qualquer outro tipo de manejo da floresta. No entanto, hoje sabemos que todos os grupos amazônicos, no Equador e alhures, são habilidosos especialistas em agricultura itinerante e outros variados tipos de manejo e cultivo agroflorestal<sup>86</sup>. Enquanto um modo de existência ilegível do ponto de vista do Estado, muitas das terras consideradas “vazias” (*baldías*) eram, na verdade, locais de moradia e cultivo antigos ou recentes (Hebdon, 2021). Como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, estudos da ecologia histórica vem demonstrando que a Amazônia, há milhares de anos, foi e segue sendo *cultivada* a partir de técnicas como a agricultura de coivara. A vasta e sofisticada floresta Amazônica não é simplesmente “natural”, mas também “cultural” fruto de complexas interações entre distintas espécies de seres (Balée 2013, 1993; Neves e Heckenberger, 2019; Carneiro da Cunha, 2019).

\*

Embora as empresas de petróleo tenham chegado ao Oriente já nos anos 1920, seria apenas nas décadas de 1960 e 1970 que a realidade do Equador seria radicalmente transformada pelo que ficou conhecido como “boom econômico” ou, mais propriamente, “boom petrolero”. Em 1964, a mesma junta militar assinou um contrato que mudaria definitivamente (e abruptamente) a história do país, especialmente da Amazônia. O Estado concedeu quase um milhão e meio de hectares na região norte do Oriente, nas províncias de Napo, Orellana e Sucumbíos, para a exploração e aproveitamento de hidrocarbonetos em favor do consórcio Texaco-Gulf – o que constituiria o começo da exploração e extração de petróleo em ampla escala (Vallejo, 2006; Melo et al, 2009)<sup>87</sup>. Sawyer (2004: 44) relata que, usando tecnologias e

---

<sup>86</sup> Nos planos de governo até 2021, embora se faça referência à agricultura familiar e camponesa não se menciona as *chakras* (ver Senplades 2013; Senplades, 2017). Apenas no nível local algum investimento em termos de política pública foi voltado ao cultivo de roçado (i.e. Gobierno Autónomo Descentralizado de Napo, 2017; Chapalbay et al, 2020).

<sup>87</sup> Povos e comunidades do norte amazônico ficaram em um relativo resguardo da indústria petrolera até os anos 1960, quando também acontece a construção da estrada entre Puyo e Tena. Ao contrário, as comunidades mais ao



equipamentos há tempos antiquadas e ilegais nos Estados Unidos, durante mais de 20 anos a empresa exploraria reservas consideráveis de petróleo, construiria centenas de quilômetros de redes sísmicas, poços de petróleo e infraestrutura para a exploração, produção e escoamento (estações de bombeamento, refinaria, dutos, estradas, sistemas de disposição de resíduos, etc.). Algumas famílias de Sarayaku migraram para a área, atraídas por relatos de abundância de terras férteis, caça e peixes, bem como do trabalho assalariado nas petroleiras. Nos anos 1970, outras trinta concessões foram outorgadas a outras empresas petroleiras, abarcando uma área de mais de 10 milhões de hectares em toda a região amazônica equatoriana. Embora o *boom* da exploração petroleira se concentrasse na região norte, a busca de reservas na província de Pastaza continuou a avançar. Em 1973, a *Western Exploration*, subcontratista da *Anglo Ecuadorian Ltd*, realizou sísmica na área de Curaray, Bobonaza e Arajuno, abrangendo o território Sarayaku. Nos dois anos seguintes, a empresa perfurou vários poços na província de Pastaza que se mostraram não rentáveis (Fontaine, 2004; 2007).

Com a descoberta de grandes reservas no norte da Amazônia, a região foi definitivamente incorporada em projetos estatais mais amplos para transformá-la na fonte do “ouro negro” do país (Sawyer, 2004; Hebdon, 2021). A colonização do Oriente se acelerou em um ritmo sem precedentes: à medida que a atividade petroleira se expandia, a rede rodoviária (especialmente para conectar as principais cidades, Quito na serra e Guayaquil na costa, esta última o principal porto exportador) também foi rapidamente ampliada – não apenas porque a construção de estradas estava vinculada aos campos de petróleo, mas também porque as exportações de petróleo finalmente forneceram o recurso que o governo precisava para colonizar a Amazônia (Sirén, 2004). Em 1973, ainda sob o regime militar, o Equador entrou para a Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP) e a empresa nacional CEPE (*Corporación Estatal de Petróleos del Ecuador*) tornou-se a principal acionista da concessão da Texaco (Fontaine, 2004; 2007). Até então um pequeno país agrário, o Equador fora lançado no mundo industrial como um país exportador de petróleo, cuja renda passaria a representar aproximadamente 50% do orçamento do Estado (Sawyer, 2004)<sup>88</sup>.

---

sul se viram diante do avanço da colonização desde a década de 1930, com a Shell, o aeroporto e a estrada entre Ambato e Mera – mas ainda numa escala mais modesta se comparado ao que aconteceria na Amazônia norte (Fontaine, 2007).

<sup>88</sup> O primeiro barril chegou a “desfilar” pelas ruas de Quito em um dia de comemoração: desta perspectiva, a Amazônia deveria ser, metafórica e literalmente, *plantada* com petróleo (Hebdon, 2021). A entrada massiva de trabalhadores, estradas, maquinária e infraestrutura também formaram o que ficaria conhecido como as “cidades do petróleo” – Lago Agrio, Shushufindi e Coca, nas províncias de Sucumbíos e Orellana.

Além de construir infraestrutura, o governo militar usou as receitas do petróleo para financiar incentivos fiscais, oferecer crédito, subsidiar energia, combustível e políticas públicas. Quando as receitas não cobriam os custos, usava-se a futura produção de petróleo como alavanca para obter crédito internacional – uma prática que perdura até os dias de hoje. Especialmente, os subsídios estatais a todos os combustíveis fósseis, inaugurados em 1978, teriam uma importância política de longa duração. Com ampla popularidade, se ramificaram em praticamente todos os aspectos da vida de uma pessoa equatoriana, desde avião, ônibus, táxi e automóveis privados até eletricidade, aquecimento, alimentos e muitos outros. Como veremos mais adiante neste capítulo, num movimento aparentemente paradoxal, inúmeros protestos, alguns inclusive liderados por movimentos indígenas, recusaram todas as tentativas anteriores de alguns governos em eliminá-los (Hebdon, 2021: 61).

O adensamento da colonização petroleira evidenciou tensões que se acumulavam há muito nas relações não-amazônicas e amazônicas no Equador. O direito à terra era, já então, uma das questões mais importantes para o movimento indígena que ia se fazendo ver por todo o país: enquanto nos Andes lutava-se pela efetiva redistribuição, os amazônicos lutavam contra a perda para os colonos e empresas. Foi também o início da crítica à lógica ilimitada do desenvolvimento imbricada à indústria do petróleo, sobretudo em Pastaza, onde a colonização petroleira ainda acontecia num ritmo mais lento do que em Napo e Sucumbíos. Não por coincidência, foi neste mesmo período que os Shuar da Amazônia sul-equatoriana formaram uma das primeiras federações indígenas do Equador, a *Federación Interprovincial de Centros Shuar Achuar* (FICSHA), com o apoio de padres salesianos vinculados à teologia da libertação (ver Rubenstein, 2001). Ao longo dos anos 1970, a federação tornou-se um modelo de organização para muitos povos indígenas das terras altas e baixas e também para Sarayaku, como vimos no capítulo anterior: foi dela que viria a primeira proposta de autonomia subseqüentemente impulsionada pelas organizações indígenas de caráter regional e nacional. Em Pastaza, a luta pela legalização das terras desembocaria na criação da primeira organização provincial que reunia todos os povos e nacionalidades indígenas, a *Federación de Centros Indígenas del Pastaza* (FECIP), que logo passaria a ser chamada de *Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza* (OPIP) – da qual muitas pessoas de Sarayaku participaram ativamente desde seu início (cf. Sirén, 2004: 134; Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara, 2019; Vallejo, 2006; Ortiz-T, 2021)<sup>89</sup>. Este processo

---

<sup>89</sup> Veja-se, por exemplo, o relato que Ortiz-T (2021: 28) traz a respeito da criação da OPIP, onde podemos vislumbrar não apenas alguns personagens recorrentes nesta história, como o yachak *don* Sabino Gualinga e própria cerveja de mandioca, mas também as idas e vindas que envolvem a criação de organizações como esta: “Sobre el origen de la organización kichwa de Pastaza, don Benjamín Gualinga de Sarayaku cuenta que: ‘con el finado Raúl (Viteri)

organizativo, contudo, não foi pacífico ou inteiramente consensual: a acelerada colonização implicou mudanças abruptas nas socialidades e territorialidades amazônicas, bem como fez emergir conflitos no interior das organizações que diziam respeito aos diferentes posicionamentos em relação ao extrativismo petrolífero<sup>90</sup>.

Foi neste mesmo período (especificamente em 1976-77) que Sarayaku fundou sua primeira organização comunitária, então chamada de *Centro Alama Sarayaku (Asociación de Centros de Sarayaku)*, identificada pela sigla CAS. Oficialmente registrada em 1978 por meio de um estatuto no *Ministerio de Bienestar Social*, o CAS é tido como um momento importante para a luta coletiva do povo: a legalização jurídica de “uma luta milenar” ajudaria a “levar adiante o processo de defesa territorial” e de titulação das terras pelo IERAC, como se afirma no site de Sarayaku (ver também Gualinga, 2005). Embora tenha sido criada principalmente para conter a colonização, a organização foi se constituindo como um fórum para lidar com assuntos e conflitos internos, lutar por melhores oportunidades de educação e saúde e discutir a situação de Sarayaku em relação ao Estado (Sirén, 2004)<sup>91</sup>. Isso implicou um novo período na vida do povo, sobretudo porque esse era “um sistema novo, tipo sindicalista”, como explica José Gualinga (2005), ou “uma organização política de corte ocidental”, como me explicaria Mirian. A diferença era que, “se antes só haviam os *kurakas*” – as chamadas “autoridades tradicionais” (ver capítulo 1 e 4), nessa nova organização foram incorporadas outras formas de liderança, como as posições de presidente, vice-presidente, secretário, etc. Na década de 1980, também se tornaria costume que Sarayaku elegeisse um candidato a *teniente político* por voto e que o governador então nomeasse formalmente *esse* candidato (Sirén, 2004).

---

andábamos conversando en una chichada, y dijimos que era necesario organizarnos. El pidió mi opinión sobre esa idea, tomando en cuenta que yo había observado experiencias de ese tipo en la Costa. Yo manifesté que la idea era buena. De ahí transmitimos esa idea al compa Sabino (Gualinga), quien también había visto experiencias en la Costa. Él opinó que nos organizáramos en una cooperativa. Otros consideraron que no era una idea muy positiva para nosotros. Hubo un poco de confusión al inicio”.

<sup>90</sup> Além das nacionalidades indígenas, muitas das quais iriam alcançar um estatuto jurídico nos anos 2000 após a dissolução da OPIP, as federações e confederações foram e são o principal corpo político para visibilizar e defender proposições indígenas. São estruturadas em três esferas: nacional (especialmente, a CONAIE), regional e local. Da segunda fazem parte confederações como a amazônica CONFENIAE, a ECUARUNARI e a CONAICE. As confederações são organizações chamadas “de quarto grau”, enquanto as federações são organizações de “terceiro grau”. A comunidade, comuna, centro e/ou ayllu é a organização de primeiro grau; quando se agrupam em uma associação ou organização, conformam aquelas de “segundo grau”. A OPIP, uma organização local-provincial, historicamente reuniu seis nacionalidades indígenas da província de Pastaza – Kichwa, Sapara, Shuar, Achuar, Shiwiari e Waorani – embora com o tempo tenha se tornado uma organização exclusivamente Kichwa. Hoje a OPIP é conhecida como Coordenadora Kichwa de Pastaza – Pakkiru. (cf. Fontaine, 2004; López, 2003; Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara, 2019).

<sup>91</sup> Na década de 1970 algumas pessoas se mudaram de Kali Kali e Sarayakillu para o Centro a fim de colocar seus filhos na escola, mas na década de 1980 as ações da OPIP ajudaram a criar escolas em cada centro – o que fez com algumas famílias retornassem. Neste período também Chontayaku, anteriormente uma área de *purina*, tornou-se uma “aldeia” com sua própria escola (Sirén, 2004).

Do ponto de vista dos Sarayaku, os anos 1970-1980 foram marcados também pelo paulatino conhecimento sobre a devastação que a operação da Texaco já havia deixado no norte amazônico. Hoje sabemos detalhes desse que foi considerado um dos crimes ambientais mais graves de toda a história: por mais de vinte anos e ao longo de mais de 450 mil hectares de florestas amazônicas, a Chevron-Texaco<sup>92</sup> foi responsável por perfurar e operar 356 poços de petróleo e pelo menos 1.000 piscinas, algumas abertas clandestinamente, onde milhares de litros de resíduos como óleo, água de formação e lodo tóxico foram despejados. Além de deixar quilômetros de redes sísmicas, os consórcios também foram responsáveis por centenas de derramamentos de resíduos de petróleo altamente tóxicos. Deslocamentos, contaminação e doenças graves, muitas delas desconhecidas, perduram por décadas – de geração em geração. Povos Siona, Siekopai, Ai’Cofán, Kichwas, Waoranis, colonos, terras, territórios e mundos se viram radicalmente afetados e modificados. Dois povos, os Tetetes e os Sansahuaris, foram extintos (cf. Unión de Afectados y Afectadas por las Operaciones de Texaco-Udapt, 2022; Cepek, 2018; Melo et al, 2009; López et al, 2013).

Se por um lado muitos dos Sarayaku Runa e de outros povos da Amazônia centro-sul migraram para trabalhar nas petroleiras, o paulatino conhecimento sobre o que acontecia mais ao norte foram cruciais para que, não sem conflitos, fossem criando intensos e duradouros “esforços político-organizativos”, como dizem, a partir de suas comunidades ou de suas organizações, federações e confederações, para melhor confrontar a crescente colonização e conter o desenvolvimento da exploração de petróleo no seu território – o que culminaria numa política radicalmente anti-extrativista nesta porção sul, nas províncias de Pastaza e Morona Santiago, muito diferente daquelas mais ao norte, que já estavam irremediavelmente na etapa petroleira. Enquanto no norte o problema do petróleo era (e é) certamente percebido como um crime e uma tragédia à qual deveria ser feita justiça e reparação, mas cuja continuação era inevitável e imprevisível (cf. Cepek, 2018), em Pastaza a OPIP assumia protagonismo ao denunciar nacional e internacionalmente a violência, a exploração e a devastação que as petroleiras produziam nos territórios amazônicos. Líderes e membros das comunidades, alguns com parentes no norte amazônico e outros que trabalharam diretamente para a Texaco, entendiam que a destruição logo

---

<sup>92</sup> “‘Texaco’ (*Texas Petroleum Company*) era o nome da entidade corporativa, mas sua estrutura real era, no entanto, mais complexa. No Equador, a Texaco trabalhou em um consórcio com a Gulf Oil até 1977. Em 1974, a empresa estatal de petróleo do Equador, cujo nome original era *Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana* (CEPE), obteve 25 por cento de participação no consórcio. Em 1977, a estatal passou a ser sócia-majoritária. Em 1989, a companhia estatal mudou novamente seu nome para Petroecuador. Em 1990, a Texaco transferiu a função de operadora para a Petroecuador e deixou o país em 1992. Em 2001, a Texaco se fundiu com a Chevron. Por um breve período, a empresa foi chamada de ChevronTexaco. Agora, é simplesmente Chevron. Em 2007, a estatal mudou novamente o nome para Petroamazonas (Cepek, 2018: 11; Udapt, 2022).

iria chegar em seus territórios; auto-organização era o caminho mais seguro, e daí que a primeira ideia da OPIP foi de assegurar o título legal de seus territórios (Sawyer, 2004).

Mas veja-se que, desde o início, esta luta foi formulada não apenas em termos anti-extrativistas e defesa do território, como também a partir de um amplo e paulatino entendimento sobre as cumplicidades do Estado nacional-colonial com o neoliberalismo, que foi se consolidando no Equador a partir dos anos 1980 já com governos democraticamente eleitos. Aumentar as exportações (especialmente de petróleo), abrir a economia para o investimento e comércio externo e reduzir o papel do Estado se tornariam prioridades dos governos de turno. Esse é, inclusive, um dos principais argumentos de Sawyer (2004). Em sua rica etnografia de marchas, manifestações, ocupações e negociações, ela acompanha justamente o surgimento deste movimento indígena altamente organizado (em especial, a OPIP), suas lutas contra uma empresa de petróleo dos EUA (particularmente a ARCO) e as múltiplas manobras e discursos que a multinacional e o Estado equatoriano usaram para conter a oposição indígena. Sawyer atenta para a crescente sofisticação da política indígena à medida em que subvertiam uma lógica neoliberal transnacional ao mesmo tempo em que reescreviam narrativas de pertencimento nacional. Para ela, as reformas neoliberais no Equador levariam a uma crise de governança, responsabilidade e representação, que teriam como efeito imprevisto, do ponto de vista do Estado, o *impulsionamento* do movimento indígena, que se tornaria um dos mais fortes em toda a América Latina.

### **Sobre *bloques* e maus-encontros**

Se reduzir o tamanho do Estado e privatizar empresas públicas eram algumas das premissas das políticas neoliberais, no Oriente o Estado teria, ao contrário, um papel bastante forte. Entre 1983 e 1995, foram realizadas pelo menos oito *rondas* (rodadas) de licitações internacionais de *bloques* (blocos) petrolíferos para a exploração de hidrocarbonetos, de forma a atrair empresas transnacionais e ampliar o mapa de tal atividade no Equador – um corredor de penetração da indústria no sentido centro-sul, chegando definitivamente às províncias de Pastaza e Morona Santiago. Do ponto de vista do Estado, *bloques*, em espanhol, são um conjunto de linhas retas, ângulos de 90 graus e números que instauram a existência de espaços ou hectares mutuamente excludentes – bloque n. X, bloque n. Y, e assim por diante. Às vezes um *bloque* se sobrepõe a mais de uma província, e a combinação de vários *bloques* conforma um mapa da atividade petrolífera – um mapa que o Estado cria para si e, então, licita. Se ainda hoje o trabalho de cartografar as sobreposições entre os *bloques* petrolíferos e os territórios indígenas é

fundamentalmente um trabalho militante, uma vez que o Estado deliberadamente dificulta o acesso à informação, “imagine na década de 1980, 1990”, me contou Marlon: sem mapas por satélites, GPS, internet, *wifi* ou Google Earth, desfazer o mapa de *bloques* petrolíferos para refazê-lo da perspectiva dos territórios indígenas e suas complexas formas de ocupação – às quais se sobrepunha? – era uma árdua tarefa.

Os anos 1987-1989 – quando Medardo era presidente – são narrados por meus amigos como particularmente decisivos, pois é quando acontece a concessão do *bloque* 10, pela 5ª *ronda*, através de um contrato de prestação de serviços entre a CEPE e um consórcio formado pelas empresas ARCO Oriente (*Atlantic Richfield Co*) e AGIP Oil (*Azienda Generale Italiana Petroli*). O *bloque* 10 era uma área de 200.000 hectares incluída inteiramente na província de Pastaza, entre os rios Curaray e Pastaza, que se sobrepunha aos territórios das nacionalidades Kichwa (incluindo a parte norte do território de Sarayaku), Waorani e Sapara (Fontaine, 2007: 434). Com sua concessão, a operadora iniciaria a atividade sísmica (a fase exploratória) dentro do território de Sarayaku, sobretudo na bacia do rio Rutunu, – o lugar *do Kawsak Sacha* ou *o próprio Kawsak Sacha*, como veremos no próximo capítulo. A entrada da operadora foi vista pelos Runa efetivamente como uma *invasão*: a sísmica foi iniciada, mas logo seria suspensa por conta da recusa de Sarayaku e também das organizações das quais fazia parte, especialmente a OPIP. Contudo, essa posição não era unânime; em outros casos, comunidades como Muritikucha adotavam uma posição favorável às petrolíferas (cf. Ortiz-T, 2004: 62; Sirén, 2004: 135)<sup>93</sup>. Com a concessão do *bloque* 10, me contou Franco, “percebemos que se não asseguramos o território não podemos nos defender contra as companhias petrolíferas. Tivemos que usar nosso próprio direito de defesa, mobilizações e pressão, incluindo a paralisação das atividades” – embora sempre em condições desiguais, “porque juridicamente o Estado tinha tudo submetido e a personalidade jurídica não permitia os alcances que este povo exigia”, como explica José Gualinga (2005).

Em 1989, executivos da ARCO e representantes do Estado (CEPE, Petroecuador, IERAC e, naquele então, a *Dirección Nacional de Hidrocarburos* - DNH) chegaram à Sarayaku por

---

<sup>93</sup> Além deste, Sarayaku já havia enfrentado um outro conflito, que gerou a fissão de uma parte da comunidade e a criação do povo Jatun Molino, uma espécie de território-ilha dentro do território de Sarayaku, a cerca de 20 km descendo o Bobonaza – onde alguns habitantes tinham suas purinas. Os missionários da *North American Protestant* tiveram um papel importante neste processo; fomentaram, por exemplo, a criação da AIEPRA (*Asociación de Indígenas Evangelistas de la Región Amazónica*), uma organização de comunidades indígenas protestantes em Pastaza que se opunha à OPIP e passaria a ser defendida pelos habitantes de Murikutucha e Jatun Molino. Sobre esse processo, conferir, por exemplo, Sirén (2004), bem como o depoimento de Leonardo Viteri, ex-dirigente da Confénia e então funcionário do Instituto Amazanga, em Ortiz (2004: 27).

avião, sem prévio aviso, para negociar as atividades das empresas no território. Sob a insistência das lideranças Runa, a comissão ficou em Sarayaku por cerca de duas semanas para tratar exaustivamente das questões em jogo – sobretudo, a *suspensão* das atividades sísmicas nos territórios das comunidades da Associação Sarayaku e na bacia do Bobonaza até que as terras reivindicadas fossem outorgadas pelo governo. Foi esse o período em que Medardo era presidente, e foi essa permanência que o Estado e os representantes da empresa chamaram de “sequestro”. Moradores bloquearam a única pista de pouso e insistiram que os funcionários poderiam voltar se desejassem caminhar três dias – sem, portanto, tecnicamente detê-los. Enquanto os funcionários estiveram em Sarayaku, foi negociado e assinado um conjunto de princípios para discussão posterior, que veio a ser conhecido como *Acuerdos de Sarayaku* (Whitten et al, 2003; Sirén, 2004; Ortiz-T, 2004; Sawyer, 2004; Fontaine, 2007). O documento foi negociado em Assembleia, com a presença de representantes de diversas outras organizações indígenas – como a OPIP, CONFENIAE, FCUNAE e FOIN<sup>94</sup>. Com este *Acuerdo*, o então governo de Rodrigo Borja concordava em ceder títulos de propriedade coletiva de todos os territórios indígenas em Pastaza, fazer uma avaliação dos danos ambientais causados pela atividade exploratória, cessar a colonização agrária e as atividades petroleiras e indenizar as comunidades afetadas. Contudo, rapidamente reverteu sua posição: o governo alegou que o acordo foi assinado sob pressão e chantagem e que por isso não era válido (Chávez et al, 2005: 29-30).

A reunião que Sawyer (2004) descreve, logo na abertura de seu livro, entre um executivo da ARCO, o então Ministro das Minas e Energia e líderes da OPIP em 1993 é bastante ilustrativa do que se seguiria. A OPIP rechaçava a exploração e acusava a empresa de deliberadamente enfraquecer e dividir os povos e suas organizações. De fato, aproveitando-se de fissuras e interesses pessoais existentes no interior do movimento indígena, a ARCO havia patrocinado a formação de organizações indígenas pró-petroleiras, como a *Directiva Intercomunitaria Independiente de Pastaza* (DICIP), posteriormente renomeada de *Asociación de Desarrollo Indígena de la Región Amazónica* (ASODIRA). Na referida reunião, enquanto o agente da ARCO insistia que as opiniões divergentes eram parte da “democracia em pleno movimento”, para os líderes da OPIP era simplesmente os efeitos de um “neoliberalismo delirante”, como formula a autora. Contra a imagética dos *bloques* e suas linhas retas, líderes de Sarayaku e da OPIP insistiam que a ARCO atuava fomentando a divisão e rechaçavam o argumento de que os efeitos

---

<sup>94</sup> As duas últimas da província de Napo: FCUNAE – *Federación de Comunas Unión de Nativos de Amazonía Ecuatoriana*; FOIN – *Federación de Organizaciones Indígenas del Napo*.

das operações seriam contidos e reduzidos a pequenas áreas: da perspectiva dos povos, o território de Pastaza era um único conjunto, uma “unidade indivisa” que não correspondia às linhas das licitações ou do IERAC. O conhecimento sobre os crimes da Texaco já estava consolidado, e outros tantos se faziam ver, concretamente, em seus próprios territórios.

***Allpamanda, Kawsaymanda, Jatarishun!***<sup>95</sup>

Em abril de 1992, centenas de mulheres, homens, crianças, jovens, anciões e yachaks saíram da sede da CONFENIAE, na *Unión Base* (Comuna San Jacinto del Pindo), próximo a Puyo, e iniciaram uma emblemática caminhada de cerca de 230 quilômetros em direção à capital – mais especificamente, ao palácio presidencial Carondelet, no centro de Quito. Após décadas de negociações frustradas com o Estado e o IERAC, a marcha reivindicava a legalização e o controle autônomo *do território ancestral* (e não mais *da terra*) – aproximadamente 2 milhões de hectares ou 70% da província de Pastaza. Também demandava uma reforma constitucional, que incluía a declaração do Estado como multicultural e plurinacional e, então, a garantia do território às *nacionalidades* (e não *etnias*) indígenas Kichwa, Shiwiar e Achuar (Sawyer, 2004: 27; 48). Inspirada por mulheres anciãs que recordavam as inúmeras marchas de seus ancestrais até Quito<sup>96</sup> (incluindo Palate), a *caminata* – chamada “*Allpamanda, Kawsaymanda, Jatarishun!*” – foi uma ação detalhadamente organizada pela OPIP, com coordenação de Tito Merino Gayas, em articulação com a CONFENIAE, com a CONAIE e organizações ambientalistas que atuavam em defesa dos direitos indígenas (Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara, 2019)<sup>97</sup>. Veja-se que a

<sup>95</sup> *¡Por el territorio, por la vida, levátemonos!* (Pela terra/território, pela vida, levantemo-nos!).

<sup>96</sup> Sawyer (2004: 41-42) descreve uma importante conversa com duas interlocutoras, Clara e sua mãe, de Sarayaku, quando estavam em Quito em 1992. Essa não era a primeira vez que os Runa foram caminhando de Pastaza até Quito: “o Cacique Palati (um notável guerreiro e xamã) marchou até Quito antes de nós nascermos. E ele conseguiu o título das terras em Pastaza”, contaram. “Com isso [a marcha de 1992], queremos repetir o sucesso de Palati e conseguir a posse legal de nossas terras ancestrais, toda a terra até a fronteira com o Peru”, disse a mãe de Clara. De acordo com a tradição local, os títulos que Palati obteve na virada do século foram enterrados com ele e, como não era possível “provar”, o Estado os negava. Sawyer recorda também que em 1947 indígenas de Pastaza já haviam caminhado até Quito e conseguido a titulação de duas áreas próximas a Puyo, a Comuna San Jacinto e a Comuna de Canelos. Sobre a memória desta caminhada de Palati, ver também Sarayaku (2003: 81). No caso da marcha de 1992, em Sarayaku é comum escutar que foi a mãe de Marlon, Beatriz Gualinga, quem propôs, durante uma Assembleia, a realização desta marcha (cf. também García-Torres, 2017: 76).

<sup>97</sup> Veja-se que 1992 é um ano em que questões ambientais ganhavam proeminência não apenas em Pastaza, mas em todo o mundo: o engajamento mútuo entre organizações indígenas e ambientalistas foi central para expandir o apoio internacional, econômico e político um pouco antes de 1992, em 1992 e também posteriormente. Com efeito, proposições e ações de ONGs, da academia, de intelectuais não indígenas e outras organizações tanto informaram quanto foram informadas por aquelas das comunidades e organizações indígenas no Equador. Por exemplo, o influente livro de Judith Kimerling, *Amazon Crude*, que havia sido publicado um ano antes da marcha de 1992, marcou um ponto de inflexão não apenas para o processo coletivo de 30.000 indígenas e colonos contra a Chevron-Texaco, mas também para um entendimento comum a respeito das destruições decorrentes do extrativismo petrolífero (Fontaine, 2004).



decisão de realizar a marcha *neste ano* implicava também a amplificação do grito “¡*Después de quinientos años de dominación, autodeterminación indígena en 1992!*”, em oposição à “comemoração dos 500 anos do descobrimento das Américas pelos europeus” prevista para o mesmo ano pelos Estados nacionais da região (cf. Whitten et al, 2003; Schavelzon, 2015: 125).

Ao longo dos dias a marcha se transformou em um vigoroso *levantamiento* indígena de âmbito nacional, e não apenas amazônico – logo após o grande *levantamiento* Inti Raymi de 1990 e antes de vários outros que aconteceriam na mesma década e mudariam definitivamente a história do país (Whitten et al, 2003). À medida que avançava pela serra, povos indígenas das terras altas forneciam alimento e abrigo aos manifestantes e muitos foram juntando-se à caminhada. Conta-se que algumas pessoas andavam descalças, e todos estavam adornados com pinturas corporais e *coronas* (*llawtu, tawasampa*) de penas. As mulheres Runa usavam todos os seus colares de contas coloridas (*hualca* ou *wallka*), um sobre o outro; muitos vestiam *hualingas* (ou *jallinkas*, colares de ossos) e carregavam lanças, cerâmicas e mandioca fermentada embalada em folhas (*maitu*). Mas o que realmente anunciou a chegada dos manifestantes de longe foi o incessante som dos tambores, das flautas, das cornetas de cerâmica e dos gritos, como descreve Mezzenzana (2015: 86). Enquanto os homens tocavam, as mulheres Runa caminhavam-dançavam, balançando seus longos cabelos brilhantes para um lado e para outro, tal como o faziam – e fazem – nas ocasiões de festas e guerras (cf. capítulo 5).

Ao chegar a Quito, a marcha foi recebida pelo então presidente Rodrigo Borja. Na memória de meus amigos, Antonio Vargas – Runa de San Jacinto, então presidente da OPIP – e outros líderes eram acompanhados por poderosos *yachaks*, quem deram a força e a coragem necessária para enfrentar os perigos intrínsecos a esta ousada ação política: todos sabiam que a manifestação encontrava fortes oposições entre os proprietários mestiços que viviam em Pastaza, funcionários das empresas petroleiras, do Estado e mesmo no interior do próprio movimento indígena (Mezzenzana, 2015). Beatriz Gualinga ou *doña* Bachita, como era conhecida, seria a única mulher a se dirigir publicamente ao presidente naquele dia. Com muita força e firmeza, tomou o microfone e exigiu, em espanhol, que o governo respeitasse os povos da Amazônia equatoriana:

Señor Gobierno, llegamos aquí mujeres de la Amazonía. [...] Yo soy propia india. [...] Nosotros somos propios indios que vivimos con nuestras costumbres, con nuestras ideas, con nuestro trabajo, con nuestra fuerza, con nuestras manos. Sin apoyo de nadie. somos propio, cuidador de la Amazonía. Tenemos agua limpia, arboles, animales, [...] Venimos a conocerlo, con nuestros ojos. Siquiera gente de aquí nunca se ha ido por Amazonía ir a conocer. Ustedes no conocen cómo vivimos con nuestros costumbres. [...] Somos varias gentes, bastante gentes somos. Todo lo necesario

tenemos. [...] Sin conocer, ustedes [dicen] “¿para qué necesitan [los] indios tanto territorio? ¿para qué necesitan [los] indios? ¡Vamos!” dicen ustedes, tal vez por equivocación. No somos pagos [...], lastima no somos preparados, lastima no somos estudiados, [...] Señor gobierno, tanto tiempo luchamos [...] como usted no ha dicho nada, llegamos aquí caminando. Caminando como ecuatorianos llegamos. [...]. ¿Cómo llegamos? 20 días caminando [...]. Solamente tenemos nombre de llamado que somos ecuatorianos. ¡Parece de mentira! Nunca se acuerdan ustedes. [...] Cómo hacen los petroleros cuando entran? [...] Nuestra Amazonía queremos tener limpia. Nosotros somos cuidador[es] de la selva. Por eso gritamos ¡por [la] vida! ¡por [la] tierra! ¡por [el] agua! Vinimos aquí, gritamos, marchando, gritando, llegamos aquí, señor Gobierno. [...] Me van a disculpar, no sé hablar bien castellano. No puedo explicar más y más bien. Con esta idea yo salí. Gracias señor gobierno (B. Gualinga, abril de 1992)<sup>98</sup>.

A resposta do governo foi, através do IERAC, autorizar a entrega de pouco mais de um milhão de hectares em títulos de propriedade coletiva (territórios coletivos) para mais de cem comunidades amazônicas, deixando de lado uma “zona de segurança nacional” de 40 quilômetros ao longo da fronteira com o Peru, que permaneceu sob controle militar, e outra grande parcela ao norte do rio Curaray que foi incorporada ao Parque Nacional Yasuní – uma Reserva da Biosfera da ONU e a maior área protegida do Equador continental. Contudo, junto das terras comunais anteriormente tituladas, os territórios outorgados por Borja correspondiam a pouco mais de 50% da demanda apresentada pela OPIP. Ademais, o território não foi reconhecido como uma totalidade, mas dividido arbitrariamente em dezenove blocos que não coincidiam com os padrões de socialidade e territorialidade negociados ancestralmente entre diferentes povos. O parque nacional, por sua vez, figurou como um espaço “em branco” livre de populações humanas – enquanto, na verdade, centenas de pessoas e grupos viviam ali (Sirén, 2004: 49; Sawyer 2004: 51). A reivindicação de plurinacionalidade, por sua vez, não chega a ser acolhida (ela só entraria na Constituição em 2008), mas ganha visibilidade ao mesmo tempo em que passa a ser alvo de acusações do tipo “o movimento indígena está ligado a guerrilhas internacionais”, “estão determinados a estabelecer um Estado indígena”, “querem a divisão do país”, etc. (cf. Sawyer, 2004: 49). O Estado desconsiderou a reivindicação de autonomia e autodeterminação política com seus territórios ancestrais e, em última análise, reteve os direitos sobre o subsolo, incluindo o petróleo.

Apesar de seus cumprimentos parciais, hoje a marcha ainda é lembrada como um grande sucesso. Quase todas as pessoas com quem convivi caminharam até Quito naquele abril de 1992 ou relembram seus parentes que o fizeram, sempre com muito entusiasmo. Da mesma maneira, são virtualmente incontáveis as publicações sobre este e os outros *levantamientos* da década de

---

<sup>98</sup> Disponível no documentário “*Allpamanta Kawsaymanta Katarishun. Por la tierra, por la vida, levantémonos*”, dirigido por Alberto Muenala (1992), 47 min.

1990, tão cruciais para os povos indígenas do Equador e seus projetos políticos. A caminhada não apenas reafirmou as alianças entre terras altas e baixas como também conquistou a inesperada simpatia de mestiços por todo o país, fazendo ver a urgência de se transformar as relações hierárquicas de raça e etnicidade, de se repensar a “nação equatoriana” como fundamentalmente racista e colonial e, assim, fazer brotar outros sentidos de pertencimento nacional – por dentro do Estado, ao mesmo tempo em que contra o Estado. A marcha também abriu caminho para outras lutas porvir; especificamente em Pastaza, uma série de mobilizações se seguiriam, se não contendo pelo menos dificultando o avanço da fronteira extrativista impulsionada pela internacionalização das políticas de hidrocarbonetos (García-Torres, 2017). A titulação dos territórios significava que o Estado e as petroleiras não podiam mais negar seus modos de existência: as autoridades se viram, pelo menos num certo sentido, forçadas a se relacionar com as demandas e proposições dos povos. Deste ponto de vista, “o território” passava a ser não apenas a objetificação das relações e atos de cuidado dos povos, mas também de suas ações em relação ao Estado e às empresas extrativistas (Sawyer, 2004)<sup>99</sup>.

Nesse momento, Sarayaku decide transformar o *Centro Alama Sarayaku* no atual Tayjasaruta e seu Conselho em “Conselho de Governo” – marcando o progressivo redirecionamento da *organización* a um autogoverno local não vinculado à igreja ou ao Estado. Tayjasaruta é um acrônimo de *Tayak Yuyayta Jatachik Sarayaku Runa Tandanakuy*. Como me explicaram, e como se lê no site de Sarayaku, “TA” deriva de *tayak* (antigos, antepassados, ancestrais, ou os primeiros homens e mulheres do povo kichwa de Sarayaku); “Y” de *yuyayta* (conhecimento, sabedoria e força espiritual); “JA” de *jatachi(k)* (aquele que se levanta para construir o caminho da identidade cultural); “SA” de Sarayaku; “RU” de *runaguna*; “TA” de *Tandanakuy* (Assembleia ou forte unidade pela defesa dos direitos dos povos indígenas). Numa outra tradução corrente, Tayjasaruta seria, então, “Organização do Povo de Sarayaku para a valorização da cultura/conhecimento dos ancestrais (Tayak)”.

A posição de presidência de Tayjasaruta passou a ser a “autoridade máxima”, como dizem, reconhecida pelos membros do povo e, num certo sentido, também pelo Estado. Do Conselho de Governo participam formalmente líderes e dirigentes que cuidam de diferentes áreas, ex-dirigentes, *mayores*, xamãs (*yachaks*), kurakas, assessores e técnicos, além do vice-

---

<sup>99</sup> Com a posse legal dos territórios, em Sarayaku muito dos esforços subsequentes se centrariam no controle e manejo de recursos naturais, alternativas econômicas e de renda, exigência de melhoras em serviços públicos como educação e saúde, na elaboração dos *planes de vida*, de manejo e conservação do território e outras proposições que visavam a autonomia e o fortalecimento do *sumak kawsay* a partir de seu próprio autogoverno (Sirén, 2004; Tayjasaruta-Sarayaku, 2006; ver também próximo capítulo).

presidente e do presidente – este último, desde 1992 chamado de *Tayak Apu* (chefe-líder *Tayak*), marcando a ancestralidade dos *Tayak* em substituição ao poder anteriormente detido pelo *Teniente Político*, funcionário do Estado até então conhecido como *Apu* (chefe-líder) (Sirén, 2004: 135)<sup>100</sup>. Desde então o Conselho de Governo e a pessoa em posição de presidência são os principais atores na *organização* do curso da decisão comum, que acontece principalmente nos Congressos, a cada dois anos, e nas Assembleias Gerais – pelo menos uma vez ao ano ou em ocasiões excepcionais, como a da presença das petroleiras.

Será importante observar, tal como sugere García-Torres (2017: 76), que embora exista uma ampla documentação sobre o processo de defesa territorial protagonizado pelos povos indígenas de Pastaza nas últimas décadas, incluindo esta importante marcha de 1992, e apesar da participação das mulheres de Pastaza haver sido crucial e constante ao longo de todos os processos (em muitos casos havendo inclusive *proposto* as mobilizações), muitas vezes sua atuação tem ficado oculta, tratada como secundária e lateral ou apresentada de forma isolada e complementar, como se seu papel consistisse em “acompanhar” as mobilizações lideradas por dirigentes masculinos/homens ou fosse um apêndice da história por eles protagonizada, com exceção de algumas figuras individuais – muitas delas de Sarayaku, como *doña* Bachita.

García-Torres (2017) argumenta que esta percepção é reforçada pelo fato de que a importância das ações de “logística”, como são chamadas no contexto equatoriano, ou de gestão do cuidado, como diriam as feministas e teóricas do cuidado (BellaCasa, 2017; Overing, 1999), que são majoritariamente realizadas por mulheres, ou não foram plenamente consideradas ou foram consideradas a partir de dicotomias que opunham algo como “o doméstico” ao “público e ao político”. Uma atenção às minúcias dessas ações nos faria ver, ao contrário, que as mulheres, além de *proporem* marchas, *caminharem* e *enfrentarem* o Estado e as empresas, geraram *as condições que faziam as mobilizações possíveis* – uma ação vital e crucial, mas, muitas das vezes, invisível às considerações da política como coisa/espço público.

Por outro lado, a gestão do cuidado não esteve (e não está) nem restrita às mulheres nem desvinculada das ações com/contra alteridades como o Estado e empresas transnacionais, tecidas do interior das organizações mistas indígenas. Importante, tampouco se configuraram como o único campo de ação das mulheres; com efeito, conforme se davam as concessões de blocos

---

<sup>100</sup> Embora no momento da criação de Tayjasaruta o papel do *teniente político* já havia diminuído e se limitava a resolver conflitos internos, em várias ocasiões Sarayaku considerou abolir a instituição por considerá-la um remanescente anacrônico de estruturas de poder centralizadas, estatais e coloniais. Mas, por conta do salário concedido a um membro da comunidade, e como uma forma de contato com o Estado, o povo acabou por decidir pela permanência da instituição (Sirén, 2004).

petroleiros para empresas nacionais e transnacionais em Pastaza, mulheres participaram ativamente de bloqueios de estradas, opuseram-se firmemente à construção de oleodutos (como aqueles nas comunas de San Jacinto e Santa Clara), ocuparam bases das empresas petrolíferas e sabotaram trabalhos de prospecção sísmica (cf. García-Torres, 2017; Ortiz-T, 2004; Vallejo e Bravo, 2019). Durante as mobilizações, era e ainda é comum que as mulheres coloquem seus corpos na linha de frente contra dispositivos militares, também por considerarem-na como uma das maneiras para conter a escalada da violência (cf. Cañamar e Kowii, 2021).

Ao mesmo tempo que os processos organizativos se fortaleciam e os conflitos aumentavam, enquanto majoritariamente (e formalmente) *homens* indígenas eram convocados a negociar com *homens* não indígenas, as mulheres de Pastaza lutavam por mais espaços de enunciação – incluindo aqueles nas próprias organizações indígenas, como a OPIP e também Tayjasaruta<sup>101</sup>. Mulheres indígenas de Pastaza também começavam a denunciar os processos de corrupção nos quais algumas das lideranças masculinas se viam envolvidas (Sawyer, 2004; Fundación Tiam, 2019). Este processo desaguaria na criação e proliferação de *dirigencias/comissões* de mulheres no interior das organizações mistas ou também na criação de organizações *de* mulheres, em paralelo às primeiras – algo disseminado, aliás, por toda a região latino-americana. Voltarei com mais profundidade a essas questões mais adiante e nos próximos capítulos; por ora gostaria apenas de enfatizar como as ações de *organización* e resistência contra o avanço da fronteira extrativista em Pastaza são herdeiras das ações, às vezes silenciosas, de muitas mulheres (García-Torres; 2017). Certamente, como me disse Ena, “elas sempre estiveram aí, fazendo muitas coisas”.

### A chegada da CGC

Apesar dos resultados da marcha de 1992, entre 1995-96, além do *bloque* 10, que seguia ativo, o Estado equatoriano concessionou três novos *bloques* petroleiros através da 8a *ronda* petroleira, sem nenhuma consulta ou consentimento prévio: o 23, para a empresa argentina *Compañía General de Combustibles* (CGC); o 24 para a ARCO (que logo passaria à *Burlington Resources*); e o 28 à equatoriana Tripetrol (García-Torres, 2017: 48). Desta *ronda*, o *bloque* 23 seria o que afetaria mais diretamente Sarayaku: abrangendo uma área de aproximadamente 200

---

<sup>101</sup> No interior da OPIP foi criada a *Comisión de la Mujer* e, conforme veremos no capítulo 4, em Sarayaku foi criada a *Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku* (AMIS), em paralelo mas em composição com a organização mista (Tayjasaruta). Aliando-se à ONGs nacionais e internacionais, mulheres de Sarayaku passaram a realizar mais e mais oficinas e processos formativos sobre direitos indígenas para si e para mulheres das comunidades de base (Vallejo e Bravo, 2019), prática que perduraria e se intensificaria ao longo dos anos.

mil hectares na parte centro-sul da Amazônia equatoriana, se sobrepunha aos territórios de Sarayaku, Jatun Molino, Pacayaku e Canelos, em Pastaza; e aos territórios Achuar e Shuar de Shaimi e Uyuimi, em Morona Santiago. Sarayaku, que já se apresentava como o povo mais reativo, era também o maior em termos de extensão territorial afetada – cerca de 65% de todo o *bloque* 23. Note-se que, apesar do contrato haver sido assinado em 1996, a CGC iniciou a fase de prospecção sísmica somente em novembro de 2002, dez anos após a formalização da posse ancestral e legal do território, quatro anos depois de entrar em vigor a Constituição do Equador de 1998, onde se afirmou os direitos coletivos dos povos indígenas, e três anos depois do Convênio 169 da OIT haver sido ratificado no país (Melo, 2018).

Durante esse tempo, meus amigos contam que o que se viu foi a replicação de práticas já conhecidas – hoje detalhadamente documentadas em uma infinidade de estudos, etnografias, na sentença da CIDH, em documentos de Tayjasaruta e, principalmente, na história oral. As empresas buscavam manejar sua entrada nos territórios com promessas de fornecimento de cestas básicas e dinheiro, ou diretamente com alguns dirigentes ou indivíduos ao invés de fazê-lo via o que os povos reconheciam como suas autoridades – líderes formais, conselhos de governo, assembleias. Além de ameaças de morte, fomentava-se conflitos e divisões e promovia-se campanhas de desprestígio contra líderes e organizações que se opunham à atividade petrolífera, cuja colaboração não havia podido ser comprada. De fato, a CGC conseguiu obter acesso a várias comunidades dessa forma, mas meus amigos contam que Sarayaku manteve-se em oposição. Novamente, a história oral enfatiza a atuação de mulheres, e especialmente de mulheres *mayores*, cujas falas tinham (e têm) um potente efeito para as ações e decisões coletivas. Conta-se que elas eram sempre consultadas antes de se tomar qualquer decisão; que foram elas as que primeiro insistiram no rompimento do diálogo com a empresa por parte dos líderes homens; que foram elas que disseram, desde o início do encontro com o petróleo, que “o conceito de desenvolvimento da petroleira é só a rentabilidade do dinheiro”, como explica Franco Viteri (Chávez et al, 2005: 80). Marlon, por exemplo, enfatiza que naquele então seguiu as orientações de sua mãe, Beatriz. “Ela era muito incidente entre as mulheres e tinha as coisas muito claras, sabia o que ia acontecer no futuro. Foi ela quem convocou e as mulheres decidiram pelo *não*, então os jovens também e a Assembleia também, tudo em consenso”.

Em junho de 2000 aconteceria uma outra histórica Assembleia Geral de Sarayaku com a presença do encarregado da CGC. Com base nas advertências dos *ancianos* e das mulheres, comunicou-se a decisão de Sarayaku e da OPIP: o rechaço de toda e qualquer oferta por parte da empresa, uma vez que o dinheiro só geraria mais conflitos, e a recusa definitiva tanto da CGC

quanto de qualquer outra companhia petrolífera em território Runa. Com isso, esteve decretado também o fim de qualquer negociação e solicitou-se a anulação do contrato que autorizava a exploração do *bloque 23*. O rechaço da Assembleia de Sarayaku, o fim do diálogo e a posição de defesa do território frente a invasão petrolífera e a militarização, uma vez que a entrada da empresa era apoiada pelo exército, abria um precedente importante para outros povos e comunidades, bem como representava uma derrota para líderes que até então haviam negociado com as petrolíferas.

Como chegaram a essa decisão foi, contudo, um longo processo que se deu não sem conflitos. Como mencionei brevemente, a história oral e escrita enfatiza o conhecimento a respeito da zona onde a Texaco havia operado, tanto a partir da experiência das pessoas que migraram para trabalhar nos campos, dos familiares que ali viviam e do intercâmbio entre as várias federações e confederações indígenas, quanto de visitas presenciais organizadas junto a ONGs ambientalistas (hoje chamadas de *toxic tours*). Mas tratava-se também, como mencionei antes e como veremos em detalhes mais adiante, de um aprendizado que os jovens daquele então (como Marlon e Mirian) se dedicavam a adquirir tanto a respeito do funcionamento do mundo do petróleo, do Estado, das empresas e mercados transnacionais de *commodities* quanto daquele conhecimento proferido pelos anciões, mulheres *mayores* e *yachaks*, as pessoas conhecedoras por excelência (cf. também Chávez et al, 2005: 80).

Apesar da decisão de Sarayaku, entre 2002 e 2003 a CGC ingressou reiteradamente em seu território, sem autorização e contra a decisão do povo, para iniciar a fase de prospecção através da exploração sísmica. Todos os 200 mil hectares correspondentes ao bloco 23 seriam explorados: além de implicar a construção de 82 heliportos e a derrubada de pelo menos 260 hectares de floresta, a sísmica envolvia a utilização de toneladas de explosivos plantados no subsolo em diferentes pontos do território (Melo, 2018). Nos fins de 2002 e início de 2003, a CGC havia avançado cerca de 35% dos trabalhos previstos, resguardada pelas forças armadas equatorianas (Melo, 2018). Diante da recusa da companhia e do exército em deixar o território, Sarayaku empreenderia uma série de outras iniciativas de resistência, incluindo denúncias públicas e demandas legais em foros nacionais e internacionais – como seria aquela na Corte Interamericana de Direitos Humanos. Mas, embora a luta contra o Estado “pela via jurídica” seja considerada um passo importante, não foi a única. Antes de passarmos a esse momento, vejamos uma outra ação que este povo criou para retomar seu território, muito viva nas conversas que tivemos: os acampamentos provisórios em diferentes pontos do território.

### **E retiraram-lhe as armas...**

Quando estive em Sarayaku pela primeira vez, Marlon nos convidou para tomar *wayusa*, uma planta rica em cafeína, preparada em decocção e geralmente tomada nas madrugadas como forma de fortalecer o corpo, conversar sobre os sonhos e planejar o dia que se aproxima. Dentre as muitas histórias e reflexões conosco compartilhadas nesta *wayusa upina* ou *toma de wayusa*, talvez a mais impactante tenha sido justamente sobre o período em que Sarayaku, diante da militarização do território e do fechamento da passagem no rio Bobonaza para resguardar a atividade da empresa, se autodeclarou em estado de emergência. Todas as atividades foram paralisadas e, em Assembleia, decidiu-se que iriam “*a la selva*” para defender o território com seus próprios corpos. Lá fariam o que ficou conhecido como *Campamentos de Paz y Vida*: como nos contou Marlon, tratava-se definitivamente de uma guerra, mas não eles não iriam com armas de fogo.

Homens, mulheres, mulheres grávidas ou com seus bebês nas costas, jovens e crianças se deslocariam para as fronteiras do território, por onde acontecia a invasão da CGC e do exército. Os únicos que permaneceriam na *llakta* seriam os *ancianos*, *apamamas* e *apayayas*, que cuidariam dos enfermos e de algumas crianças que ainda não tinham idade para caminhar. Quem não pertencia a nenhum desses grupos e havia decidido ficar era porque queria que a empresa viesse; neste caso, teria a oportunidade de deixar Sarayaku e ir viver onde vivia a empresa”. Com a partida de grande parte da população, a gestão dos cuidados daqueles que ficariam na *llakta* envolveu também a solidariedade de comunidades vizinhas e de pessoas que estavam em Puyo, que contribuía com alimentos, roupas, remédios, informação.

Como nas demais histórias, as ações das mulheres são consideradas cruciais também nesta perigosa empreitada. Ena Santi me contaria em distintas ocasiões que, quando a empresa entrou, “fizeram um grupo de mulheres”. Ela sempre enfatiza que “não estavam aí somente um grupo”, referindo-se à um punhado de rapazes, “mas muitas pessoas entre homens e mulheres”. Ena salienta a presença e participação fundamental tanto daquelas mais velhas, que orientaram pelo rechaço ao petróleo e ficaram responsáveis pelos cuidados das pessoas na *llakta*, quanto das mulheres mais jovens, aquelas capazes de ficar por meses na floresta, fazer chicha e movimentar-se para interceptar os trabalhadores da empresa. Dona Narcisa Viteri, uma amiga e interlocutora muito importante para esta tese, também nos contou que foram *as mulheres* as que primeiro decidiram paralisar as atividades e ir ao bosque retirar o exército de seu território. “Essas mulheres são fortes. Podem fazer as coisas rapidinhos, podem correr às montanhas, carregar cestos de mandioca”, me explicou.



Já no interior na selva, conta-se que uma das prioridades foi comunicar e documentar o que acontecia. Além do contato que mantinham com rádios de Quito, Puyo e Ambato, Eriberto Gualinga, hoje um conhecido cineasta e documentarista de Sarayaku, já tinha sua primeira câmera. As imagens tomadas fariam parte do documentário *Sachata Kishipichik Mani. Soy Defensor de la Selva* (Gualinga, 2003), que seria apresentado como prova para a CIDH em 2004<sup>102</sup>. Graças a essa iniciativa hoje podemos observar as impactantes imagens de um helicóptero aterrissando em uma praia num rio, do qual descem, apressados, alguns trabalhadores vestindo seus uniformes amarelos. Adiante saberemos que pelo menos um deles também é Runa. No momento em que pisam a terra, várias mulheres correm em sua direção, algumas delas com lanças nas mãos. Rodeando-os e encurralando-os, estão extremamente bravas: intercalando o kichwa e o espanhol, falam todas juntas com muita firmeza, uma voz se sobrepondo à outra, sem nenhuma chance dos homens responderem:

- “O que você está fazendo aqui? Vá trabalhar na sua terra, se você tem uma! Você tem que respeitar nosso território! Saia daqui!”, diz uma mulher a um dos trabalhadores, que responde:

- “Eu também sou Runa”.

- “*No ven como les van dejando como si fueran basura?*”, contesta a mulher, tentando demonstrar para seus *compañeros* que de nada adiantava serem trabalhadores da empresa.

Um dos únicos homens de Sarayaku que se pode visualizar no encontro tenta, ao contrário das mulheres, mediar e pacificar a situação: “*ahora, compañeros, como los han dejado sin comida, sin dirección, vámonos ahí a la comunidad de nosotros. Tenemos comida, comida preparada. Todo ahí. Wantas... Preparado. Chicha preparado. Puedes ir a tomar*”.

Na sequência vemos um grupo majoritariamente de mulheres com os homens de macacão amarelo no centro – no filme, descrito como “mulheres de Sarayaku detendo os trabalhadores petroleiros”. Depois, mulheres e meninas com rostos pintados de *wituk* e lanças nas mãos aparecem diante de um coronel. Trata-se de uma espécie de Assembleia (*tandanakuy*), onde são fundamentalmente *as mulheres* que expressam o rechaço à presença da CGC e dos militares. Uma delas diz ao encarregado do exército: “*Ya no son tiempos de decir patrono. Somos indígenas pensantes. Desde siempre hemos dicho al señor de la CGC que no le queremos ver por nuestras tierras. Que se vayan a sus tierras, no les queremos aquí. Ese chico [...] anda diciendo que quien se opone a las petroleras son solo los Viteri, los Gualinga. Pero ahora vea con sus propios ojos que somos todo el Pueblo de Sarayaku*”.

<sup>102</sup> Disponível na página de Eirberto Gualinga no youtube: <https://youtu.be/nmLvVNsUmnY>.

Mais adiante entenderemos que o encontro era uma espécie de negociação com os militares, porque as mulheres haviam ido a um dos acampamentos *e retido o armamento do exército*. Se essa é uma história que evoca muita potência sempre que se escuta, vê-la no documentário é particularmente impactante: no filme de Eriberto vemos cenas de uma canoa na beira do rio, dentro da qual está sentado um homem com roupa militar cercado por muitas mulheres segurando suas lanças. Um outro homem tenta subir na canoa, mas é contido por elas. “Não sei como, mas tiraram”, diria Marlon sobre a ação das mulheres. “Quando chegamos, todas estavam com armas e o exército estava encurralado”.



Imagem 15: frame do documentário “Sachata Kishipichik Mani. Soy defensor de la selva”, por Eriberto Gualinga Montalvo. Espanhol-Kichwa, 20’, 2003.

De volta à negociação com o coronel, aquela que falava na Assembleia prosseguiu dizendo: “Vamos seguir lutando se não sai a companhia, se os militares continuam. Nas linhas vamos a seguir retirando as armas. E mesmo que não precisemos dessas armas, vamos continuar a tirá-las. E agora o que queremos é que a empresa saia daqui. Enquanto isso, vamos continuar lutando se a empresa não sair. Você não tem direito, senhor coronel, de mandar apoio à empresa, aos militares. Por que estão fazendo isso entre equatorianos? Por acaso nossos filhos não vão sofrer? Por acaso nossas *ancianas* não estão sofrendo, abandonadas na casa? Estamos há três,

quatro meses de luta nas montanhas”. O coronel, por sua vez, permanecia em silêncio. Após repreendê-lo com a firmeza de discursos como estes, uma a uma as mulheres se posicionam diante de um representante do exército e devolvem as armas apreendidas, sob a promessa de que a empresa se retiraria<sup>103</sup>.



Imagem 16: frame do documentário “Sachata Kishipichik Mani. Soy defensor de la selva”, por Eriberto Gualinga Montalvo. Espanhol-Kichwa, 20’, 2003.

As imagens de mulheres Runa confrontando autoridades militares, masculinas e brancas-mestiças do Estado equatoriano tem uma força profunda e de longa duração nas histórias de meus amigos e amigas, mas não só. Por toda a província, diz-se que o papel desempenhado pelas mulheres de Sarayaku no conflito com a CGC foi decisivo, inspirando outras lutas por vir. Elas lideraram a resistência e se colocaram “na linha de frente” de um conflito que envolvia alteridades muito perigosas, como o exército e uma empresa multinacional; com suas práticas de

<sup>103</sup> A entrega das armas incluía a liberação de cinco jovens Runa que haviam sido detidos pelo exército e trabalhadores da CGC. Melo (2018; ver também Melo et al, 2009) descreve que um desses jovens, em testemunho perante a CIDH em outubro de 2005 em Washington, EUA, relatou a forma como foram levados a Chontoa e, durante sua detenção, foram brutalmente espancados, amarrados e imobilizados em um formigueiro. Apenas depois de várias horas foram levados a um quartel policial na cidade de Puyo.

cuidado, sustentaram os acampamentos por meses a fio, bem como maneжaram outras tecnologias de guerra, particularmente àquelas envolvidas nos cantos, sons e sonhos capazes de amortecer, amansar, fragilizar, adormecer e assustar seus inimigos. Não por acaso, o documentário de Eriberto – que retrata não apenas os momentos mais tensos, mas também os de diversão e solidariedade – termina enfocando rostos femininos com pinturas faciais de *wituk*; enquanto seguram suas lanças, ouve-se ao fundo o potente canto de *doña* Corina, mãe de Eriberto e companheira do *yachak* don Sabino.

Como vimos, se bem que a ativa participação das indígenas mulheres de Pastaza nas mobilizações tenham ficado ocultas em relação ao protagonismo das lideranças majoritariamente masculinas na época em que florescia a luta anti-extrativista, é comum escutar que em “Sarayaku era diferente” (cf. García-Torres, 2017; Ortiz-T, 2004; Vallejo e Bravo, 2019). “Quem conseguiu mais visibilidade – talvez por haver uma tradição de forte liderança feminina na comunidade – foram as mulheres de Sarayaku, cujo papel no conflito com a transnacional CGC no Bloco 23 foi fundamental”, argumentou García-Torres (2017: 79), a partir dos diálogos com suas amigas e interlocutoras que vivem em diferentes territórios indígenas de Pastaza. Deixando de lado, por ora, a afirmação sobre a “tradição de liderança feminina na comunidade”, de minha perspectiva recuperar essas pinceladas de memória a respeito da atuação das mulheres nos ajuda a vislumbrar que a luta de Sarayaku, ainda hoje entendida como um referente de organização, justiça e dignidade contra o extrativismo, também contribuiria para uma maior atenção às “questões de gênero” e liderança feminina, tanto no interior deste povo quanto nas demais organizações indígenas da província. Particularmente, as mulheres de Sarayaku continuam sendo mencionadas como uma referência na defesa do território para àquelas mulheres Kichwa, Waorani, Sapara, Shiwiar e Shuar, que têm se reunido na articulação *Mujeres Amazónicas – Defensoras de la Selva*. Como veremos nos próximos capítulos, este coletivo vem alcançando um importante protagonismo, especialmente na última década: ao mesmo tempo em que reforça a histórica defesa do território efetuada pelo movimento indígena amazônico frente o extrativismo, incorpora às agendas organizativas o questionamento da “patriarcalização dos territórios” e das “violências de gênero” (Vallejo & Bravo, 2019), articulando ações tanto entre coletivos exclusivamente de mulheres quanto naqueles mistos das já tradicionais federações e confederações indígenas.

## A luta jurídica: desfechos e reaberturas

Apesar do refluxo das atividades de exploração no território em decorrência das ações dos acampamentos, Sarayaku iniciou sua “estratégia legal” em Puyo e, depois, em instâncias locais e nacionais, todas sem sucesso. Foi assim que chegaram, então, ao internacional: ainda em 2003, o povo decide denunciar a violação ao direito de consulta prévia e exigir a suspensão das atividades no *bloque 23* na CIDH. A Corte ditou medidas cautelares a favor da vida e integridade do povo, mas o Estado equatoriano não as cumpriu. Em 2004 criou-se uma comissão pública interinstitucional pela chancelaria equatoriana, mas Sarayaku decidiu se retirar – ao mesmo tempo em que o governo dizia que iria fechar as atividades no território, fomentava campanhas de difamação daqueles que se opunham. A recusa do povo a novamente dialogar sob tais condições reiterava seu rechaço ao “jogo de *doble discurso*”; como amazônicos que são, não acreditavam numa conversa na qual as coisas não eram (e não sejam) ditas de frente (Melo, 2018).

Neste momento Marlon havia sido escolhido para ser presidente de Tayjasaruta, apesar de sua resistência. Sem sua mãe Beatriz, que havia falecido no momento em que as pessoas ainda estavam nos acampamentos, Marlon conta que foi das mulheres e dos *yachaks* de quem “pegou força” e, assim, pôde enfrentar a tarefa de liderar Tayjasaruta, as ameaças de morte, o medo e o profundo debilitamento que sentia. Em seu mandato, Sarayaku seria formalmente reconhecido pelo CODENPE<sup>104</sup> não mais como associação, mas como *Povo Originário Kichwa de Sarayaku* – uma mudança não apenas nominal, mas efetivamente em direção a um autogoverno territorial, mesmo que *dentro* do Estado equatoriano.

A difusão nacional e internacional da luta, a sensibilização da opinião pública e o compartilhamento de sua experiência com outros povos se transformou em uma verdadeira prioridade. Sarayaku seguiu sistematizando – oralmente e em documentos – os mecanismos utilizados por empresas e Estados para fomentar conflitos e favorecer a invasão dos territórios<sup>105</sup>. Líderes de Tayjasaruta também aprofundaram seus esforços para conhecer o funcionamento das complexas redes transnacionais pelas quais o petróleo flui, buscando estabelecer o máximo possível de *boas alianças* por todo o mundo. Foi assim que, além do fortalecimento das redes entre as diferentes organizações indígenas equatorianas, aprofundariam e ampliariam suas

---

<sup>104</sup> *Consejo de Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, criado em 1998 com a constituinte. Junto de outros órgãos públicos criados na mesma ocasião pelo trabalho dos constituintes, do Pachakutik e da mobilização indígena, como a DINEIB (*Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe*), povos indígenas estariam enfim incluídos na institucionalidade do Estado e efetivamente *liderando* essas e outras entidades, embora esse processo tenha sido revertido alguns anos depois (cf. Schavelzon, 2015: 46; 111).

<sup>105</sup> Ver Melo (2018: 23).

alianças com diferentes ONGs, fundações, intelectuais e espaços acadêmicos que atuavam em prol da justiça climática, dos direitos indígenas e da defesa do meio-ambiente. Dentre outras ações, conta-se que fizeram campanhas conjuntas para que empresários, o banco do Vaticano, universidades, grandes multinacionais, pessoas físicas ou privadas retirassem ações e investimentos que sustentavam a indústria petroléira – ou, pelo menos, que discutissem a possibilidade de retirada. Embora nem sempre tenham sido capazes de conter a indústria do petróleo – que, afinal, segue tão vigorosa quanto há vinte anos atrás – ações como estas ainda são vistas como fundamentais para o histórico fortalecimento das ações e relações de povos e organizações que resistem ao extrativismo, bem como para, pelo menos em alguma medida, mobilizar a opinião pública e conter a impunidade com que indústrias e Estados invadem territórios originários.

Em julho de 2011 aconteceria a mais importante audiência de julgamento do caso pela CIDH em São José, na Costa Rica. Apoiados pela cooperação internacional, uma delegação de 21 pessoas de Sarayaku, incluindo um bebê de quatro meses – o filho de Ena – foi à Costa Rica prestar seus depoimentos, enquanto o restante da comunidade seguiu o evento via internet. A audiência foi favorável ao povo, mas a CIDH decidiu visitar Sarayaku pessoalmente (Melo, 2018). Foi assim que, em abril 2012, enquanto o mais alto tribunal de justiça das Américas escutava vítimas indígenas pela primeira vez na história em seu próprio território, o então governo de Rafael Correa anunciava o início da mineração em ampla escala e inaugurava novas concessões petrolíferas, especialmente para empresas chinesas, sob o lema “*¡Ahora el petróleo es nuestro!*”<sup>106</sup>.

Após um processo de quase dez anos, em junho de 2012 a CIDH decidiu a favor do povo de Sarayaku. Na sentença de junho de 2012, o Estado equatoriano foi culpabilizado pela violação do direito à consulta livre, prévia e informada, à propriedade comunal, à integridade física, espiritual e cultural, à saúde e à segurança alimentar. A sentença também afirmou que a presença da petroleira em território indígena teve o efeito de agravar os conflitos inter e intra-comunitários na área de influência do *bloque 23*; fomentar campanhas de desprestígio e processos de judicialização de líderes sociais; na militarização do território de Sarayaku e seu isolamento; no incremento da violência armada (fosse por grupos de segurança da própria empresa, do Estado ou forças paramilitares); a provocação de guerras xamânicas; a impossibilidade de realizar atos e cerimônias ancestrais, o cultivo dos roçados, a caça e a pesca; o debilitamento ao acesso à educação; dentre outras consequências que afetaram toda a população (cf. CIDH, 2012).

---

<sup>106</sup> Frase retirada do *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017* (Senplades, 2013: 15).

Enquanto Sarayaku adquiria o direito de restituição, reparação e garantia de não repetição, o Estado deveria retirar os explosivos deixados no território; realizar um ato público de reconhecimento de responsabilidade internacional, bem como publicar e veicular a sentença; adotar mecanismos de consulta livre, prévia e informada para casos futuros; indenizar o povo por danos materiais e imateriais e prover a reintegração de custos e gastos – um importante precedente jurídico não apenas para os povos do Equador, mas de toda a América Latina (Melo, 2018).

Conforme se lê na sentença (CIDH, 2012) e no trabalho do advogado Mário Melo (2018), amigo dos Sarayaku e responsável pelo caso, havia cerca de 467 poços com 1.433 kg de explosivos (pentolite) plantados ou abandonados na superfície dos territórios que formavam o *bloque 23*, incluindo as florestas de Sarayaku. Em 2009 foram retirados apenas 14kg; o restante permanece no território, alguns em locais identificados e outros não (cf. CIDH, 2012: 30; 35; 81). Por serem muito perigosos, pois podem explodir facilmente, até hoje a zona conhecida está declarada em quarentena, enquanto outras permanecem sem terem sido devidamente identificadas pelos responsáveis – tanto em termos de quantidade quanto de localização. Enquanto escrevia esta tese, o cumprimento integral da sentença permanecia em aberto. O Conselho de Governo vem lutando incansavelmente pela devida reparação e pela garantia, prevista na sentença, de que este e os outros povos sejam consultados e tenham o efetivo poder decisório sobre a implementação ou não de novos projetos em seu território. Especialmente, vêm trabalhando na elaboração de um protocolo comunitário e autônomo de consulta livre, prévia e informada – ecoando outras iniciativas de povos por todo o território latino-americano.

De acordo com um mapa do governo de Pastaza, atualizado no início de 2021, apenas nesta província existem 22 blocos de petróleo ativos<sup>107</sup>. Além da XI *ronda* inaugurada em 2012, que segue ameaçando territórios em Pastaza e Morona Santiago (cf. García-Torres, 2017), a partir de 2021 Pastaza voltou a estar na mira da expansão petrolífera; o chefe do poder executivo Guillermo Lasso, por meio do Decreto Executivo n. 95, anunciou que pretende, num prazo de cinco anos, dobrar a produção nacional e chegar a um milhão de barris de petróleo por dia (ver Jarrín, 2021).



---

<sup>107</sup> Disponível em: [https://pastaza.gob.ec/downloads/mapas\\_2019/mapa\\_bloques\\_petroleros.pdf](https://pastaza.gob.ec/downloads/mapas_2019/mapa_bloques_petroleros.pdf). Conferir também os mapas elaborados pelo coletivo Geografía Crítica, disponíveis em: <https://geografiacriticaecuador.org/>.

Até aqui busquei ficar com alguns eventos que meus amigos e amigas consideram relevantes em sua história, em sua *organización*, luta e resistência, enfatizando sua conexão com o petróleo. Ficar com essas narrativas nos ajuda a vislumbrar formas Runa de conceber o petróleo e recusá-lo da forma devida – uma forma que parece misturar a conversa e a suspensão da conversa, os movimentos dos corpos no interior das instituições moderno-ocidentais e aqueles na Terra e com a Terra. Também busquei evidenciar como, nesse processo, o papel das mulheres *ancianas* e jovens foi decisivo: aquelas que foram para a selva carregando seus filhos, deram de comer e cuidaram das pessoas, interceptaram o exército, nutriram e cortaram relações – em suma, aquelas que criativamente afirmaram o rechaço absoluto ao petróleo, quando nada disso parecia possível ou mesmo plausível. Esse não é um esforço isolado meu, e sim de muitas pesquisadoras, mulheres e homens Runa em fazer ver que política, conversa e *organización* são lugares também de ação feminina, com muita criatividade envolvida.

Agora gostaria de ficar com reflexões e elaborações Runa sobre conceitos caros aos mundos modernos-ocidentais, profundamente relacionados àquilo que o petróleo faz ver ou traz consigo: capitalismo, desenvolvimento e pobreza, contaminação e destruição, mudanças climáticas. Como veremos, a crítica Runa não apenas reflete sobre e recusa o tóxico casamento entre Estado e grandes corporações, responsável por uma política de morte e extinção, como também faz ver um mundo onde a extração de petróleo não é “apenas” um dano ambiental, concebido a partir da separação moderna-ocidental entre natureza e cultura, vida e não-vida (Povinelli, 2016). Irei sugerir que esses entendimentos e práticas de criação de mundos, que poderiam ser chamadas de “ontológicos”, são centrais para a forma como os Runa se relacionam com o petróleo e as ruínas que cria, bem como para as diferentes formas de relação com o Estado.

Seguindo as formulações de Guzmán (2019) e Blaser (2019) em defesa da abordagem ontológica, um objetivo lateral será o de dar um passo além tanto de algumas críticas a ela direcionadas, que tendem a assumi-la como essencialista ou simplesmente um novo sinônimo para cultura, quanto à resistência da Antropologia em estabelecer diálogos com algumas produções científicas que não necessariamente estão ancoradas na etnografia – especialmente, a ecologia política. Se a própria “virada ontológica” se faz a partir de contrapontos entre as filosofias dos modernos-ocidentais e de povos outros-que-modernos, penso que há igualmente uma conversa fecunda entre uma Antropologia preocupada com questões ontológicas e outros campos disciplinares, que permitiria nos engajarmos devidamente com os Sarayaku Runa.



## Contra-conceitualizações Runa

Sob a liderança de Mirian, em novembro de 2019 Sarayaku levou a Quito uma delegação de aproximadamente 60 pessoas – dirigentes/as e técnicos de Tayjasaruta, kurakas e kurakamamas, crianças, jovens, cineastas, comunicadores Runa e o *Grupo de Seguridad Interna Wio*<sup>108</sup>. Durante a estadia na capital, a delegação participou de um encontro internacional sobre consulta livre, prévia e informada na Universidade Andina Simón Bolívar e realizou seu próprio evento sobre o “Caso Sarayaku” na Universidade Central, com a presença de advogados e outros especialistas. A delegação também entregou um *mandato* à Corte Constitucional de Justiça do Equador, que denunciava o descaso do Estado em cumprir a integralidade da sentença da CIDH, sobretudo a retirada dos explosivos plantados no subsolo.



Imagem 17: delegação de Sarayaku em frente à Corte Constitucional, protegida pelo grupo de segurança autônoma *Wio* (Quito, novembro 2019).

<sup>108</sup> *Wio* é um nome kichwa para uma formiga pequenina, mas cuja picada é muito dolorida. O *Grupo de Seguridad Wio*, formado por pessoas de Sarayaku, monitora o território e presta serviços de resgate. Um de seus principais aliados é um sistema de comunicação por rádio, que foi inaugurado quando apreenderam armas e equipamentos do Exército Nacional do Equador, durante o conflito com a CGC (Suzina,2022).

Ambos os eventos foram precedidos pela dança da lança ou da guerra (ver capítulo 5), fechando as ruas da capital equatoriana. Anteriormente previstos para serem realizados em outubro de 2019, tiveram que ser adiados porque, no início deste mês, o Equador seria o primeiro país latino-americano a passar por um momento de intensa turbulência política – ou, efetivamente, *guerra*, na perspectiva de meus amigos. No início de outubro, o então presidente Lenin Moreno, sucessor de Rafael Correa, anunciou o chamado *paquetazo* de medidas econômicas, via o decreto n. 883, como parte do acordo que viabilizou um empréstimo de mais de 4 milhões de dólares pelo Fundo Monetário Internacional em março do mesmo ano.

O ponto central do *paquetazo* foi a retirada dos subsídios à gasolina conhecida como “extra”, a de maior consumo nacional, e ao diesel, que estavam em vigência há mais de quarenta anos, como vimos na primeira parte deste capítulo. A medida elevou os preços do diesel em torno de 120% e da gasolina em 30%, provocando um imediato chamamento à greve e paralisação das vias por parte das agremiações de taxistas e transportes de passageiros. Lenin Moreno anunciou também uma reforma trabalhista para redução do gasto público que geravam impactos imediatos na vida de toda a população do país.

Em oposição ao conjunto de medidas anunciadas pelo chefe do poder executivo, a CONAIE havia decidido, numa Assembleia realizada poucas semanas antes, pela convocação de um *levantamiento* para o dia 15 de outubro, mas o desenrolar dos fatos faria com que adiantassem suas ações. O anúncio da CONAIE em se juntar à greve logo no início de outubro, junto da Frente Unitária de Trabalhadores (FUT) e outros setores populares, mudaria definitivamente os rumos das mobilizações até então localizadas apenas em algumas cidades: inaugurou uma série de marchas e mobilizações massivas em quase todas as províncias do país e instaurou as chamadas “assembleias populares e plurinacionais permanentes” nos territórios, sobretudo naqueles com forte presença indígena, com o objetivo de coordenar uma grande mobilização que chegaria à Quito para derrogar o decreto. Mirian, que havia acabado de chegar do Brasil ao Equador, Marlon e outros amigos de Sarayaku puseram-se imediatamente em marcha para juntar-se à greve e chegar à Quito.

Para a CONAIE (2019), o *paquetazo* era parte de um modelo de políticas neoliberais e extrativistas que beneficiava fundamentalmente setores empresariais, flexibilizava o mercado laboral e aumentava o desemprego, a pobreza e a desigualdade. Como enfatizaria Jaime Vargas, Achuar e então presidente da confederação em diversos momentos ao longo da greve, o decreto afetava não apenas a população indígena, mas “*todo* o povo equatoriano”. De fato, a retirada dos subsídios tinha como efeito o aumento imediato no preço da cesta básica, o encarecimento dos

insumos para agricultores e o transporte em canoas ou *avionetas* utilizados pelos povos amazônicos, para citar apenas alguns exemplos. Do ponto de vista do movimento indígena no Equador, o que se enfatizava neste *paro*, como em tantos outros levantes, era a comum condição entre indígenas e setores populares não-indígenas.

Junto do rechaço ao *paquetazo*, a CONAIE anunciava também, e outra vez, a demanda pelo fim das atividades extrativistas nos territórios indígenas. Mas como pensar, então, esta aparente contradição? Por que os povos e movimentos indígenas lideraram esses protestos pró-subsídios? Como meus amigos entendiam isso que, para mim, aparecia como um paradoxo?

\*

Duplo discurso, irresponsabilidade e violência são temas recursivos nas conversas e na memória dos povos Runa de Pastaza. Mas igualmente o são as complexas e criativas formas de conter a destruição de seus mundos, que articulam redes de reflexões e engajamentos muito diversas (Guzmán, 2019). Tomemos, por exemplo, uma pergunta que Marlon disse ter feito certa vez a um canal de comunicação do governo: “por uma maldição de deus, ou por uma bênção, se o petróleo acaba hoje do que o Equador vai viver? Pensemos nessas condições”. Seguindo sua fala – que, poderíamos dizer, é compartilhada por virtualmente todos os meus amigos – dizer que “*el petróleo es plata es mentira*. Em mais de cinquenta anos de exploração o Equador segue sendo um dos países mais pobres da América Latina: grande parte da economia petroleira não se concretiza em melhora de vida das populações mais vulneráveis, como afirmam os governos, e os lugares onde há petróleo são uma desgraça, culturalmente, socialmente e economicamente”. Para Marlon, se aceitassem o petróleo em menos de trinta anos as futuras gerações estariam no pior infortúnio; quando eles já não estivessem, lhes colocariam a culpa: “por dinheiro nossos mais velhos deixaram rios sem vida, as montanhas sem espíritos. Isso seria uma irresponsabilidade”.

Marlon tem uma aguçada percepção sobre o funcionamento do neoliberalismo *a la ecuatoriana*, que, como vimos, está intimamente imbricado à economia petroleira. Para ele, “um capitalista ou uma empresa não virá investir para perder o dinheiro; quando vem para investir, vem para ganhar, “vem para roubar uma fatia, para poder ficar com a maior parte. E o que o Estado faz? Se adequa a isso. Ou seja, o petróleo é só para quem investe”. No Equador, Marlon enfatiza também como o simples fato de que o petróleo e outros “recursos naturais” um dia *irão acabar* não são incluídos nas contas dos representantes do Estado. Ora, essa riqueza – “natureza”

enquanto um “bem comercial” – tem fim: mesmo quando concebida como recurso, não é inesgotável. Com efeito, a reflexão de Marlon ecoa o argumento de Jason Moore (2015), membro da *World Ecology Research Network*, para quem “baratear” a natureza pode não funcionar por muito mais tempo para sustentar a produção *no e do* mundo moderno – também porque a maioria das reservas foram drenadas, queimadas, esgotadas, envenenadas, exterminadas ou exauridas. Embora alguns acreditem que vastos investimentos em tecnologia poderiam contrabalancear o “acerto de contas”, como diz Donna Haraway (2015), “a natureza barata” realmente chegou ao fim.

Embora o objetivo desta tese seja pensar “a política” como uma prática para além do Estado, há um momento bastante importante para nos engajarmos com algumas reflexões contemporâneas das pessoas de Sarayaku. Trata-se sobretudo de um período, desde os anos 2000 (o ápice do conflito com a CGC), em que uma série de governos ditos “progressistas” ou “de esquerda” assumiram o poder em vários países da América Latina. Em outra ocasião (Santos, 2015, 2017) analisei algumas das resistências aos sucessivos governos que justificaram a exploração extrativista em territórios indígenas para, de um lado, acabar com “a pobreza” e, de outro, “para desenvolver o país”. No Equador, a chegada de Rafael Correa à presidência da república efetivamente se deu com o apoio do movimento indígena e de organizações ambientalistas, mas rapidamente a aliança se desfez. Em prol do “bem da nação”, os povos e territórios andinos e amazônicos deveriam dar passo ao progresso; com efeito, em diversas ocasiões Correa chegaria a afirmar, referindo-se aos movimentos que se opunham à política extrativista de seu governo, que “não podemos ser mendigos sentados em um saco de ouro” (cf. Alier, 2012).

Tendo sido eleito com um discurso anti-neoliberal (“Socialismo do Século XXI” e/ou “Socialismo do Bem Viver” eram seus *slogans*), Correa seria um exemplo emblemático daquilo que a socióloga e pesquisadora Maristella Svampa (2012) chamou de passagem do Consenso de Washington ao Consenso das Commodities, um (novo) período de expansão econômica focada na implementação massiva de projetos extrativistas e na reprimarização da economia para a exportação. Na formulação de Svampa, a utilização do termo “consenso” se difere dos anos 1990 (o Consenso de Washington) porque alude menos à emergência de um discurso único e mais a uma série de ambivalências, contradições e paradoxos que vão marcando a coexistência e o entrelaçamento entre o que ela chama de “ideologia neoliberal” e o “neoextrativismo progressista” – justamente, “a adequação do Estado” sobre a qual falava Marlon.

Mas antes de prosseguirmos são necessários alguns apontamentos sobre nossos entendimentos a respeito do neoliberalismo, da ecologia política e da categoria de extrativismo. Seguindo a formulação de Zucker (2022: 34), entendo que o neoliberalismo não se reduz ao binômio menos Estado e mais competição, nem tampouco à uma forma dada, em expansão por todos os lados da mesma maneira. Ao contrário, trata-se de uma forma particular de gestão da sociedade, ativa e violentamente produzida em conflitos localizados – em fricção, em tensão com os territórios, como sugeriu Tsing (2005). Valeria também apontar uma outra camada desta reflexão, conforme prossegue a formulação de Zucker (2022: 272), tendo em mente a proposta de Jason Moore (2011) de que o capitalismo é, ele mesmo, um regime ecológico. Em sua análise, Moore questiona formulações baseadas na separação entre, de um lado, a formação e o desenvolvimento de um regime capitalista e suas formas de produção, e, de outro, seus “impactos”, suas “consequências” ambientais. Ao contrário, seria preciso entender que o capitalismo neoliberal se desenvolve a partir de relações naturais-sociais, em processos de co-formação.

Com relação ao segundo, os artigos de Alimonda (2015) e Escobar (2010b) ajudam a situar, ainda que de maneira breve, nosso lugar de aproximação. Alimonda afirma que o campo da ecologia política foi estabelecido de forma molecular, a partir do surgimento de desafios teóricos e práticos para as quais ainda não havia respostas. Especialmente, o autor analisa a estruturação do que ele chama de “Ecologia Política Latino-Americana”, salientando suas características distintivas em relação àquelas de tradição anglófona e francesa (por exemplo, a ênfase na colonialidade, na relevância da exploração de recursos naturais para exportação e na vitalidade de outras relações com o que chamamos de “natureza”). Escobar, por sua vez, nos apresenta um panorama da ecologia política enquanto um campo interdisciplinar que vem se desenvolvendo desde a década de 1970, a partir do entrelaçamento de marcos de orientação ecológica e da economia política. Escobar distingue “três gerações”: uma primeira, na qual abordagens da ecologia passaram a dedicar atenção ao poder, e a economia política, por sua vez, à natureza; uma segunda, marcada por tendências teóricas do “pós” (pós-estruturalismo, marxismo, colonialismo, etc.), pela interdisciplinaridade, inclusive com o pensamento feminista, e por preocupações de natureza epistemológica; e uma terceira, que aqui nos interessa mais, cuja característica distintiva seria justamente uma atenção às questões de ontologia, influenciada tanto pelos movimentos dos povos quanto pelas conexões entre diferentes áreas, incluindo a Antropologia e os estudos da ciência e tecnologia.

Voltemo-nos, agora, ao extrativismo. Dentre as várias formas pelas quais vêm sendo conceitualizado – seja em termos de um tratamento mais economicista sobre a extração de “recursos naturais”; de extrativismo cibernético e financeiro (i.e. Gago e Mezzadra, 2015; Zibechi, 2016); epistemológico (i.e.: Todd, 2016; Grosfoguel, 2016), para apontar as dinâmicas de produção e extração de conhecimento, dentre outras – nos focamos nas conexões possíveis entre abordagens que concebem os “conflitos socioambientais” não exatamente como sendo apenas a respeito do acesso e controle de recursos naturais (i.e.: Alier, 2002), mas efetivamente como conflitos *ontológicos*, de mundos – e, então, de *guerra* de mundos (i.e.: De la Cadena e Blaser, 2009; Blaser, 2009; 2013; De la Cadena, 2010, 2015; Escobar, 2014, 2020) .

Neste caminho, o extrativismo vem sendo pensado enquanto uma modalidade de acumulação, extração e exploração que começou a ser forjada desde o início da invasão e colonização da América, África e Ásia por parte do mundo europeu central (i.e. Acosta, 2011). Mas para compreendermos as dinâmicas atuais seria preciso observar algumas diferenças tanto em relação a outros momentos históricos como a outras atividades de extração<sup>109</sup>. Eduardo Gudynas (2013), por exemplo, caracteriza o extrativismo como um tipo de extração de recursos naturais em grande volume ou alta intensidade, que não recebem processamento adicional ou são processados de forma limitada e são direcionados principalmente à exportação. Nesta abordagem, extrativismo não é só extração de petróleo ou minérios, mas também extração agroindustrial, como os monocultivos, atividades pesqueiras intensivas e outros casos similares cujo destino é a exportação. Inclui, então, as ações de prospecção, especulação financeira, exploração, descobrimento, desmate, etc. até as atividades próprias da extração e aquelas posteriores, como o fechamento ou abandono de canteiros, poços e infraestrutura. Dá-se numa complexa composição entre dinâmicas locais, já que se enfoca em extração ou exploração em territórios específicos – com comunidades, ecossistemas e mundos profundamente alterados – ao mesmo tempo em que contém uma dimensão global, sobretudo por sua destinação ao comércio exterior – envolvendo vários países, continentes e atores distintos que se organizam ao redor de diferentes fatores e interesses. Em outras palavras, trata-se de um entramado altamente complexo, com múltiplos nós e de distintos tipos – e é justamente este o “nó” que Sarayaku vem buscando detalhadamente conhecer.

---

<sup>109</sup> Pois agricultura campesina ou mineração artesanal, por exemplo, não é o mesmo que agronegócio e megamineração. Na América do Sul o uso da palavra “extrativismo” pode nos remeter a outros contextos, como aqueles das reservas extrativistas no Brasil – áreas protegidas com presença humana (i.e. Emperaire, 2000) – muito distintos da forma como busco mobilizar o termo aqui.

Para o que propomos aqui, um aspecto central deste argumento diz respeito ao fato de que, se bem a especialização na exploração e exportação de “matérias primas” não é algo novo nas economias latino-americanas, no começo do século XXI o extrativismo assumiu novas dimensões: aceleração e diversificação dos projetos, gigantismo ou grande escala, tendência à ocupação intensiva dos territórios através de monocultivos ou monoproduções. Em consonância com Svampa (2012), Gudynas (2013) diferencia o extrativismo convencional, dominado por empresas transnacionais com a conivência dos Estados neoliberais, de um “neoextrativismo progressista” – como o que prevaleceu no Equador e, diga-se de passagem, também no Brasil. Neste último, o maior protagonismo estatal aparece como necessário para o progresso e desenvolvimento, bem como para um maior investimento em políticas sociais e redistributivas. Extrativismo convencional e o neoextrativismo, contudo, apresentam grandes continuidades, já que nenhum dos dois aborda a raiz de um modelo de desenvolvimento – e do próprio conceito de desenvolvimento – baseado no progresso e crescimento econômico através da extração das chamadas “matérias-primas” ou “recursos naturais” (Gudynas, 2013). Neste sentido, o que Svampa chama de Consenso das Commodities poderia ser lido tanto em termos de rupturas como de continuidades em relação ao período anterior: supõe um consenso que permite a exploração e ampliação da fronteira extrativista porque esta é considerada fundamental para o crescimento, o desenvolvimento, a redistribuição e a luta contra a pobreza.

Nomear estas políticas de “neoextrativistas” significa, ao mesmo tempo, visibilizar seus bolsões de abandono, as condições pauperizadas e violentas da vida nas “zonas de sacrifício”, onde a crise ecológica se faz ver em toda sua desigualdade e intensidade. Aqueles que se opõem ao extrativismo são vistos como contrários ao crescimento, ao desenvolvimento e ao bem-estar social; enquanto isso, assistem à intensificação da violência, militarização de territórios, judicialização e criminalização de suas resistências, perda de terras-territórios, segurança e soberania alimentar, biodiversidade e novas formas de dependência. Conforme argumenta Gudynas (2013), não há extrativismo sem despojos, violências, deslocamentos, violações de direitos e extermínio de existências humanas (especialmente indígenas, negras, afrodescendentes e quilombolas, campesinas, de baixa-renda, etc.) e extra-humanas.

Podemos entrever algumas conexões entre essas reflexões e aquelas elaboradas desde muito cedo por povos indígenas que se viram, no caso, diante do petróleo – muito antes, inclusive, que os mesmos intelectuais, políticos e movimentos progressistas não-indígenas efetivamente propusessem tais análises. É neste sentido em que gostaria de retomar uma fala Marlon na referida *wayusa upina*:

El socialismo, el comunismo, izquierda, derecha... Llegan al mismo punto que es el capitalismo. No hay una izquierda verdadera... ¿qué pasó con el socialismo ruso? [...] Nosotros siempre debatimos este tema, si nosotros somos de izquierda o de derecha, pero siempre estamos allí en esta corriente de izquierda. Pero nuestro pensamiento es más allá de ser izquierda o derecha. Es el círculo [...]. Nuestra lógica de pensar es que somos seres humanos y que para seguir viviendo tenemos que tener un mínimo respeto entre nosotros y a la Madre Tierra, un mínimo respeto. A ver, ¿qué está pensando el de la izquierda? Esa montaña me tiene oro o ese bloque me tiene petróleo, pero a la final yo voy a explotar, aunque sea de izquierda. ¿Qué está pensando el de la derecha? Está pensando en eso mismo. Pero nosotros no, estamos pensando en el colectivo y en que nosotros sigamos existiendo. No estoy pensando para ahora, plata para ahora. Estoy pensando en la futura generación, estoy pensando en que el otro ser humano que vive allá, pasando el mar Atlántico, tiene que seguir viviendo, tiene que seguir existiendo como humanidad, tiene que seguir haciendo la vida cotidiana. Pero a nosotros también que nos dejen hacer. El espacio territorial que tenemos, tiene vida igual que nosotros, por lo tanto, tiene que tener sus derechos, su respeto. Pero si yo pienso como el de izquierda y el de derecha, y como Rafael Correa, en que “de gana está ahí ese oro, hay que sacarlo, porque somos pobres”. ¿No? Aquí hay eso (M. Santi, noviembre de 2014).

Veja-se que as análises de Svampa, Gudynas e Marlon coincidem no que diz respeito ao lugar “da esquerda” e “da direita”, do socialismo e do capitalismo: guardadas as devidas diferenças, todos convergiram para a extração de “recursos naturais”, ainda que isso implique o exaurimento da Terra e a extinção de mundos não-brancos, não-urbanos, não-humanos, etc. Mas a reflexão de Marlon também excede uma análise mais economicista que assume “o ambiente” como “recursos naturais”, ao comentar que nesse “espaço territorial” tem vida como a nossa – aquilo que nós antropólogas convencionamos chamar de extra-humanas. O procedimento que Marlon tão bem analisa é, como formula Costa (2019: 128), essencialmente o mesmo desde os primórdios da formação desse sistema-mundo: separam-se os seres dos meios sociais, políticos, ecológicos e cosmológicos em que se inseriam, destroem-se seus modos próprios de existir e se relacionar com outros seres, desarticulam-se suas alianças constitutivas para aprisioná-los à força em registros ontológicos demasiadamente restritos – tornando-os meros recursos econômicos ou, no melhor dos casos, promulgando tais relações de co-constituições como meras crenças ou representações culturais.

Nas reflexões e ações de movimentos indígenas, mas também camponesas e quilombolas, uma dimensão importante do extrativismo diz respeito não apenas a sua consideração enquanto um sistema econômico ou conflito socioambiental, mas justamente à sua dimensão ontológica, de mundo(s). É apenas por meio da aniquilação física e metafísica da diversidade ontológica, de vidas e modos de existências – uma verdadeira guerra de mundos – que o extrativismo avança.



Como dizem pensadores indígenas por todo o planeta, incluindo Krenak (2019), aqueles que se vangloriam de serem modernos constituem uma civilização de morte porque destruíram mais formas de vida do que qualquer outra civilização na história disso que chamamos de humanidade (Costa, 2019). Não poderíamos então simplesmente sobrepor “extrativismo econômico” com “extrativismos ontológicos” ou “epistêmicos”, mas há uma relação intrínseca entre todos. Com efeito, Grosfoguel (2016), inspirando-se em Silvia Rivera Cusicanqui e Lianne Betasamosake Simpson, sugere que talvez fosse mais adequado ver os dois últimos como condições que tornam possível o “extrativismo econômico”.

Mas antes de pensar sobre esse “excesso” – foco também do próximo capítulo – gostaria de me centrar no primeiro aspecto, naquilo que as reflexões convergem. Para abordá-las trago algumas reflexões de Mirian, quando participou, na posição de presidência de Tayjasaruta, de uma série de eventos sobre a luta de seu povo, ou quando compartilhava comigo as encruzilhadas que enfrentava. Em algumas dessas ocasiões, Mirian falava para um público essencialmente não indígena e/ou não equatoriano, pouco familiarizado com os problemas do país, mas houveram momentos em que a interlocução era também com seus próprios companheiros Runa e/ou de outros povos. Mirian sempre começa se apresentando como “mulher, mãe, esposa e filha” e enfatiza que, se bem a luta de Sarayaku é muito longa e antiga, a “vida organizativa deste pequeno povo” nasce há pelo menos 45 anos (desde a criação de Tayjasaruta), justamente para defender o território ameaçado pelo extrativismo petrolero.

Veja-se, por exemplo, certa vez em que ela falou a um público brasileiro num evento sobre o tema do “desenvolvimento”. Para ela, não apenas o petróleo mas também a extração de madeira, a mineração, o agronegócio, as hidrelétricas, o mercado de carbono e tantas outras formas de extração “são os pilares do desenvolvimento ocidental, dos governos de turno e dos Estados”. Mirian disse que “a palavra desenvolvimento é a palavra que nos deixa de mãos atadas e cala nossa boca, nossa voz”:

Esse conceito não existe para nós, é um conceito de morte, de desaparecimento dos povos, de toda a humanidade e da Mãe Terra. O governo nos falou que esses índios não estão deixando desenvolver o país, são como aquela pedra no nosso sapato, falaram que éramos ecologistas infantis, terroristas. Existem muitas violações de direitos humanos que vivemos no dia a dia, apesar da luta de Sarayaku, apesar de termos conseguido expulsar a petroleira CGC de nosso território, apesar da constituição reconhecer os direitos coletivos. Talvez pensem que porque estamos vivendo na selva não temos direitos, não merecemos ser consultados quando são tomadas decisões sobre nossos territórios, mas isso não é verdade. Os povos indígenas devem ser respeitados (M. Cisneros, setembro de 2019, tradução nossa).

Neste evento Mirian também recordou o ano de 1992, quando considera que ainda era muito jovem: logo após o grande *levantamiento* pela demarcação dos territórios amazônicos, líderes indígenas de Pastaza foram ao encontro das Nações Unidas no Rio de Janeiro (a Eco-92) para denunciar os efeitos do desenvolvimento. Mas “todos os tratados e convênios daquela época, e também os atuais, embora sejam importantes ficam simplesmente como um arquivo; ninguém os coloca em prática. Porque as mulheres indígenas e negras não são capazes de parar o mundo?”, perguntou ao público que lhe escutava.

Assim como nas reflexões de Mirian, no contexto científico e militante latino-americano as elaborações sobre extrativismo estão intimamente relacionadas a um questionamento das bases conceituais do *desenvolvimento* – por isso que muitos pesquisadores vêm falando sobre “alternativas ao desenvolvimento” e não “desenvolvimentos alternativos”, “etnodesenvolvimento”, etc. (i.e. Acosta, 2011; Gudynas; 2011; Aguinaga et al, 2011; Viteri, 2002; Escobar, 2010a). Para as articulações que emergiam da bacia do rio Bobonaza, a dissertação em Antropologia defendida em 2003 por Carlos Eloy Viteri Gualinga, Kichwa de Sarayaku – irmão de Alfredo Viteri Gualinga, pai de Mirian, e de Leonardo Viteri Gualinga, outros dois importantes intelectuais-líderes Runa – foi considerada um importante marco. Em sua etnografia e em outros artigos publicados, Viteri (2002, 2003) enfatizou como o desenvolvimento é usualmente definido de uma perspectiva externa, de atores coloniais, que visibilizam *sua* sociedade como o apogeu da civilização. Enquanto este “externo” é sempre considerado como “já desenvolvido”, a Amazônia aparece como um vazio ao invés de uma Terra povoada e plenamente “desenvolvida”. Segundo Viteri, este paradigma colocou os Runa numa posição contraditória – como “o menos desenvolvido”, “o mais pobre”, enquanto ao mesmo tempo “vivia tradicionalmente” na floresta. Para contestá-lo, Viteri argumentou que não há, na epistemologia ou ontologia Runa, um paradigma de desenvolvimento, avanço ou progresso como um processo linear, teleológico, de trás para frente – do subdesenvolvimento ao desenvolvimento<sup>110</sup> (Hebdon, 2016; Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2019; Gualinga, 2005).

Conectado ao problema do “desenvolvimento” está a noção de pobreza. Em suas falas, Mirian é enfática, como tantos outros líderes, em combater uma noção genérica de pobreza que

---

<sup>110</sup> Um dos primeiros acadêmicos não indígenas a citar o trabalho de Viteri foi o conhecido economista equatoriano Alberto Acosta (2003), então colega do professor e futuro candidato à presidência da república Rafael Correa. Para uma história mais detalhada da intelectualidade Runa e dos conceitos que emergiam da província de Pastaza, ver Hebdon (2016); Hebdon et al (2019); OPIP (2001); Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara (2019).

justificaria a exploração dos territórios. “Não somos pobres porque no espaço temos carne, peixe, frutas; nós temos uma variedade de produtos para nosso próprio consumo”, me disse certa vez em que caminhávamos para sua *chakra*. “É a destruição de nossos territórios, de nossas vidas, o que nos tornará pobres”. Esse é um ponto importante que aparece com muita frequência nas falas de mulheres, embora não exclusivamente. Lembro-me, por exemplo, de quando Ena me explicou, após sairmos de uma reunião de mulheres em Sarayaku, que nas Assembleias, nos *talleres*, elas dizem que a autonomia e o bem viver é “como uma planta que cresce bonita e forte, é uma *chakra* grande e cheia de mandioca e outros cultivos, é ter boa saúde e boa alimentação, conhecer ‘*todo de lo nuestro*’, a medicina, ter a educação própria e a educação de fora, cuidar da Pachamama, da selva” – precisamente “de onde vem tudo isso”. Tal como Mirian e Ena, Hilda Santi sempre busca enfatizar, como me disse numa conversa em 2019, que “quando a selva for destruída, quando o rio é poluído, essa é a última pobreza que encontramos como mulheres. Eu acho que todas as mulheres que estão aqui têm a mesma filosofia”. De sua perspectiva, foi justamente “com essa coragem, com esse esforço, que o povo de Sarayaku ganhou a sentença apresentada contra o Estado equatoriano”.

Há duas palavras no kichwa de Pastaza que se referem a um tipo de “pobreza circunstancial”, muito distinta daquela do Estado: *tsuntsu* (Sarayaku, 2003; Novo, 2011) e/ou *mútsui* (Viteri, 2002: 3). Esses conceitos não tratam de uma pobreza estritamente material e da carência de serviços entendidos desde parâmetros moderno-ocidentais; é mais bem a carência de produtos da biodiversidade agrícola sem as quais resulta inconcebível a segurança alimentar; é o resultado das falências relacionadas ao conhecimento sobre os tipos de solos, pisos ecológicos e cultivos, da possibilidade de ajuda mútua, da forma correta de se cultivar os produtos e se relacionar com seus seres donos e protetores. A pobreza é aqui entendida como circunstancial e absurda porque só poderia acontecer em um contexto de desconhecimento das relações com a Terra e na Terra, de negação ou quebra irremediável das redes de relações humanas e extra-humanas que sustentam o tecido da vida (Viteri, 2002: 3). Seguindo a formulação de Viteri, nas ontologias Runa a pobreza como *falta* só poderia ser causada por desastres imprevisíveis, como a subida do rio, ou pelo não exercício da previsão, sendo sempre temporária e extraordinária. Dessa perspectiva, não há, portanto, pobreza e *falta de* desenvolvimento concebidos em termos de carências, de um estado de subdesenvolvimento ou atraso que poderia ser transformado através de um progresso linear.

Viteri (2002) propunha, naquele então, pensar este paradigma Runa à luz do que ele chamou de *alli káusai* ou *súmac káusai* – este último, um conceito que se tornaria central tanto

para o movimento indígena quanto para o Estado equatoriano. Para este antropólogo Runa, *súmak káusai* funciona como uma prática social orientada justamente para *não* desenvolver, ou *desenvolver*, e então sustentar o viver bonito (ver também Hebdon, 2021: 64; Hildago-Capitán et al, 2014; Sarayaku, 2003). Como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, esse conjunto de concepções está profundamente conectado com a teoria Runa de que a floresta (mas não só) é constituída pelas inter-relações entre diferentes seres vivos, todos eles pessoas (Runa) à sua própria maneira; vista desta forma, a floresta é como uma cidade cheia de pessoas e povos ao invés de vazia, não-cultivada e desabitada.

Na descrição de Viteri (2002: 2), a floresta de Sarayaku aparece como “povoada por seres análogos aos humanos, guiados e protegidos por grandes espíritos com os quais o homem está destinado a coexistir em diálogo permanente”. Seria justamente a ontologia de uma “natureza” povoada o que também levaria Sarayaku (2003: 23) a rejeitar a ideia chave do discurso de Estado a respeito da Amazônia como sendo “terras inabitadas”, “territórios virgens”, “selvagens” ou “vazios” – uma formulação, aliás, que seria aprofundada na declaração *Kawsak Sacha*, como veremos no próximo capítulo. Isso ajuda a explicar por que Viteri e outros intelectuais Runa (ver Sarayaku, 2003; Hildago-Capitán & Cubillo-Guevara, 2019) insistiram que *Sumak Kawsay*, na grafia posteriormente adotada, não deveria ser pensado como uma espécie ou tipo de desenvolvimento (por exemplo, “desenvolvimento indígena”, “desenvolvimento alternativo”), e sim como uma alternativa conceitual (e política) em que se assume a existência de um mundo já desenvolvido mas potencialmente ameaçado por forças de des-envolvimento.

### **O movimento indígena e seus *proyectos políticos***

Para melhor compreendermos a profundidade e a complexidade do que propunham e propõem líderes e *lideresas*, intelectuais, mulheres e homens de Sarayaku, será preciso novamente voltar no tempo, ainda que forma breve, para visualizarmos suas ações como parte de um processo ainda mais amplo – desta vez, observando como as reflexões sobre extrativismo, empresas transnacionais e o Estado se articulam com as elaboradíssimas contra-concepções sobre nação e nacionalidade.

Retrocedendo aos anos 1920-1930, vimos como o processo de colonização no Oriente se estabeleceu gradativamente com não-amazônicos, mas é igualmente importante visualizarmos o que estava em jogo do ponto de vista das resistências indígenas *dos Andes*. De maneira resumida, poderíamos dizer que, naquele então, suas lutas e proposições vinham sendo pensadas principalmente em termos de classe e luta operária, organizadas em sindicatos e federações

indígenas-camponesas, como a importantíssima FEI (*Federación Ecuatoriana de Índios*), e em articulação com partidos comunistas e socialistas, como o PC e PSE<sup>111</sup>. Diante das limitações das leis de reforma agrária de 1964 e 1975 (cf. Simbaña, 2005), nos anos 1970 as reivindicações e os projetos políticos no mundo andino foram marcados pelo progressivo autorreconhecimento de que, além de uma classe (camponesa) explorada, também reuniam povos e culturas subalternizadas (e proletarizadas) em sua relação com o Estado e a nação equatoriana (i.e.: Conaie, 1989; Pacari, 1984; Becker, 2008). Foi neste contexto em que, como vimos, as ações puxadas por povos andinos se somariam às lutas dos povos Amazônicos (e vice-versa), que já vinham sendo organizadas contra a expropriação-apropriação de seus territórios ancestrais por colonos, petroleiras, novas missões religiosas e outros agentes em nome do “desenvolvimento”. Ambos os mundos, com toda sua diversidade “interna”, por assim dizer, inspiravam-se mutuamente em direção a um projeto político coletivo mais amplo: se em Otavalo (ao norte da capital) falava-se em nacionalidade indígena, no caldo das teorias marxistas-leninistas (Ospina & Guerrero, 2003: 245; Almeida, 1979; Almeida et al, 2005; Altmann, 2013a, 2020; Schavelzon, 2015), na Amazônia a divulgação do texto da *Federación Interprovincial de Centros Shuar Achuar*, de 1976, demandava de forma inédita “a autodeterminação do povo Shuar em um novo conceito de Estado equatoriano pluralista” (Altmann, 2013a: 2), onde as categorias de diversidade e diferença compunham com as de solidariedade e igualdade que a categoria de classe ecoava. Do potente encontro entre terras altas e baixas, abria-se caminho para a consolidação da categoria de nacionalidade indígena e, então, de plurinacionalidade, afastando-se da de “etnia” – já então concebida como uma inclusão subalternizada incapaz de deslocar o paradigma branco-mestiço da nação equatoriana.

Neste contexto são criadas as hoje muito conhecidas confederações indígenas regionais, destacando-se a andina ECUARUNARI (1972)<sup>112</sup> e a amazônica CONFENIAE (1980), que dariam impulso à criação da CONAIE (1986)<sup>113</sup>, de caráter nacional. Através delas, o que se via era um acionar múltiplo e plural do chamado “movimento indígena equatoriano”, “um tecido social vivo” (Andrade, 2020) que, não sem conflitos e contradições, vêm conjugando ações e dimensões comunitárias, organizativas e político-partidárias muito diversas como formas de

---

<sup>111</sup> Partido Comunista e Partido Socialista Ecuatoriano.

<sup>112</sup> Iniciais de “Ecuador Runakunapak Rikcharimuy”. Reúne principalmente povos e nacionalidades falantes de kichwa da serra equatoriana.

<sup>113</sup> Além da CONFENIAE e ECUARUNARI, também a *Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana* (CONAICE), fundada em 1999, faz parte da CONAIE.

“recusar” (Clastres, 2012), “refundar” (De Sousa Santos, 2010) ou “*agrietar*” (Walsh & Monarca, 2020) o Estado, às vezes simultaneamente (Santos e Muniz, 2021).

O principal *proyecto político* deste movimento passou a ser, desde os anos 1980, o reconhecimento do Estado plurinacional – uma espécie de refundação do Estado moderno-colonial a partir da combinação de diferentes conceitos de nação, nacionalidade e diferença (ver, por exemplo, De Sousa Santos, 2010; Walsh, 2009; Conaie, 1989, 1994; Ospina & Guerrero, 2003; Simbaña, 2005; Macas, 2005; Chancoso, 2014; Schavelzon, 2015). Entre os anos 1980-1990, a demanda pelo reconhecimento da plurinacionalidade passou a combinar-se com a resistência ao neoliberalismo, que vinha ganhando força no Equador e nos demais países da América do Sul (cf. Schavelzon, 2015: 135-148). Sucessivos levantes protagonizados pelo movimento indígena, como os de 1990, 1992 e 1994, transformaram definitivamente a história do país e fizeram da CONAIE o ator político mais importante desta década, aglutinando um amplo campo popular anti-neoliberal, contra-colonial e anti-imperialista (i.e.: Whitten et al, 2003; Simbaña, 2020; Pacari, 2020; Becker, 2020). Em 1995 a Conaie decidiu pela participação na esfera político-partidária, que culminaria na criação do *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País*, ainda hoje descrito “menos como um partido político” e mais como o “braço político da Conaie” (Becker, 2015). Desde suas origens, o *Pachakutik* buscou reunir todas as expressões sociais, populares e políticas que se opunham ao neoliberalismo (Simbaña & Fernández, 2014)<sup>114</sup>; embora fosse um movimento fundamentalmente indígena, não era *apenas* indígena.

No início dos anos 2000, também o *Sumak Kawsay* se tornou um dos eixos centrais das lutas, proposições e projetos políticos das principais confederações indígenas do Equador. Tanto este quanto o caráter plurinacional do Estado seriam incorporados na Constituição apenas em 2008, após décadas de luta do movimento. Conforme sugerimos em outra ocasião (Santos e Muniz, 2021), no Equador o texto resultante foi um híbrido do universo jurídico moderno-ocidental e de todo um léxico contra-colonial, marcado por influências filosófico-epistemológicas dos povos e nacionalidades indígenas, particularmente os Kichwas. Além da plurinacionalidade e do *Sumak Kawsay*, destaca-se também a incorporação da justiça indígena e dos Direitos da Natureza ou *Pachamama* (ali traduzida como *Madre Tierra*)<sup>115</sup>. Como conceitos

<sup>114</sup> A correspondência entre a deliberação comunitária e plural e sua concretização por meio de escolhas político-partidárias e eleitorais não é automática nem isenta de conflitos. Ao contrário, pode revelar descompassos e armadilhas entre a priorização de uma luta não necessariamente estatal e as várias tendências e projetos em disputa no interior do Pachakutik e da CONAIE (ver, por exemplo, Santillana, 2005; Schavelzon, 2015, 2021; Becker, 2015).

<sup>115</sup> Para o *sumak kawsay* ver, por exemplo Hidalgo-Capitán et al (2014), Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara (2019), Simbaña (2011), Acosta (2012), Altman (2013b, 2013c); para os direitos da natureza, Acosta & Martinez

que conflitam os pilares do Estado-nação moderno, enfatizam a necessidade de descolonização do Estado, ainda que por dentro do Estado; a superação da cisão euroamericana humano-natureza; das ideias de progresso e do desenvolvimento e das formas exploratórias da vida, enfatizando o pertencimento dos povos aos territórios, e não o contrário. Conforme a proposta da CONAIE de 2007-2008, estes conceitos demandariam um regime político de autonomia e reconhecimento da autodeterminação indígena sobre/com seus territórios.

Ao lado da Bolívia (2009), novos constitucionalismos apresentavam outros horizontes para a América Latina (cf. Ávila, 2011; Schavelzon, 2015; Prada, 2011). Principalmente o *sumak kawsay*, correntemente traduzido como *buen vivir* ou bem viver<sup>116</sup>, foi adotado por Correa nas eleições e em 2008 se tornou o princípio orientador de seu programa de governo e propaganda política. Contudo, logo perdeu a conexão semântica com os mundos de onde emergiu – como as florestas de Pastaza, as “vidas *já* desenvolvidas” e produções intelectuais como as Viteri. Apresentado em termos de uma aspiração nacional, transformou-se em um *slogan* altamente flexível e ainda assim central para as ambições da “Revolução Cidadã” e do “Socialismo do Século XXI”. Carlos Viteri foi trabalhar no ECORAE (*Instituto para el Eco-desarrollo de la Región Amazónica*), tornou-se parlamentar pelo Alianza-PAIS e um apoiador da ampliação da fronteira petroleira (Hebdon, 2021; Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara, 2019).

Enquanto alguns intelectuais vislumbraram uma importante reconfiguração política na América Latina a partir do retorno (sub)continental à esquerda (incluindo os governos do PT no Brasil e Evo Morales na Bolívia, além de Correa no Equador), o que foi realmente inédito neste período dizia mais respeito à presença de movimentos sociais indígenas e suas proposições como um elemento constitutivo dessas transformações, particularmente visíveis nos processos constituintes da Bolívia e do Equador, mas extrapolando-os. Entrecruzando experiências de classe, nacionalidade, raça, etc., suas propostas tenderam, e tendem, a perturbar agendas políticas e disposições conceituais tanto progressistas quanto conservadoras (De la Cadena, 2019; 2015), fazendo-se ver como uma complexa ação (cosmo)política de composição entre muitos mundos. De minha perspectiva, estas alter-conceitualizações não apenas evidenciam importantes deslocamentos nas relações de poder do/no interior do mundo-Estado, como também fazem ver (des-naturalizar) os pressupostos desse modo de existência que globalizou a catástrofe ambiental,

---

(2012); e Guartambel (2006) para justiça indígena. Para uma análise mais ampla da constituinte, ver Schavelzon (2015).

<sup>116</sup> Mas que, no kichwa amazônico, seria melhor traduzido como “viver em plenitude”, “viver bonito” (*sumak-lindo*, belo, bonito, perfeito; *kawsay* – vida, viver).

em sua obsessão por extração e acumulação – de tempos, espaços, de coisas, de pessoas, de seres, como formulou Costa (2019).

É justamente com ações como estas – de junturas que todavia não implicam unidade (Bispo, 2015) – o que, em minha perspectiva, nos permite voltar ao evento com o qual abri este item, a greve nacional de 2019. Talvez agora estejamos melhor preparadas para pensar sobre aquilo que, em minha perspectiva, aparecia como um simples paradoxo – a defesa dos subsídios, a recusa dos extrativismos.

\*

Após 12 dias de uma brutal repressão às manifestações que paravam o país – acusadas por Lenin Moreno de “golpe orquestrado por Correa” – no dia 13 de outubro a CONAIE aceitou a proposta de “dialogar” com o Estado, mediado pelas Nações Unidas e pela Conferência Episcopal equatoriana<sup>117</sup>. A conversa foi intitulada pelo governo de “Diálogos de Paz”; contudo, para os líderes indígenas ali presentes, aquilo *não era um diálogo* – era a entrega do *mandato* dos povos, como repetiu diversas vezes Jaime Vargas. Após uma fala inicial de Moreno, Vargas e outros líderes homens tomaram a palavra. Quando todos já se preparavam para o “recesso” (o momento em que o governo anunciaria o aceite da demanda pela derogada do decreto), o mediador da ONU convidou Mirian para falar – já que, em suas palavras, “um país com igualdade é também um país com igualdade de gênero”. Tal como *doña* Bachita em 1992, Mirian foi a única mulher a se dirigir ao presidente neste dia. Diferente dos outros líderes, sua fala não estava prevista; ela me contaria que, apesar do nervosismo, falou *com força e com o coração*.

Mirian iniciou sua fala em kichwa e depois mudou para o espanhol, apresentando-se “como mulher amazônica” e “em nome de todas as mulheres amazônicas”:

Vimos da selva, caminhando, deixando nossos filhos na casa, deixando nossos afazeres na casa porque pensando em um Estado digno e soberano queremos que o Estado equatoriano responda as necessidades dos povos e nacionalidades do Equador. [...] O Estado somos nós, não somos consultados. Justamente isso nos dói, quando tratam os povos indígenas e camponeses de pobres. Me dá muita pena quando tenham que falar de pobreza quando nós os povos indígenas somos os que cultivamos o campo, trabalhamos, que damos de comer à cidade. Nós viemos com um objetivo, senhor presidente: pedimos a derogatória do decreto 883 porque estamos sendo afetados, estamos sendo violentados. [...] Eu como mãe, como esposa, como filha... Me dói. Chorei. Passei 13 dias na rua sem comer, deixando meu filho, quem sabe se nossos filhos estão comendo? Me dói na alma quando nossos pequenos tiveram que entregar suas vidas afogando-se em gases lacrimogênicos. Morreram nossos irmãos. O que isso quer dizer? Que nosso presidente manda nos atacar com homens armados,

<sup>117</sup> O encontro foi transmitido ao vivo e encontra-se disponível em: <https://youtu.be/gFEantm42Q0>.



enquanto nós viemos em uma luta pacífica, senhor presidente! O que está acontecendo em um Estado plurinacional? Falamos de desenvolvimento enquanto em nossos territórios, onde vivemos por muitos e muitos anos estão sendo explorados, concessionados, entregados a novos blocos petrolíferos... Isso verdadeiramente nos afeta. Por isso, como mulheres amazônicas viemos dizer ao senhor presidente que se ponha em nossa pele e em nossa consciência, ponha-se em nosso lugar. Viemos pedir também que nossos irmãos que estão na cadeia sejam liberados porque a luta não é só para os povos indígenas, mas para todo o Equador. Pedir também que nossos dirigentes não sigam sendo perseguidos depois de tudo o que está acontecendo no Equador. Eu não me sinto sozinha porque a luta tem sido de todos os povos equatorianos, mestiços, camponeses, afro, povos indígenas, setores sociais; todos nos unimos com uma só voz, por isso peço que por favor nos escute. Minhas lágrimas secaram de tanto estar chorando por nossos filhos que deixaram suas vidas na rua. Nossas mulheres que tiveram que sofrer os atropelos, os golpes da polícia e dos militares. Ontem estivemos na Casa da Cultura e não nos tiveram compaixão, senhor presidente. Por acaso não te dói quando seus filhos têm que estar na rua gritando e quando tenha que ordenar homens armados para enfrentar mulheres jovens que estamos lutando por uma vida justa, lutando por nossos direitos? Porque esta pátria tem que ser digna e soberana, senhor presidente; isso vim dizer: como mulher amazônica, que fique na sua consciência todos os irmãos caídos nessa luta. Muito obrigada (M. Cisneros, outubro de 2019, tradução nossa).

Se tomássemos, de um lado, as traduções de meus amigos Runa da política como conversa, Assembleia e/ou *organización*, e, de outro, a afirmação de que “isso não é um diálogo, é a entrega do *mandato* dos povos”, o que havia acontecido na mesa com o governo? Mais do que apenas uma recusa aos extrativismos e à suspensão dos subsídios, com a fala de Mirian poderíamos vislumbrar que era a própria possibilidade de seguir *lutando e resistindo* o que também estava em jogo – excedendo as possibilidades moderno-ocidentais de diálogo *sem*, no entanto, *excluí-las* (De La Cadena, 2015). Pensar tal evento a luz do que Stengers e Pignarre (2005) designaram de “alternativas” às “alternativas infernais”, estas últimas um conjunto de situações formuladas e agenciadas de modo que *não deixam* outra escolha senão a resignação, pode ser produtivo aqui – e virtualmente em todas as histórias que busco contar nesta tese.

Segundo Stengers (2015: 8)<sup>118</sup>, o que se afirma com todo enunciado do tipo “alternativa infernal” é justamente a morte da escolha política, do direito de pensar coletivamente o futuro. Dir-se-á por exemplo, que “não há escolha, é preciso aguentar firme, aceitar que os tempos são difíceis e se mobilizar para um crescimento, sem o qual não há solução concebível. Se ‘nós’ não o fizermos, outros vão se aproveitar de nossa falta de coragem e de confiança”. Para esta filósofa, operadores retóricos do tipo “não temos outra escolha” têm precisamente a vocação de calar aqueles que dizem e questionam: “mas o que vocês estão fazendo?”. Todavia, o enunciador de um discurso deste tipo apresenta um problema mais complicado no sentido em que *ele mesmo se*

---

<sup>118</sup> Em entrevista à Mathieu Rivat e Aurélien Berlan (2015).

encontra separado de sua potência de agir e pensar. Eles *realmente* não sabem fazer de outro jeito, diria Stengers; tratar-se-ia, então, de exigir que partilhem conosco o que os reduz à impotência: “se eles pretendem lutar, que nos deem notícias do front, que nomeiem os ‘feiticeiros’ e as maneiras pelas quais agem – enfim, que parem de colaborar sob o pretexto de que sem eles seria pior” (Stengers, 2020: 6). Como rota de fuga às alternativas infernais, Stengers nos convida a aprender a reconhecer esses tipos de discursos e, então, nos protegemos de sua influência – o que implica também práticas de *composição*: para evitar esse “ou/ou” que nos enfraquece e paralisa, não bastaria denunciar, mas também lutar por possíveis, forças que passam pelo meio, como diria Sztutman (2018b).

Ora, talvez seja justamente *isso* o que o movimento indígena fez ao insistir que o chefe do poder executivo assumisse que *não* sabia fazer de outro jeito e, então, desfizesse o pretexto de que sem eles – o FMI, o extrativismo – seria pior. Como disse Viveiros de Castro (2017), “transformar índio em pobre”, e antes disso separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena, é a realização objetiva de um conceito ou visão de mundo *de Estado* (e, assim, também de muitos “progressismos de esquerda”) que vem sendo há décadas conjurada pelos povos indígenas no Equador e alhures – aqueles que insistem que sempre se pode fazer de outra maneira, que há mais uma história para ser contada, mais uma maneira de inventar e reinventar permanentemente a vida e as formas de se viver juntos sem nunca abandonar as vítimas da violência de Estado, os feridos, os mutilados, os encarcerados, os deslocados. Talvez aí também esteja a potência da fala imprevista de Mirian; esta forma de “mundificar a vida” (Escobar, 2014: 109), a luta e a *organización* parece estar para além de *um* sujeito, um partido, um movimento, um governo, uma fórmula ideológica, um modelo de governo, um índice, uma teoria política, um pensador e, mais ainda, um Homem de Estado<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Ver <https://democraciasur.com/2021/02/12/desde-ecuador-para-los-pueblos-las-izquierdas-y-las-mujeres-del-mundo/>.



Imagem 18: mulheres indígenas amazônicas protestam contra o extrativismo na Amazônia em frente ao palácio presidencial, em Quito (março, 2018).



Imagem 19: emblemática foto de uma mulher indígena de Cotopaxi durante os protestos de outubro de 2019. Autoria: David Díaz Arcos (2019). Disponível em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50040317>.

## Pobres colecionadores de fósseis

Em distintas ocasiões que estive em Sarayaku, dona Narcisa e outras tantas mulheres comentaram que, antes, as diferentes espécies dos cultivos das *chakras* – mandioca, papaia, *papachina*, banana, abacaxi, cana de açúcar, amendoim, milho, etc. – eram bons, cresciam fortes e saudáveis. Nos rios havia peixes grandes, em quantidade e variedade. Mas, de uns tempos para cá, chegaram inúmeras novas pragas: tudo apodrece (*wañun*, morrer) e seca muito rápido, os cultivos não tem mais “*tanta fuerza como para mandar sacando todo eso que vienen acá, insectos, que digo yo, plagas*”, como me explicou Narcisa, quem também afirma que os peixes hoje são mais raros e menores. A *apamama* Cecília Santi diria algo semelhante ao público que lhe assistia em Quito, no evento de lançamento da proposta *Kawsak Sacha* em 2018: o plantio é acompanhado do *paju*, por ela descrito como “uma energia” que a pessoa tem *hacia la planta*. Isso dá mais vitalidade e não é necessário o uso de pesticidas ou agrotóxicos. Mas agora, prosseguiu Cecília, muita coisa mudou: “antes os produtos iam bem, cresciam fortes, sem contaminação e pragas. Hoje não é assim”. Dona Narcisa também mencionou como agora faz um calor desmesurado e é muito difícil estar na *chakra* depois das nove da manhã; abundam os insetos e quase não se pode trabalhar. Secas, chuvas excessivas e rios crescidos de forma inédita também têm sido fenômenos cada vez mais comuns.

De forma semelhante aos enunciados de Mirian, Ena e Hilda que mencionei mais acima, Narcisa sempre enfatizou que “*no tener buena yuca, no tener buen plátano, buenos pescados, ríos sanos, tierras sanas, y cuando se daña todo eso somos pobres. No es porque no tenemos un montón de plata en el banco vamos a ser pobres*”. Para ela, “*la pobreza ya viene con las plagas, por eso estamos preocupados, porque las yucas en la tierra sana se hacen grandes, así gruesas y todo, bonito, y ahora ya tiene unas manchas. La yuca, el plátano está lleno de gusanos y tenemos que cuidar*”.

“Tudo isto” era parte do que Narcisa dizia ser a principal preocupação entre mulheres ou das mulheres: “as mudanças do clima, a mudança climática. Isso é difícil e não sabemos como consertar”. Se bem ela nos contava sobre esses problemas já em 2014, desde 2018, quando voltei a encontrar-me com ela, pouca coisa havia mudado. Veja-se, por exemplo, uma reunião em 2019, no território de Sarayaku com a presença de um representante do *Ministerio de Agricultura y Ganadería*. Realizada na *Casa del Mediodía*, o público era fundamentalmente de mulheres e o tema era, justamente, a profusão de pragas nas *chakras*. Dona Narcisa participou ativamente do encontro, reiterando suas preocupações com os cultivos (no caso, principalmente a *palanda*, banana-da-terra). O representante do governo, com uma acurada sensibilidade, disse que embora

soubesse que ali não se utilizava pesticidas, a única solução que ele poderia dar *como governo* era o glifosato – para *matar a planta enferma*. Certamente ele sabia das implicações que uma tal sugestão poderia trazer, pois ele se dirigiu a mim, uma mulher estrangeira, para manifestar preocupação sobre como essa informação poderia ser tomada e “disseminada por aí”. Mas o que eu gostaria de observar, neste momento, é que esses enunciados vinculados à *chakra* são repletos de expressões como “agora mudou”, “antes não era assim”, “hoje não tem mais isso” (Costa, 2019). Veja-se também que foram proferidos geralmente por mulheres, quem cotidianamente estabelecem relações de cuidado com seus roçados. Dito isso, o ponto que gostaria de enfatizar é que dona Narcisa e outras mulheres atribuem as mudanças observadas em seus roçados principalmente a dois fenômenos entrelaçados: as mudanças climáticas e a contaminação, ambas decorrentes das formas exploratórias de viver daqueles que se consideram modernos.

Aquecimento global, mudanças climáticas, Antropoceno, catástrofe ambiental: como quer que o nomeemos, o evento provavelmente mais bem documentado na história da ciência moderno-ocidental (Costa, 2019: 26) é também uma das principais preocupações dos Sarayaku Runa e ponto central de suas reflexões, embora esteja longe de ser uma percepção isolada desse povo ou exclusivamente de mulheres. As evidências dessa “mudança dos tempos” vêm se acumulando na sociedade dita ocidental ou moderna e também entre outros povos originários, cada um apresentando suas próprias experimentações e indícios das transformações em curso (Costa, 2019; Stengers, 2015).

Nas ciências ocidentais, a expressão “aquecimento global”, popularizada na década de 1980 e hoje mais referida como “mudanças climáticas”, diz respeito às alterações em diversos processos geocológicos da Terra, ocasionadas principalmente pelo aumento da emissão e concentração na atmosfera de dióxido de carbono e outros gases de efeito estufa, produto da queima de combustíveis fósseis como o petróleo, do desmatamento e de outros processos – mineração em larga escala, esgotamento de lagos e rios, simplificação de ecossistemas, vastos genocídios de pessoas e outras criaturas, etc. (Costa, 2019). Apesar das divergências quanto ao seu início (há quem o situe já no Neolítico, com o aparecimento de nossa espécie e um certo tipo de agricultura), há um relativo consenso com relação a dois períodos ápices: a revolução industrial, acompanhada do desenvolvimento da máquina a vapor em alguns países europeus no século XIX; e o período a partir da década de 1950, marcado pela expansão econômica, populacional e industrial do pós-guerra (Chakrabarty, 2009: 207). Por sua vez, o termo Antropoceno, inicialmente proposto por Eugene Stoermer, popularizado por Paul Crutzen e, então, mobilizado sobretudo no meio acadêmico-científico, veio nomear uma nova época ou era

geológica em substituição à anterior, denominada Holoceno. Como observa Costa (2019: 14), o *anthropos* do termo é uma homenagem da qual os humanos nada têm para se orgulhar: a mudança de era se dá devido ao enorme impacto de suas ações – ou, melhor dito, das ações de alguns grupos humanos – sobre os ecossistemas terrestres.

Mas tão importante quanto reconhecer as profundas alterações de origem antropogênica nos processos e sistemas da Terra é reconhecer que as formas de conceber essa crise, os atores envolvidos e o porvir podem variar consideravelmente, conforme argumentou Costa (2019). Seguindo a antropóloga indígena e feminista Zoe Todd (2016) em sua crítica à “virada ontológica” na Antropologia, intelectuais, xamãs e lideranças indígenas vêm visibilizando há tempos outras reflexões do que é ou pode vir a ser o(s) mundo(s), conectadas ao debate do Antropoceno, mas que muitas vezes permanecem ocultas não apenas pela política moderna como também pela política do conhecimento (o “extrativismo epistêmico”), que segue invisibilizando-as ou localizando-as como “crenças”, “representações” ou “soluções irrisórias” em relação àquelas formuladas por quem “verdadeiramente sabe” (homens, brancos, euroamericanos, e assim por diante).

Partindo então do pressuposto de que não há perspectiva hierarquicamente superior nem tampouco universal, sobretudo quando postas em relação àquelas não-modernas ou não-ocidentais, gostaria de primeiramente olhar para algumas das convergências entre análises Runa e alguns dos consensos científicos, mas a partir de uma diferença primordial: entre os Runa, elas vêm tanto dos aprendizados adquiridos em fóruns internacionais, COPs, leituras e em uma série de processos formativos com outros povos por todo o mundo, organizações ambientalistas, organismos multilaterais, cientistas e acadêmicos, etc. *como também* das ciências e saberes de mulheres e homens *mayores* do povo.

Poderíamos dizer que um primeiro ponto de convergência diz respeito à constatação de que a Terra está perecendo: ambos concordam com a origem antropogênica das transformações de escala planetária experimentadas atualmente. Como diria Mirian naquele mesmo evento, “o ser humano é o único responsável de que o planeta terra desapareça”, “esse ser humano, causa primordial da degradação em questão, que se atrelou ao consumo de combustíveis fósseis, à cadeia produtiva de minérios, petróleo e ao desmatamento em massa”. Um segundo aspecto diz respeito a percepção de que este não é um acontecimento de um lugar específico do globo, ou que afeta somente os lugares onde se dá a exploração petroleira, por exemplo; trata-se de um problema de *todos os seres* que habitam isso que chamamos de Terra e são por ela habitados. As palavras de Mirian são novamente emblemáticas: “estamos vivendo uma crise não só no Equador

mas no mundo inteiro [...]. Durante a minha gestão, como mulher, mãe, esposa, eu transmito essa mensagem para todos; não é só para os povos indígenas, essa é uma luta para todos aqueles que habitam esse planeta”.

Um terceiro ponto de convergência está na percepção de que as alterações devem atingir uma tal irreversibilidade (um “ponto de não retorno”) capaz de extinguir a humanidade e o mundo tal como o conhecemos, das mais variadas maneiras. Como meus interlocutores sempre enfatizam, não há como recuperar um lugar devastado por sísmica, por contaminação, pelos efeitos em cascata das mudanças climáticas; é como uma vida humana que, quando perdida, não pode ser restaurada. Um quarto aspecto (e aqui a conexão é com uma parcela muito pequena) nos fala sobre as supostas “saídas”: da perspectiva Runa, não há como “pintar a economia ou o capitalismo de verde” – por exemplo, inserir territórios no mercado de compra e venda de créditos de carbono, entre outras iniciativas celebradas como inovadoras e sustentáveis. Na perspectiva de meus amigos, “soluções” mercantilizadoras “conservam” territórios enquanto autorizam a destruição de outros, de forma que não há como aliar-se à tais iniciativas<sup>120</sup>. Talvez ainda mais importante, não há uma natureza que possa ser valorada em termos monetários e, então, comercializada – não há nem mesmo isso que chamamos de “natureza”, como oposição ao mundo social e cultural dos humanos.

Mas, como vimos, a crítica Runa não opõe, como poderíamos concluir apressadamente, capitalismo verde e socialismo; no contexto, capitalismo verde, mercantilização e financeirização da natureza e “Socialismo do Bem Viver” são igualmente propulsores da destruição. Neste sentido, imagino que os Runa estariam de acordo com o já célebre artigo de Dipesh Chakrabarty (2009: 208), onde o autor afirma que modos de existência alicerçados em combustíveis fósseis não podem, em nenhuma situação, serem efetivamente libertadores: mesmo numa sociedade hipoteticamente “mais justa” o caminho seria o mesmo – o da catástrofe climática – e a noção de “justiça” permaneceria ancorada nos critérios daqueles que concentram privilégios – os modernos, os ocidentais, os não-indígenas, etc.

---

<sup>120</sup> Líderes de Sarayaku recusaram e seguem recusando o programa piloto do Equador para REDD+ chamado *Socio Bosque*. Lançado em 2008, o intuito tem sido o de fornecer incentivos econômicos anuais (cerca de US \$ 30 por hectare) diretamente às comunidades indígenas e outros proprietários para proteger a floresta. Contudo, de acordo com o que aprendi das lideranças Runa, limitações às atividades como abertura da floresta para roça em prol da “conservação” ou mesmo a necessidade de permissão para usar seus próprios recursos nada mais são do que novas formas de controle e colonização de suas vidas e territórios. Hebdon (2021) também relatou que as lideranças se preocupam com a possível solicitação de devolução dos recursos, que são fornecidos de uma só vez, caso seja considerado que o contrato foi violado – o que poderia resultar em endividamento, perda de terras e mais conflitos; e com a questão vigilância, uma vez que as florestas kichwas passariam a ser monitoradas pelos investidores.

Em linhas gerais, estas poderiam ser algumas das convergências entre as reflexões Runa e alguns dos mais novos consensos científicos, e sem dúvida essa compatibilidade deveria ensejar uma mudança pragmática em relação ao modo de vida dos modernos, incluindo-me nele (Costa, 2019). Para voltarmos à conexão enfatizada por meus amigos entre extração de petróleo e catástrofe ambiental, a primeira não apenas destrói e aniquila definitivamente seus mundos, vidas humanas e extra-humanas que ali habitam e se co-fazem, como também acelera a crise ecológica já em curso – crise esta que não enxerga fronteiras nacionais, provinciais ou territoriais. No entanto, os excessos são muitos, a começar pelas formas de conceber, experienciar e resistir a “globalização” das mudanças climáticas. Passemos então a uma conversa com alguns anciãos, *yachaks* e mulheres *mayores* – aquelas que, como me foi ensinado, possuem o verdadeiro conhecimento, o conhecimento do profundo da floresta – *ñukanchik yachaykuna*, *sacharuna yachaykuna*. Começarei outra vez pela *chakra* e chegarei em uma conversa imaginativa entre algumas teóricas do Antropoceno e meus interlocutores, observando as formas pelas quais poderia transformar “nosso” próprio pensamento e prática.

### **Conversas sobre o(s) fim(s)**

Quando dona Narcisa me contava sobre as pragas nas *chakras* e as atribuía às mudanças climáticas e à contaminação, também o fazia em relação a uma outra questão recursiva em nossas conversas: a necessidade de viver “duas vidas”, a de *adentro* e a de *afuera*, de aprender tanto o “de lá” quanto o “daqui”. Ela comentou como há décadas vêm conversando, sobretudo entre mulheres, a respeito da difícil equação entre “querer ser como antes” e “não poder ser como antes”. Narcisa diz que agora já sabem um pouco: estiveram na escola, aprenderam o castelhano, alguns trabalham na cidade e também estão aprendendo “como vivem a política dentro do palácio [de governo]”. Da mesma forma em que se propuseram a estudar, conhecer e habitar mundos outros, também conseguiram criar seus filhos para que sejam fortes, orgulhosos e conhecedores do mundo Runa – e são esses mesmos filhos quem estão agora “lá” e “cá”, lutando por aquilo que lhes ensinaram os *mayores*.

Como vimos, dona Narcisa concorda com as outras mulheres que as *chakras*, nos últimos tempos, estão mais sujeitas às pragas devido à contaminação do petróleo e da sísmica, atividades propulsoras da catástrofe ecológica, mas também identifica transformações na forma de cultivar que contribuem para seu enfraquecimento. Como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, não se cultivava uma *chakra así nomás* (de qualquer jeito); há uma série de práticas de cuidado que envolvem pessoas humanas, plantas e seres extra-humanos em uma relação atenta,



ativa e complexa. “As *mamas*, as antigas, sabiam unir muitas plantas, fazendo um suco de todas juntas, ralando e preparando, e deixavam no meio da *chakra*, no meio das coisas que tinham que semear. Voltavam no dia seguinte e iam cantando”, me explicou. Sua mãe sabia curar com todas essas folhas, “*sabía aliñar* e banhar todos os cultivos”. Depois, à tarde, tinha que respeitar uma dieta, não podia varrer o chão, tinha que tomar chicha, “sem tomar banho tinha que dormir”. Se era uma mulher com esposo, não poderia dormir com ele.

O problema para dona Narcisa é que agora já não se faz mais assim. Agora “é rápido que plantamos, agora é reunião e reunião e reunião, porque estamos falando que queremos salvar-nos de tantas coisas... Todos estamos conversando, reunimos entre mulheres e não há tempo para todas essas coisas. Agora estamos fazendo de qualquer jeito. Porque? Porque tem que estudar, tem muitas funções, então limpamos rápido o lugar onde vamos plantar e plantamos *así nomás*”. Por isso, diz Narcisa, os cultivos não têm tanta força como para “*mandar sacando*” todas as pragas. “O cheiro das empresas petroleiras e os ruídos também fazem com que os produtos não saiam como antes. Nunguli, a dona dos roçados, não gosta e vai embora, talvez porque também derrubaram árvores sagradas, árvores medicinais, toda aquela mudança. Então acho que está acontecendo isso também”, nos contou. “O tempo mudou muito, está muito acelerado. Essa é a preocupação que temos aqui, as mulheres aqui de Sarayaku”.

Na minha leitura, dona Narcisa propõe uma análise bastante complexa sobre o que significa viver e resistir no Antropoceno e no coração de conflitos extrativistas: não apenas o tempo do clima e da Terra estão severamente transformados mas também os tempos de pisar e tocar a terra, justamente porque é preciso estar *afuera* lutando contra tudo àquilo que foi decidido *sem* sua presença ou *apesar* de sua presença. Assim como dona Cecília, Mirian, Marlon e tantas outras pessoas, dona Narcisa também nos introduz a mundos extra-humanos – mundos onde diferentes relações devem ser devidamente cuidadas e respeitadas. Narcisa nos explicou que:

Aquí hay leyes de los antiguos, antisyos [amazônicos], tiene que respetar a toda la naturaleza, tienen que conocer quiénes, donde hay seres vivientes. Por ejemplo, en las lagunas. Ellos cuando van a la cacería tienen que andar respetando a la naturaleza porque tiene su dueño, al lago no tienen que ensuciar, no orinar, no hacer tanta bulla, porque enseguida viene tempestad, rayos [...]. Entonces eso ya conocen, no cortar por sí los árboles que están parados en el monte por sí de gana, como loco. Si es necesario tenemos que tumbar, sí hacemos una chacrita, tenemos derecho de tumbar para sembrar ahí porque si no en la sombra no crece. Eso nos han enseñado nuestros ancestrales a nosotros. Respetar los ríos en donde hay alguna Boa, a las Boas hay que respetarlas y las Boas tienen que respetar a nosotros (N. Viteri, novembro de 2014).

Numa conversa que pudemos ter ainda em 2014, o conhecido *yachak don* Sabino Gualinga pacientemente nos explicou que havia crescido “desde pequenininho assim,

conversando, sabendo tudo como era, antigo” – e justamente por isso não queria a exploração petroleira. Irmão de Beatriz e, portanto, tio de Marlon e Daniel, *don Sabino* – que viria falecer em fevereiro de 2021 aos 97 ou 103 anos (a depender do registro) – inspirava ternura e sabedoria, mas também força e tenacidade. Na histórica audiência na CIDH em 2011 na Costa Rica, Sabino prestou seu depoimento em *runa shimi*, traduzido para o espanhol por sua filha Patrícia Gualinga<sup>121</sup>. Para iniciar sua fala, apresentou-se da seguinte forma: “Eu sou de Sarayaku. Desde pequeno tenho o conhecimento da terra. Conheço a vida da selva, a vida das árvores, a vida das lagoas, a vida dos rios/águas, a vida das pedras. Eu sou conhecedor”<sup>122</sup>. Diante dos juristas da Corte, *don Sabino* afirmou que “Sarayaku é uma terra viva. Lá vivem árvores medicinais, árvores grandes, árvores pequenas. A terra tem *amus*. Por isso é muito valiosa”<sup>123</sup>. Em nossa conversa, ele também enfatizou que “aqui, dentro da selva de Sarayaku, temos muitas medicinas, plantas, conhecimentos daqui, dos mais velhos. Aqui todas as plantas têm espírito. Dentro da selva há povo, povo muito antigo habitado dentro da colina. Quando exploram petróleo, por exemplo, com dinamite, todas as plantas ficam sem espírito, e ficamos sem nossos remédios. É por isso que a gente não quer, porque eu também conheço, meu pai sabia disso, ele sabia todo aquele conhecimento, outro tio também, outro tio, meu avô também”.

Na CIDH, quando o advogado Mário Melo pediu a *don Sabino* para relatar o que aconteceu quando a CGC entrou em seu território, ele respondeu: “ficamos muito tristes. Meus filhos estavam em Quito, em Puyo, conversando. Da mesma forma, dois filhos estavam na selva, cuidando da selva. Eu, um velho, dei de comer às crianças e mulheres que estavam ficaram, no meu povo”<sup>124</sup>. *Don Sabino* também contou sobre o bosque chamado Pingullu, onde havia uma árvore medicinal na qual o espírito do *yachak* César Vargas habitava lançando fios – e isso permitia que ele curasse enfermidades. Quando os encarregados da petroleira cortaram essa árvore, César ficou muito triste, e com essa tristeza ele viveu até sua morte<sup>125</sup>. Sua esposa e outros filhos também faleceram. “Todos morreram porque cortaram sua árvore, a árvore da vida, que lhes protegia, onde habitava o espírito. Apenas duas filhas ficaram”.

<sup>121</sup> Parte da audiência e do depoimento de seu Sabino está disponível em: <https://youtu.be/gqgrHYQAFkU>.

<sup>122</sup> Traduzido do kichwa: *Ñuka Sarayakuy. Ñuka kawsayta ichillamanda pacha yachak. Yachani sacha kawsayta, ruya kawsayta, kuchakuna kawsayta, yakwas kawsayta, rumias kawsayta. Yachak mani.*

<sup>123</sup> Traduzido do kichwa: *Sarayaku kawsay allpa man. Chaibi tiam ruya hambirina, ruyaguna hatunruya, ichilla ruya, allpata charin amukuna. Chai raiku yapak valik an.*

<sup>124</sup> Traduzido do kichwa: *Llakimi tukuranchi(k). Ñuka churikuna kwintasha quitoma puyuma auraguna. Shina ishkay churi sachay manawra sachata kuirasha. Ñukakaga rukuga, mikuna wawakunata apasha payna ichushka warmigunata kukmarani, ñuka llaktay.*

<sup>125</sup> Traduzido do kichwa: *Pingullu nishka sachay tiara hambirina ruya chaybimi pushkatashina tuksichisha tiakara. Wañuygunata chasarasha, chasnarasha hambikara, hambigara, pay chay ruyata kuchusha llakichinawra, chi llakiwanmi pay wañunagama kawsara.*

Patricia Gualingua, filha de don Sabino, é uma importante ativista que participa de muitos eventos para defender os direitos dos povos e denunciar o extrativismo. Em uma entrevista que realizamos com ela em 2014, Patrícia nos explicou o seguinte:

Destruir um plantio primário significa também destruir os seres protetores que estão aí [...] Por isso, derrubar uma árvore grande significa destruir várias almas, várias casas. Se uma lagoa é destruída, toda sua biodiversidade, os peixes, os animais e as anacondas desaparecem, e todo o resto desaparece também. Nossa cosmovisão não é compatível com a exploração petroleira porque isso implica a morte desses seres protetores da natureza. Então não é simplesmente contaminação ambiental, é uma questão de que o ambiente está protegido não pelo homem, mas por seres protetores [...] sua morte causa um desequilíbrio generalizado [...] e assim a conexão do povo indígena com aqueles seres também se perde, e o indígena já não pode ser indígena [...] A outra sociedade não pode entender [...] diz que isso pode produzir recursos, escolas, hospitais e tudo. Mas alguém desaparece (P. Gualingua, novembro de 2014, tradução nossa).

Os fatos narrados por Patrícia fazem-nos ver os rios, as lagoas, as plantas, os animais e os seres como existentes que o extrativismo, a infraestrutura e a contaminação podem *matar* em vez de “meramente” danificar, contaminar ou esgotar, causando um desequilíbrio generalizado. Não se trata apenas de um conflito socioambiental, mas efetivamente de um conflito ontológico, de uma guerra de mundos: a destruição do “meio ambiente” ou “natureza” é apenas parcialmente o que está em jogo, como sugerem Blaser (2019), Escobar (2020) e De la Cadena (2015).

Abordarei as proposições desses autores com mais profundidade no próximo capítulo, mas já aqui devemos explicitar as maneiras pelas quais a escuta de pensamentos-ações como estas conduziu, seja na ecologia política ou na Antropologia, a uma progressiva passagem no tratamento dos outrora conhecidos como “conflitos socioambientais” em termos de *guerras de mundos*. Com efeito, Blaser (2019) demonstrou, a partir de seu trabalho com os Yshir do Paraguai, que o tratamento da ecologia política dos conflitos socioambientais como sendo a respeito do acesso e controle dos recursos naturais deveria ser colocado entre aspas: assim como lá, também aqui a “coisa” em questão não são simplesmente “recursos”, mas toda uma rede de existências mantida pelos entrelaçamentos humanos e extra-humanos. Enquanto os pressupostos da política racional e da ontologia moderna promulgam que há uma realidade “natural” e várias perspectivas “culturais” sobre ela – que se disputam entre si com desigualdade de forças – povos como os Yshir ou os Sarayaku visibilizam os pressupostos de uma “ontologia relacional” que não distingue entre coisas naturais e culturais – excedendo, assim, os espaços da política moderna ao mesmo tempo em que incidindo sobre ela (De la Cadena, 2015). Conforme formula Pinto (2021: 14), aquilo que chamaríamos de “política ameríndia” não é cosmopolita nem

mononaturalista, mas cosmopolítica e multinaturalista: o que os povos indígenas constroem cotidianamente são corpos capazes de se sustentar em uma rede de coexistências (entre humanos, não humanos, extra-humanos, mais do que humanos), onde toda e qualquer ação tem uma reação por esses outros seres, que também têm seus próprios locais, ideias, regras de convivência e protocolos de recepção. Então, se vida é relação – pois as coisas existem através de um esforço de atenção mútua – morte é afastamento, corte ou esgotamento abrupto de relações. Dessa maneira, quando um ser perece o mundo abruptamente se limita e uma parte da realidade colapsa.

Colocada nestes termos, a catástrofe que os modernos-ocidentais imaginam como sendo vindoura e passível de ser freada, para os Runa e tantos outros povos já aconteceu e não cessa de continuamente acontecer. Com a teoria de dona Narcisa podemos ver que a fragilidade dos cultivos é coextensiva a uma noção de doença que extrapola seu sentido moderno-ocidental de enfermidade física ou psíquica: Nunguli vai embora por causa do cheiro e do ruído que as companhias petroleiras trazem consigo, e os cultivos ficam doentes, fracos ou morrem; ao chegarem pragas por conta da contaminação e das mudanças do clima, as plantas não crescem fortes e conseqüentemente também eles, os Runa humanos, se enfraquecem. Ao tombarem árvores sagradas e medicinais – efetivos agentes de cura – tanto esses seres vegetais quanto aqueles que dessa relação dependem, como o *yachak* Cesar Vargas, adoecem ou perecem. *Don Sabino*, como *yachak* que é, diz que Sarayaku é uma terra viva; ele conhece a vida das árvores, das pedras, das lagoas, dos rios, dos mais diminutos seres, dos seus *amu* (donos ou mestres). Enquanto muitos destes viventes morreram ou podem morrer irreversivelmente, como também nos conta Patrícia, a outros lhes tocou viver em um estado constante de migração e isolamento. Longe de seus cultivos, de seus animais, das gentes humanas com as quais interagem, obrigados a se deslocar por causa do ruído, do mau cheiro, da contaminação, tornaram-se refugiados extra-humanos – o que faz daqueles cuja existência se dá apenas na relação com esses seres, potenciais refugiados em suas próprias Terras. Este é, inclusive, um ponto central nas análises de Haraway (2015) e também de Anna Tsing (2019); ambas nos lembram que, neste momento, a terra está cheia de refugiados *sem refúgios possíveis*<sup>126</sup>.

A escuta de depoimentos como os de Narcisa, Patrícia e de *don Sabino* é profundamente dolorosa. Além de comentarem como a existência de si e de seus familiares se viu extremamente

---

<sup>126</sup> Tsing (2019: 229) afirma que o ponto de inflexão entre o Holoceno e o Antropoceno pode ser a destruição da maioria dos refúgios (*refugia*), esconderijos regenerativos e diversificadores a partir do qual diversos entramados de espécies (*species assemblages*), com ou sem pessoas, podiam ser reconstituídos e regenerados após drásticos eventos ou transformações.

vulnerada, nos fazem ver como todas as dores e perdas também foram sentidas por extra-humanos. Viver nas ruínas da modernidade capitalista extrativista certamente implica, como previu Haraway (2015: 160; 2016), compreendermos que já existem muitas perdas e haverá muito mais, com muita tristeza envolvida. Como nos lembra Mirian em sua fala no desfecho da greve, nossas possibilidades de seguir existindo não poderão florescer da incapacidade de nos *tornarmos-com* os mortos e os extintos, nem tampouco com a própria finitude desse modo de existência que globalizou a catástrofe.

Diante dessa silenciosa – apenas para alguns – sobreposição de colapsos, Narcisa se pergunta: “até quando vamos estar nisso, falando e falando? Até quando precisaremos viajar e estar fora para que respeitem? A quem podemos reclamar essas vidas perdidas? Para finalizar este capítulo, gostaria de colocar estas perguntas de Narcisa ao lado de uma feita por Haraway (2015): poderia haver um ponto de inflexão que muda o nome do “jogo” da vida na Terra para tudo e todos – e, ao mudar o nome, muda *alguma outra coisa*? Para Haraway, nomear as drásticas mudanças de “Antropoceno” nos faz ver os efeitos planetários dos modos de existência modernos-ocidentais-coloniais incessantemente produzidos por meio das “extrações progressivas de corpos minerais, vegetais e animais, territórios humanos e assim por diante” (Haraway, 2016: 46). O *anthropos* – o Homem moderno (branco, euroamericano, heterossexual e assim por diante) – seria, assim, esse fazedor ou colecionador de fósseis, que tem na exploração de incontáveis seres e na aniquilação de outros mundos a máxima expressão de sua ontologia (Costa, 2019:128). Por outro lado, a urgência de respostas que o termo suscita continua sendo parte do problema. Como diz Haraway (2019), seria suicídio continuarmos a acreditar que o Homem moderno, que de cima, irá resolver a crise – uma crise ainda concebida como apenas um “momento ruim”. Não existem soluções fáceis para problemas complexos, muito menos soluções tecnológicas, como poderíamos apressadamente supor. “Não se trata de: ‘iremos viver em Marte e isso soluciona tudo’”, como sugere a autora.

Não por coincidência, dona Narcisa proporia uma reflexão algo semelhante:

Dicen que ahora no van a contaminar como antes, porque ya saben tecnología de punta, eso que era lo que no entendíamos nosotros, no pueden saber más que nuestros abuelos, porque nuestros abuelos saben cómo se contaminó este río, con quiénes comenzaron a contaminar, por qué no hay charapas. Cuando se contaminó este río, cuando se murieron muchos peces grandes que había antes en tiempo de la Shell, compañía Shell, ellos vinieron tal vez de Estados Unidos y nombraron Shell, por eso es Shell Mera, ellos vinieron acá y han andado toda esta zona tal vez haciendo sísmica, y en medio de la montaña hemos visto los huecos que han dejado hecho y han dejado señalado. Por eso nuestro gobierno dice que eso ya está hecho, que ya no pueden defendernos. Nosotros estamos pidiendo porque vamos a estar mal, no es por la plata,

porque queremos vender nosotros el petróleo, ¡no! Se acabará como en otra parte ha pasado, se acabará y nadie va a tener y quedara sólo la plata, nosotros no vamos a tener plata, no, dicen que los grandes que manejan eso, que amanecen en un banco tienen ya donde ir a vivir, ¡en la luna! Será mentira, ustedes han de saber más, y nosotros no tenemos que ir, a donde ir, esta es nuestra tierra, aquí vivimos, aquí nacimos, aquí están nuestros abuelos, aquí nos dejaron y cómo nos enseñaron, cómo queremos vivir (N. Viteri, novembro de 2014).

Como Stengers (2015), Haraway (2015: 160) pensa que, diante deste evento que nos atormenta, um impactante nome, ou mais de um nome, é justificável e provavelmente necessário. Imagino que Narcisa certamente concordaria, pois sempre que nos encontramos ela me pergunta se eu tenho alguma outra informação sobre “isso que vocês chamam de mudanças climáticas”. Contudo, Stengers (2015: 37) observa que “nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita”. Assim, os vários nomes – seja Antropoceno, Plantationceno, Capitaloceno ou Chthuluceno (cf. Haraway, 2015), bem como “Gaia” enquanto intrusão (Stengers, 2015) – talvez nos façam *fazer* ou sentir algo diferentemente, e talvez seja isso que importa. Haraway (2015) nos lembra que se todos os mil nomes são muito grandes e muito pequenos, todas as histórias (e teorias) são muito grandes e muito pequenas, que pelo menos sejam capazes de reunir as complexidades e manter as bordas abertas e ávidas por surpreendentes conexões.

Povos indígenas responsabilizam-se diante das forças cósmicas e levam o ocidente a sério, mas nem por isso concedem-lhe centralidade, observou Pinto (2021). Talvez por isso os Sarayaku não estejam tão preocupados em nomear “corretamente” o que constitui acontecimento, o que nos atormenta (Stengers, 2015) – este é um problema que deve ser resolvido pela tortuosa perseverança dos modos de existência dos modernos, coloniais, capitalistas, extrativistas, etc. Mas, ao contrário, se interessam sobremaneira em criar e nomear as formas pelas quais poderemos continuar existindo com esta Terra – por isso *Kawsak Sacha*, como veremos no próximo capítulo.

Evidente que o debate do Antropoceno, ou como quer que o chamemos, é extremamente complexo e não é meu objetivo aqui abordá-lo em toda sua merecida profundidade. Ao estabelecer uma breve conversa com algumas teóricas, meus amigos e amigas Runa, busco apenas criar uma oportunidade para deslocarmos “nossa” crença na excepcionalidade do “espaço público”, dos “humanos” e em sua autoridade sobre o futuro frente a tantos Outros, incluindo “a natureza”, que não fazem mais do que intensificar guerras, acelerar extinções e sucessivos fins. Agora talvez possamos imaginar uma inversão, particularmente importante para pensarmos “a política” e as conversas que este capítulo buscou trazer para o primeiro plano: enquanto o mundo

moderno se apropria e divide a terra enquanto unifica os diferentes povos em uma única categoria – o humano, excepcional e central – os Runa continuamente implodem a unidade do *antropos* ao proliferar diferentes formas de existência enquanto, ao mesmo tempo, perseveram na manutenção da unidade da Terra (Pinto, 2021: 18). Tudo isto parece nos falar sobre a floresta, a Terra, o Território de uma outra forma que não um recurso explorável e apropriável: trata-se de um mundo inteiro com o qual coexistem, em relações de atenção e cuidado mútuo, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo. Talvez essa seja uma outra forma possível de entender também a *organización*, especialmente em sua relação com as lutas antiextrativistas. Como formulou Zucker (2022: 38) para a realidade tapajônica, onde a implementação de plantations fornecedoras de soja e sua respectiva infraestrutura de exportação destroem teias e redes de vida, acompanhar o petróleo parece ser uma das maneiras de compreendermos as formas pelas quais o capitalismo neoliberal extrativista arruína mundos (e, em seu lugar, constrói aqueles que lhe são convenientes); mas, ao mesmo tempo, é também uma janela que nos aponta às artes de serpentear essas formas, refazendo e recriando melhores modos de viver com a Terra.



Imagem 20: dona Narcisa, enquanto nos explicava sobre as mudanças climáticas ainda em 2014 (Sarayaku, novembro 2014).  
Autoria: Maria Luiza Muniz.



Imagem 21: don Sabino Gualinga. Autoria: Arquivo Sarayaku. Disponível em: <https://www.iccaconsortium.org/index.php/es/2022/04/12/en-memoria-de-sabino-gualinga/>.



**CAPÍTULO 3 - TERRA: FORMAS DE CUIDAR E VIVER BONITO**

Imagem 22: Mirian no jardim de sua casa em Sarayaku (outubro, 2019).

## Pura Selva?

Era o fim de uma tarde de sexta-feira em Puyo, capital da província de Pastaza. Eu e José Gualinga, intelectual Runa e ex-dirigente de Tayjasaruta, conversávamos na sede de sua agência de turismo – a Papangu Tour – sobre o que o *Kawsak Sacha-Selva Vivente* é para ele. Vimos um homem entrar na agência, meio aturdido, com papéis voando de suas mãos. Ele nos disse que era belga, que trabalhava para um guia turístico sobre o Equador e que estava encarregado de atualizar os dados das agências de turismo da região. Ele pergunta a José sobre Papangu e também sobre três outras agências que calculou existirem em Puyo. José pacientemente começa a explicar os lugares que Papangu visita – são três – e o objetivo: não é uma agência comum, uma vez que trabalha com grupos, geralmente de estudantes estrangeiros, que vêm conhecer a Amazônia a partir de uma “perspectiva política, de luta”. Sobre Sarayaku, José explica que é um povo Kichwa na Amazônia equatoriana, localizado a cerca de uma hora pela estrada de Puyo a Canelos, e de lá de canoa pelo rio Bobonaza, por aproximadamente seis horas. Há também a opção de chegar de *avioneta*, com a empresa Aero Sarayaku, por exemplo, saindo da Shell e chegando à comunidade em 25 minutos. “Em Sarayaku vivem cerca de 1.500 pessoas em sete comunidades”, explica ele ao belga, que responde: “então não é selva pura, é?”. E acrescenta: “existe agricultura?”, ao que José responde que, “sim, claro que sim, mas em certas áreas”. Com isso, o belga conclui que “este é mais um *tour* cultural do que natural”.

José foi aos poucos – muito devagar, na verdade – apresentando outras informações ao homem que lhe visitava. Era muito complexo explicar que tipo de turismo Papangu realizava porque implicava explicar, por exemplo, a luta de décadas que Sarayaku vem travando contra as petroleiras. José contou que quando levam os turistas *adentro* (na selva, na comunidade), acontecem palestras e seminários sobre a resistência deste povo. Novamente, o belga fica surpreso: “seminários na selva... Então Sarayaku é realmente uma organização... Você é o presidente da comunidade?”. José responde que não, mas que já foi. Então o homem começa a perguntar sobre o *tour* ao Parque Nacional Yasuní. José explica que ali existem povos isolados. O homem, como se estivesse em êxtase, insiste que é impossível que eles não tenham tido contato. E pergunta: “Eles andam nus? Eles não têm facões?”. Ele não acreditava em nós – naquele momento, eu havia falado pela primeira vez – que eram povos em isolamento voluntário, ou pelo menos não entendia a mesma coisa que nós com este termo.

A conversa me deixou desconfortável; o homem olhava para o relógio em seu pulso e frequentemente interrompia José enquanto este tentava elucidar suas dúvidas. Ao mesmo tempo, sentia que José não lhe explicava algumas coisas, como se não importasse muito esclarecê-las.

O belga acreditava estar manejando a conversa, mas nada mais equivocado. José sabia muito bem o que dizia e o que *não* dizia – ele é, aliás, casado com uma mulher belga e já viveu na Europa. Por mais distante que eu tenha me sentido daquele senhor, a situação pareceu-me ecoar muitos momentos que vivi quando tentei perguntar e compreender algo, mas só recebia respostas vagas, inconclusivas ou simplesmente nenhuma resposta.

Não tive tempo de fazer mais perguntas ao senhor belga para entendê-lo em profundidade; tendo considerado que já tinha as respostas suficientes, rapidamente deixou-nos a sós. Mas o “problema” de se o *tour* é cultural ou natural, se a selva é pura ou não, era certamente uma questão muito mais dele – e aqui entendo-o como um microcosmos do mundo moderno-ocidental – do que efetivamente dos Sarayaku Runa. Numa escala um pouco mais ampla, se por muito tempo as florestas amazônicas foram consideradas pristinas, intocadas e selvagens, desde o final dos anos 1980 uma série de estudos, de diferentes campos disciplinares e usando uma ampla variedade de abordagens, vem desafiando esta visão (i.e.: Balée 1993; Neves e Heckenberger, 2019; Furquim, 2020; Sarayaku, 2003). Tem-se demonstrado que as florestas foram, na realidade, sujeitas a modificações, perturbações de diferentes tipos e escalas por populações humanas durante milhares de anos, evidenciados, por exemplo, nas elevadas concentrações de algumas espécies de árvores e depósitos antropogênicos de terra preta. Em outras palavras, há um crescente consenso de que as florestas amazônicas são, na verdade, antropogênicas.

Se bem os Runa concordariam que a floresta é antrópica, também mobilizam outras formulações a respeito da floresta (*sacha*) que excedem tanto a do senhor belga quanto da Amazônia como *exclusivamente* antropogênica. Enquanto para o belga “pura selva” é um local sem pessoas e sem cultivo (como uma roça), veremos como para os Sarayaku “pura selva” poderia ser pensada também como “mais-que-antropogênica”<sup>127</sup>, na medida em que diz respeito a territórios densamente povoados pelo rastro dos antepassados (*tayakkuna*), por seres humanos e extra-humanos enredados em redes de relações afetivas e ativas de cuidado, predação e precaução. Em outras palavras, os pressupostos implícitos a enunciados como “pura selva” podem não ser os mesmos, e é essa diferença – efetivamente uma equivocação (Viveiros de Castro, 2004) e não apenas uma anedota etnográfica – que me interessa explorar aqui: é com ela que começo a pensar o que pode vir a ser a selva, a terra e o território, quais as relações

---

<sup>127</sup> Sigo aqui uma formulação da professora Marta Amoroso feita ao longo da disciplina “Interações Vegetais: relações entre plantas, humanos e outros não-humanos no debate antropológico contemporâneo”, ministrada por ela, Karen Shiratori e Ana Gabriela Morin, no PPGAS/USP, primeiro semestre de 2021.

emergentes entre selva (*sacha*), roça (*chakra*) e tantos outros “domínios” que esse povo Runa elegeram compartilhar comigo<sup>128</sup>.

Veja-se que, em determinadas ocasiões, meus amigos e amigas privilegiariam o termo *território* ao invés de *terra*, remontando a transformação de uma perspectiva centrada na categoria de terra para a de territórios ancestrais, especialmente a partir da década de 1980. Tendo fornecido algumas descrições a respeito desse processo no capítulo anterior, e apesar de que escolho ficar com a polissemia dos termos – selva, terra, território poderão fazer, falar e nos levar a distintos lugares – considero relevante evidenciar o porquê, para controlar as equívocos, escolho privilegiar o termo Terra, que está no título deste capítulo. A primeira razão, como ficará mais evidente na segunda metade deste capítulo, é porque *terra* é uma das traduções possíveis para *allpa*, domínio dos roçados e foco de cuidado feminino, que tem ficado menos aparente nas traduções direcionadas aos mundos não indígenas – subsumidas a *sacha* (selva), como em *Kawsak Sacha*. A segunda é porque busco estabelecer uma conexão tanto com as implicações da proposição de florestas (mais que) antropogênicas quanto com um certo pensamento indígena, quilombola e ecológico, em alguns casos feminista, onde Terra aparece como uma formação viva, emergente e co-evolutiva que nos engaja em uma ética e uma política de cuidado humano e extra-humano (i.e. Stengers, 2015; Bispo, 2015, 2018; Bellacasa, 2017; Xakriabá, 2018; Cabral, 2010; Kopenawa, 2021). Contra a terra como *plantation* (Tsing, 2015), um repositório de recursos simplificados, replicáveis e exploráveis por Homens, ficar com a Terra será uma oportunidade de imaginarmos formas de com ela tornarmos-nos (*becoming with*) (Haraway, 2016: 58), fazendo crescer e fortalecer muitas formas de vida.

### **Entre purinas e llaktas**

Certa vez em que estávamos em Sarayaku, planejadas para sair a Puyo dali a dois dias, Mirian me perguntou se eu gostaria de conhecer o *Kawsak Sacha*, a Selva Vivente. Evidentemente eu respondi que sim, sem saber muito bem o que tudo isso implicava – acaso eu não havia conhecido nada do *Kawsak Sacha* estando em Sarayaku *llakta*, um lugar que, para mim, era “pura selva” em oposição a um centro urbano como Puyo, por exemplo? Era agosto de 2018, início das férias escolares no Equador. Ir conhecer o *Kawsak Sacha* significava que nós desceríamos (*urayta*) o rio Bobonaza e entraríamos no rio Rutunu, onde passaríamos alguns dias

---

<sup>128</sup> Algumas passagens desse capítulo foram inicialmente desenvolvidas em um artigo que Daniel Santi e eu escrevemos em co-autoria, publicado em 2019 na Revista de Antropologia *Vivência*, n. 53.

em algum *tambu* – pequenas cabanas de cada *ayllu*. Naquela ocasião, além de muitas famílias já estarem em Rutunu por conta das férias, um grande evento de pesca seria realizado não apenas para se desfrutar em família, mas também para viabilizar – ou, melhor dito, “fazer bonito” – a participação de Sarayaku no *XV Congreso de la Nacionalidad Kichwa (Pakkiru)*, que aconteceria nas próximas semanas em Canelos.

Passar alguns dias em um *tambu* em Rutunu significava que íamos para as *purinas*<sup>129</sup>, casas secundárias sobre as quais eu apenas havia escutado falar: tanto a literatura especializada na região quanto meus interlocutores afirmavam que os Canelos Runa mantêm um regime de territorialidade baseado no constante movimento entre períodos na *llakta* (as residências permanentes ou os sete centros mais densamente povoados, onde encontram-se facilidades como posto de saúde, internet, etc.) e períodos nas *purinas*, como vimos no capítulo 1.

Enquanto nos preparávamos para a estadia (eu deveria levar saco de dormir e pouquíssima roupa), a família de Mirian me propôs a seguinte explicação: Rotunu é o *Kawsak Sacha*, Sarayaku é a cidade e Puyo é a metrópole. Havia ainda uma outra equivocação em jogo, que descrevia essa região do território como “bosque primário” ou *Ruku Sacha* (*ruku* – ancestral, antigo; *sacha* – selva). “Rutunu é o lugar onde estão todos os espíritos dos animais, os seres da floresta, os espíritos donos e dos mortos. É um lugar sagrado; é o *Ruku Sacha*, o lugar do *Kawsak Sacha*, o próprio *Kawsak Sacha*”, me explicaram. Mas então estariam eles de acordo com o que dizia o belga turismólogo para José? Que Sarayaku *llakta* não é, enfim, “pura selva”? O que seria então “pura selva”?

Antes de pensar mais detalhadamente sobre os enunciados em termos de *Kawsak Sacha* e *Ruku Sacha*, gostaria de me deter sobre a primeira colocação: os movimentos internos ao polo da terra-território – *como se* em oposição às cidades – especialmente aquele entre *llakta* e *purina*. Um aspecto transversal aos eventos que venho buscando descrever até aqui diz respeito a importância do estatuto da mobilidade. Se no capítulo 1 me foquei nos movimentos entre distintos tempos-espacos como constitutivos das ações Runa que fazem história, parentesco e política, no capítulo 2 busquei evidenciar como a luta contra o petróleo e as tóxicas redes que engendra se deu num constante movimento entre múltiplos mundos – conceituais, territoriais, políticos, cosmopolíticos.

Apesar dos povos Kichwas das terras baixas terem sido descritos por parte da literatura como “aculturados”, fruto das políticas de assentamento forçado das missões religiosas no

---

<sup>129</sup> A palavra *purina* significa literalmente caminhada ou caminhar, mas também se refere a um lugar – “as *purinas*” do rio Rutunu ou do Kapawari, por exemplo.

período colonial, a persistência do próprio movimento faz ver que a sedentarização esperada nunca chegou a ser completamente efetivada. Como vimos no capítulo 1, os grupos que se instalaram nas comunidades missionárias nunca abandonaram completamente as áreas de onde vieram – que, afinal, ainda podiam ser alcançadas a pé ou de canoa em alguns dias (Sirén, 2004). Em outras palavras, mesmo que o estabelecimento da missão tenha implicado uma crescente relevância dos assentamentos nucleados em detrimento dos assentamentos dispersos ou temporários, o processo nunca foi definitivo e sim repleto de fluxos e refluxos (cf. Scott, 2017). Além dos movimentos atuais e das histórias de meus amigos e amigas Runa, que sempre relembram as revoltas e recusas aos nucleamentos e reduções, podemos encontrar na literatura relatos semelhantes. Como nota Sirén (2004: 120), o famoso botânico e explorador inglês Richard Spruce (1908: 125), por exemplo, ao passar pelo rio Rutunu em 1857 observou que as pessoas de Sarayaku, Pakayaku e Canelos tinham, ao longo deste rio, suas purinas, onde iam também lavar ouro. Da mesma forma, foi descrito para a missão de Canelos, localizada a 35 km subindo o rio Bobonaza e estabelecida quase dois séculos antes da missão em Sarayaku, que as pessoas que ali se instalaram também continuaram tendo casas em suas áreas de origem, levando ao sistema de residência alternada entre assentamentos permanentes e casas secundárias remotas, ainda hoje em pleno vigor (Guzmán, 1997: 147).

Os anciãos de Sarayaku contam que as purinas remotas também tiveram um papel importante no século XIX, quando a missão de Sarayaku foi em várias ocasiões assolada por epidemias. A prática era (apenas) ao que parece muito simples: a dispersão das pessoas em residências secundárias para escapar do contágio que o nucleamento implicava – prática esta, inclusive, empreendida também no início da pandemia da Covid-19 em 2020. O *boom* da borracha, que atingiu Sarayaku por volta de 1890, também teria influência no padrão de mobilidade. Sirén (2014: 44) aponta que quase todos os homens e muitas mulheres de Sarayaku trabalharam na coleta; a prática mais comum era a derrubada de árvores ao invés de extrair a borracha das árvores em pé, como era feito em outros lugares. Conforme as seringueiras se esgotavam perto da aldeia, as pessoas se afastavam para buscar outras árvores e, assim, ampliaram e estabeleceram novas residências secundárias ainda hoje utilizadas.

Algumas purinas, entretanto, têm origens ainda mais antigas, de acordo com os anciãos. Há certos locais na floresta chamados de *tayak purun*, que costumavam ser cultivados pelos Tayak, mas que agora são cobertos por floresta alta. Esses locais são reconhecidos com base na presença de fragmentos de cerâmica; mais raramente, por resquícios de machados de pedra

encontrados no chão da floresta; pelo tipo de solo; por uma floresta ligeiramente diferente, sem a ocorrência de árvores gigantes; ou, às vezes, simplesmente pela história oral (Sirén, 2014: 43).

Em suma, por muito tempo e ainda hoje parece que as pessoas passaram tanto tempo em suas *purinas* quanto na comunidade missionária ou na *llakta*. Atualmente, as *purinas* seguem sendo não apenas um local para aproveitar as férias, se preparar para um grande evento ou monitorar a fauna e a flora – função dos *kaskirunaguna* ou *guarda-bosques*, pessoas de Sarayaku formadas tanto no *sacha runa yachay* quanto na ciência ocidental sobre ecologia e conservação<sup>130</sup>. Para virtualmente todas as pessoas com quem conversei, é o momento de aprender dos mais velhos, estar em contato com o profundo de sua terra, comer alimentos bons e saudáveis e aprender a cultivá-los, apreciar a beleza da paisagem e dos animais, relacionar-se com os demais *ayllu* e com todo o conhecimento “propriamente Runa”, “*próprio de lo nuestro*”. É difícil colocar em palavras a alegria que vi meus amigos sentirem e manifestarem em poder estar no que consideram “o coração de sua terra” sem serem perturbados pelas inúmeras reuniões na *Casa del Mediodía*, os ruídos da *llakta* e todas as facilidades de suas residências permanentes. Estar nas *purinas* é, certamente, um momento para conhecer, alegrar-se e fortalecer-se mutuamente; eu diria que é um dos momentos em que fragmentos do conceito de *Sumak Kawsay* são mesmo feitos a ver.

---

<sup>130</sup> *Kaskiruna* é um acrônimo de *Kawsak Sachata Kishpichik Runakuna*, que as pessoas de Sarayaku traduzem para o espanhol como *Guardianes de la Selva Viviente* (Sarayaku-Tayjaruta, 2018). Desde 2013, a partir de um planejamento participativo entre técnicos e dirigentes de Tayjaruta, os *kaskirunas* realizam expedições mensais para vigilar e monitorar o território. Além de conter possíveis invasões, zelam pelo cumprimento das normativas comunitárias relacionadas à caça, pesca, roçados, estadia nos *tambus* e cuidado das espécies em perigo de extinção, mantendo atualizada uma base de dados sobre a diversidade biológica. Seus trabalhos são avaliados nas reuniões do Conselho de Governo de Tayjaruta e nas Assembleias do povo.

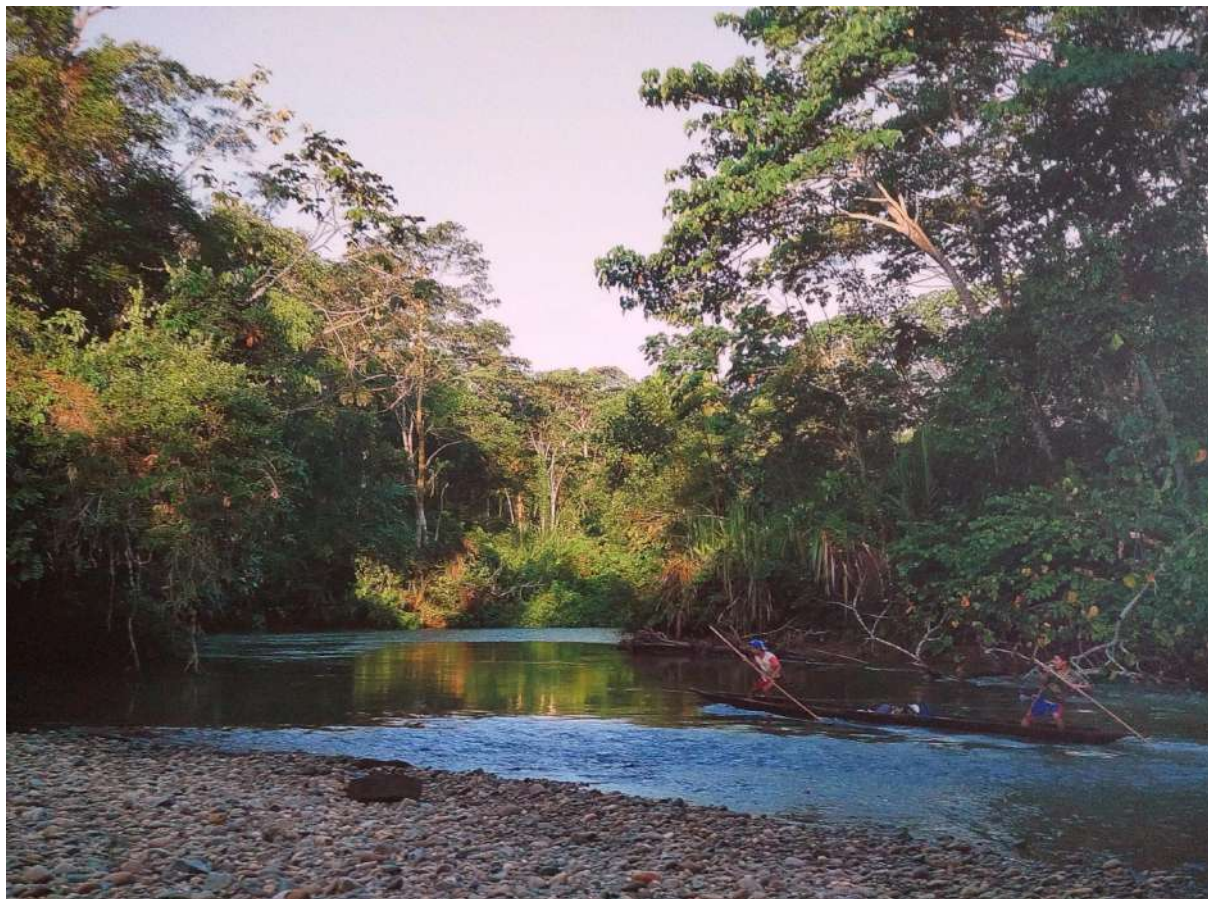


Imagem 23: rio Rutunu. Foto exibida no pavilhão onde ocorreu o lançamento da proposta Kawsak Sacha, em julho 2018, acompanhada da legenda: “Rukukuna kawsashka rutunu yaku, Río habitado ancestralmente”. Autoria: Comunicación Sarayaku..

Mas havia algo na exacerbação do contraste feito por meus amigos entre *purina* e *llakta* que me intrigava. Para além dos problemas que a circunscrição territorial e o aumento da densidade populacional nos assentamentos permanentes podem gerar (para Sarayaku, cf. Sirén, 2004, 2014), uma tal relação distintiva pode ser particularmente produtiva em alguns contextos, como aquele de *nossa* relação (afinal, eu queria entender o que era o *Kawsak Sacha*). Mas quando olhamos para os efeitos esperados com a proposição *Kawsak Sacha*, a divisão entre *llakta* e *purina* se dissolve; o que emergirá é *todo o território* como *Kawsak Sacha*. Se seguíssemos a leitura de Costa (2016) sobre o trabalho de Elizabeth Povinelli (2016), o “plano da existência” é a ordem estabelecida dos existentes *como* arranjo, mas todo arranjo instaura seus próprios possíveis desarranjos e rearranjos – construir é gerar simultaneamente o ruído daquilo que é construído. Penso, então, que se tratará menos de afirmar uma geografia física com limites claros – aqui é *Kawsak Sacha*, aqui não é – mas de todo um acionar de relações na/com a presença de múltiplos Outros (espíritos, plantas, rios, não indígenas, etc.) que implica distintas práticas de



enunciação, cuidados e precaução. Mas para materializar essa especulação, retornemos para a viagem a Rutunu com Mirian, que começou na manhã seguinte em canoa-motor.

Durante todo o dia navegamos ao longo do Bobonaza e depois por Rotunu, rio acima (*whichaykuna*). Assim que se entra em Rotunu percebe-se que a largura do rio é menor, há mais plantas e árvores ao longo do caminho, mais pássaros, mais barulho de floresta. Ainda na canoa, a então presidenta de Tayjasaruta indicava a direção dos novos *bloques* petroleiros, as outras comunidades, onde passavam as férias quando eram crianças, onde viviam os avós ou onde estavam os velhos *tambus* dos seus antepassados, que hoje já não existem nos mesmos lugares. Minha amiga, de temperamento reservado, estava muito feliz em me apresentar a *Kawsak Sacha* – ela sabia que eu deveria escrever um capítulo sobre isso. Evidentemente eu também estava.

Paramos para visitar e tomar *aswa* em três *tambus* ao longo da viagem e, à noite, paramos em um outro, onde estava a família do então *kuraka* e da *kurakamama* de Kali Kali, os responsáveis pela gestão da delegação de Sarayaku que iria a reunião da nacionalidade Kichwa nas semanas seguintes. Diz-se que nas *purinas* os sonhos podem ser particularmente fortes – e efetivamente foram, pelo menos enquanto dormíamos a segunda noite já em outro *tambu*. Um espírito de um falecido havia visitado um dos homens que dormia na extremidade da construção que nos protegia da chuva, e todos estavam muito assustados. Embora eu tenha presenciado alguns eventos em que os sonhos foram particularmente importantes (pois efetivamente o são, todo o tempo), sonhar na purina ou sonhar sobre algo quando se estará lá pode ser particularmente perigoso. Rutunu parece condensar, potencializar e atualizar o que, em certo sentido, permanece virtual quando se está em outros territórios<sup>131</sup>.

O dia seguinte foi o dia da pescaria. Acordamos muito cedo e continuamos a subir o rio. Passamos por três redes de captura feitas de bambu. Havia muitas famílias em várias canoas motorizadas e a remo; nas praias; nos *tambus* na beira do rio; no próprio rio (muitos pularam das canoas na água, que chegava até a cintura). Com o *barbasco* (*lonchocarpus nicou*) os peixes ficaram mais fáceis de serem pescados, de forma que às oito da manhã já estávamos com lanças e cestos (*ashanga*) nas mãos. Em meio a muitas risadas e uma grande gritaria, alguns peixes foram capturados. Mas então veio uma chuva e o nível do rio subiu, dificultando a pesca. Os

---

<sup>131</sup> Veja-se, por exemplo, um outro pequeno acontecimento. Numa manhã durante a Uyanza, antes dos homens saírem para a temporada de caça nas purinas, um amigo veio me dizer que havia sonhado comigo: estávamos abrigados sob um teto, enredados, como se tivéssemos tido relações sexuais. Ele me disse que esse era um sonho particularmente perigoso, pois podia implicar que ele ficasse doente – seduzido por algum espírito ou se ver sob um teto de hospital. Contando-me, ele conjurava a doença. Não pude perguntar se tudo ocorreu bem com ele, mas sei que muitos homens ficaram enfermos e tiveram febre durante os quinze dias que passaram ali.

motores foram desligados. Silêncio. Começamos a descer o rio Rutunu novamente. Ficamos perto da primeira rede de bambu.

Aos poucos o sol foi voltando e o murmúrio das pessoas também: quase todos entraram novamente no rio e havia uma grande agitação no ar. A pescaria tinha, enfim, vingado. Alguns dos muitos peixes seriam dados à então presidenta de Tayjasaruta – que, por sua vez, os distribuiria a outras pessoas quando ela voltasse para Sarayaku – e outros para a *kurakamama* de Kali-Kali. Quando já eram quase quatro da tarde, paramos em uma praia para limpar e salgar os peixes. Fazia um sol muito forte, mas logo depois a chuva voltou. Nos apressamos em sair e todo o restante da viagem de volta – cerca de três horas até o *tambu* onde dormiríamos – foi sob uma forte tempestade. Mirian estava muito preocupada porque o *Kawsak Sacha* estava com ciúmes dos peixes que pegamos, mas também porque não gosta de gente nova. Estávamos eu, sua cunhada e seu filho pequeno, e o filho de Marlon – quatro pessoas que o bosque ainda não conhecia.



Imagem 24: mulheres em busca dos peixes no rio Rutunu (agosto de 2018).



Imagem 25: salgando os peixes numa praia em Rutunu (agosto de 2018).

### A proposição Kawsak Sacha

Em outubro de 2015, Sarayaku descrevia em suas redes sociais o trajeto percorrido pela *Canoa de la Vida* ou *Canoa del Pez Colibrí* (*Kindi Challwa Kanua*, em runa shimi)<sup>132</sup> do Bobonaza a um afluente do rio Sena, em Paris, para juntar-se a uma canoada em defesa da *Pachamama* e da inclusão dos direitos dos povos indígenas na agenda de discussão da Conferência das Partes sobre Mudanças Climáticas das Nações Unidas (COP-21). Seguindo a descrição publicada em seu site, após uma aventura de mais de um ano, desde que nasceu a ideia, a árvore *Pinchi* (Canelo) foi selecionada, esculpida e ornamentada por quatro *maestros*, e uma *minga* com mais de cem pessoas foi realizada para transportá-la de seu lugar de nascimento, Wira Kaspi, até o centro do povo de Sarayaku. Após dois dias de travessia pelo rio Bobonaza, a Canoa chegou até o porto em Canelos, onde se encontra a estrada para Puyo. Na madrugada, saiu rumo a Guayaquil, onde enfrentou os trâmites da alfândega, as exigências do Ministério do Meio

<sup>132</sup> Conforme se lê no documento Sumak Kawsay Ñampi-Plan de Vida de Sarayaku (Sarayaku, 2018: 8), o peixe beija-flor vive nas profundezas das grandes lagoas da selva amazônica. Nomear a canoa desta maneira foi uma forma de visibilizar a conexão dos Runakuna com as grandes lagoas (*hatun jitakuna*), com as bacias hidrográficas (*hatun yakukuna*) e com todos os outros seres que habitam o *Kawsak Sacha*.

Ambiente e uma inspeção da polícia equatoriana. Depois, partiu rumo ao continente europeu, passando por Amsterdã e chegando a Paris no início de dezembro – “enfim, a chegada de um familiar”, como descrevem em seu site<sup>133</sup>. Após a realização da canoada no *Bassin de la Vilette*, a *Canoa de la Vida* foi transportada ao pavilhão dos Povos Originários no espaço *Generación Climat*, onde ocorreram as atividades paralelas à conferência oficial.

Para além de pressionar a agenda oficial de discussões da COP-21 – que incluiu uma conversa particular com o então presidente da França François Hollande –, a construção da canoa e sua ida à Europa, que pode ser melhor conhecida no documentário “*Kawsak Sacha – La Canoa de la Vida*”, dirigido por Eriberto Gualinga<sup>134</sup>, foi concebida pelos Sarayaku Runa como um ato efetivamente contra-colonial<sup>135</sup> após os mais de 500 do início da invasão de Abya Yala e mais de 100 anos após a criação de um Estado republicano ainda marcado por aquilo que Pablo Casanova (2007) denominou de “colonialismo interno”. Importante, a presença da canoa e das pessoas de Sarayaku em Paris levava também a mensagem ou proposta de vida (*kawsay yuyay*) intitulada *Kawsak Sacha*, em kichwa, ou Selva Viva/Vivente, em português, aquela mesma entidade que nos revidou com uma forte tempestade quando saíamos de Rutunu.

Apesar deste evento ter sido um importante marco no longo processo de elaboração e visibilização desta proposição, ela era, na verdade, fruto do pensamento, ação e trabalho de intelectuais e líderes de Tayjasaruta que vinha sendo cultivado há mais de dez anos, no contexto da ampliação da fronteira extrativista em Pastaza, do incumprimento de três medidas reparatórias dadas pela CIDH e também no rastro dos inúmeros documentos de intelectuais Runa e das organizações Kichwas de Pastaza que haviam embasado os debates sobre as florestas vivas, o *sumak kawsay* e a crítica ao desenvolvimento, conforme vimos no capítulo anterior. Particularmente importante para a formulação desta proposição, que alcançaria crescente visibilidade a partir de sua exposição numa conferência internacional sobre o clima, havia sido a publicação de um texto-manifesto chamado *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka* (*El Libro de la Vida de Sarayaku para Defender Nuestro Futuro*) (2003), cuja autoria é referida

---

<sup>133</sup> A ação foi promovida por Sarayaku, outros povos indígenas e uma rede de organizações não governamentais, como a *Indigenous Environmental Network* (IEN), *Amazon Watch*, Amigos da Terra, *Acción Ecológica*, *Rainforest Action Network*, 350.org, dentre outras. Cf.: <http://sarayaku.org/canoa-de-la-vida-kindy-challwa-del-pueblo-originario-kichwa-de-sarayaku>.

<sup>134</sup> Disponível em: <https://vimeo.com/273674796>.

<sup>135</sup> Anos depois, algo semelhante seria realizado pelos Zapatistas na chamada “*Ruta de Ixchel*”, a travessia de um grupo das montanhas de Chiapas à costa da Galícia (2021). Cf.: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/04/26/la-ruta-de-ixchel/>.

ao Povo Originário Kichwa de Sarayaku; e a divulgação de um texto escrito por José Gualinga (2005), quando ainda era presidente de Tayjasaruta.

O primeiro era um documento de 29 páginas que sintetizava pensamentos, propostas e projetos relacionados ao exercício da autonomia, autodeterminação e autogoverno *no e com o* território, ainda no contexto da invasão da empresa petrolífera CGC. Além de apresentar uma complexa reflexão sobre a filosofia Runa – incluindo meditações sobre o *sumak kawsay*, as florestas vivas e em permanente renovação (*Mushuk Allpa*), como veremos adiante – o documento demandava a declaração da exclusão definitiva do território do mapa da atividade petrolífera; reafirmava a autonomia, a autodeterminação e o autogoverno em seu território, bem como buscava aportar para a construção de um Estado plurinacional e de uma democracia “*donde se mande obedeciendo al Pueblo*” – aclarando que se não tratava, contudo, de anular a estrutura político-administrativa do Estado (cf. Sarayaku, 2003; Almeida et al, 2005: 189-194); detalhava projetos próprios que diziam respeito a temas como economia, aproveitamento de recursos da selva e geração de renda, transporte e energias alternativas; educação, incluindo a criação da *Tayak Yuyayta Jatachik Yachana Wasi* – uma casa/escola dos saberes ancestrais; saúde, incluindo, por sua vez, a criação da *Hambirina Wasi*, casa de cura/medicina a partir das conexões entre a ciência Runa e a ocidental. Note-se que, assim como a proposição da Selva Vivente apresentada em Paris trazia o acúmulo de anos de reflexões e ações de líderes e intelectuais Runa, incluindo aquelas condensadas no *Libro de la Vida*, este, por sua vez, também se inseria numa longa esteira de reflexões e mobilizações que se seguiram após a marcha de 1992, com a Conaie e o Pachakutik protagonizando greves, diálogos e negociações com o Estado em prol das proposições dos povos e nacionalidades indígenas, e com a OPIP redirecionando seus esforços para o *cuidado* dos territórios legalizados e para a transformação das *estructuras de organización* – do modelo sindicalista, vertical e centralista para o “governo autônomo *do* povo”, como dizia o *Plan Amazanga* de 1992 e como Sarayaku buscou fazer ao criar Tayjasaruta.

Voltarei ao conteúdo do *Livro de la Vida* ao longo de todo este capítulo; enquanto isso, vejamos rapidamente o que dizia o texto de José Gualinga, divulgado apenas dois anos após o primeiro. Ali, este notável líder e intelectual contava que, após as companhias petrolíferas terem dividido os povos e nacionalidades, estes se voltavam à unidade de toda a bacia do Bobonaza – desde Boberas, Teresa Mama, Sarayaku, Pacayaku e Canelos até os territórios Achuar e Shuar. Ele também menciona que, após a participação num encontro dos povos e comunas da nacionalidade Kichwa em setembro do mesmo ano, estavam trabalhando na “declaratória das selvas viventes”, “*proyecto que todavía no está bien cogido, pero es una propuesta para que la*

*selva sea declarada territorio sagrado*” (Gualinga, 2011: 7). Enfatizando que aquela viria a ser uma proposta de todos e para todos os povos e nacionalidades da Amazônia centro-sul, onde a destruição extrativista ainda era menor se comparado ao norte, ele descreveu:

¿Qué es “selva viviente”? Kawsak Sacha en kichwa. Un espacio de los seres donde los pueblos elevamos nuestras emociones físicas, psicológicas y psíquicas. Por ejemplo, en agosto la mayor parte de la gente está movilizad[a] selva adentro, ya no en una comunidad, sino en la selva, en una casita lejos. Ahí los niños, las mujeres, todos, recrean, cogen su vida, se van a ver la masanga [Amasanga], los misterios. Esto te fortalece y hace la hermandad, la unidad y el respeto a la naturaleza. Ése es el territorio sagrado, no hay que destruirlo. La selva viviente también es el espacio donde los chamanes y los mayores transmiten su conocimiento, la ciencia de la selva, cómo conocer los árboles, las plantas, los peces, los animales, orientarse, soñar, tener visiones. Ésa es nuestra ciencia, la relación con este mundo (Gualinga, 2011: 7).

Se em 2005 José considerava que esta era uma proposta ainda em processo de nascimento, ao longo dos anos ele e outros líderes e intelectuais de Tayjasaruta permaneceram dedicando muita energia para sua formulação, o que incluía, como ele me contaria, um profundo processo de pesquisa junto dos *yachaks*, dos *mayores*, dos *apayayaguna* e das *apamamaguna* do povo de Sarayaku. Este processo desaguaria numa primeira versão da proposição *Kawsak Sacha-Selva Vivente*, escrita em espanhol e de autoria coletiva (do Povo Autônomo Originário Kichwa de Sarayaku) que seria divulgada pela primeira vez, a nível internacional, em 2008 – também em Paris, por ocasião do Dia da Terra; regionalmente, em meados de 2013, e também na Assembleia Nacional do Equador, após o Congresso de Sarayaku haver aprovado a declaração em 2012; em 2015, por ocasião da COP-21 em Paris, e em 2017, na COP-23 em Bonn; em congressos da CONFENIAE e da CONAIE, em 2016 e 2017, respectivamente; em congressos da UICN<sup>136</sup>, na CIDH e, então, em julho de 2018, no imponente evento de lançamento oficial da proposta em Quito que coincidia com a comemoração do sexto aniversário da sentença da CIDH sobre o Caso Sarayaku<sup>137</sup>. Veja-se também que, além de um investimento em pesquisar junto de seus sábios, líderes e intelectuais de Sarayaku contam que estabeleceram interlocuções com alguns antropólogos, incluindo Eduardo Kohn. Com efeito, em um pequeno texto datado de 2016 Kohn

<sup>136</sup> União Internacional para Conservação da Natureza.

<sup>137</sup> O evento de lançamento em Quito foi documentado no curta-metragem “Kawsak Sacha Quito” – disponível em: <https://youtu.be/aXem9ibTwv8>. Nele também foi divulgado um outro curta-metragem, fruto de uma oficina de cinema comunitário, intitulado “Selva Viva” e disponível em: [https://youtu.be/LmJjQ6tYp\\_4](https://youtu.be/LmJjQ6tYp_4). Veja-se que a existência de várias versões faz dos documentos-proposições algo muito longe de estanque; enquanto escrevo, outras vão sendo preparadas, em diálogo com novos aprendizados e outros desafios relacionados a sustentação da vida na/com a Terra.

reafirma que, se aprender a pensar *com* e *como* as florestas (cf. Kohn, 2013) era parte importante de uma ética para viver no Antropoceno, naquele então buscava ele entender como esta forma de pensar adquire uma vida política. Para tanto, Kohn conta que foi justamente trabalhar com os Runa de Sarayaku, “que tem estado na vanguarda da alter-política indígena (Hage, 2012) por décadas (ver Becker 2008; Melo 2018)”. Particularmente, Kohn descreve que passou a “colaborar na preparação da proposição pelo reconhecimento legal de uma nova categoria de território protegido chamada *Kawsak Sacha* ou Selva Vivente” (p. 1).

Nas diferentes versões dos documentos e nas inúmeras exposições que pude acompanhar ao longo dos anos, Sarayaku busca explicitar que a selva ou a floresta, para os povos indígenas que habitam a Amazônia, é vida (*kawsay*), é um território *vivente* (*kawsak*). Com efeito, nas versões de 2015 e 2018 se lê que “o território é *Kawsak Sacha*, um ser vivo com consciência composto por todos os seres da selva, visíveis ou não visíveis, do mais infinitesimal ao maior e mais supremo” (p. 1). Deste ponto de vista, tudo aquilo que forma o *Kawsak Sacha* está entrelaçado: “são seres dos mundos animal, vegetal, mineral, espiritual e cósmico, em intercomunicação com os seres humanos, proporcionando-lhes o necessário para revitalizar as dimensões psicológicas, físicas, espirituais, restaurando e restabelecendo assim a energia, a vida e o equilíbrio dos povos originários” (Sarayaku 2015: 1; 2018: 1).

Na contramão da “cosmovisão ocidental, que trata os espaços naturais como simples fontes de recursos materiais para o benefício singular dos seres humanos” (Sarayaku, 2015: 1), com a proposição *Kawsak Sacha* afirma-se que:

A floresta é composta inteiramente de seres vivos e das relações de comunicação que mantêm entre si. Esses seres, desde as menores plantas até os seres supremos que protegem a floresta, são pessoas (*runaguna*) que habitam as cachoeiras, as lagoas, os pântanos, as montanhas, os rios, as árvores e outros lugares do território; vivem em comunidades-povos (*llaktaguna*) e desenvolvem sua vida de maneira semelhante ao ser humano. Em síntese, o *Kawsak Sacha* é o reconhecimento de que a floresta é feita inteiramente de seres e das relações de comunicação estabelecidas entre si [...] A Selva Vivente é um telar ecológico; o mundo natural é também um mundo social (Sarayaku, 2015: 1, tradução nossa).

Tal como *don* Sabino nos contou (cf. capítulo 2), com as diferentes versões do documento podemos aprender que cada espaço deste território vivo tem seus *amus*, donos e seres protetores da selva, são casas e refúgios de animais, lugar onde viveram os antepassados (*kallari rukuguna*), onde vivem os Runa hoje e onde viverão as futuras gerações. Da mesma maneira, *Kawsak Sacha* é lugar de transmissão de conhecimentos (*yachay*); é deste entramado vivo que

os *yachak* recebem orientações e as compartilham com as demais pessoas, quem, por sua vez, também têm suas vidas, forças de vida e sabedoria entrelaçadas às existências dos seres-lagoas, árvores, montanhas e outros, particularmente através do *muskuy* (sonhos) (Sarayaku, 2003; 2015). Neste mundo pluriversal, cachoeiras, cavernas, rios, lagoas, montanhas, pântanos, árvores, o solo, o ar e muitos outros entes são considerados “sagrados” – “mas não só”, como sugere De la Cadena (2015) – justamente porque permitem acolher, reproduzir e fortalecer a vida – as *muitas* formas de vida. “A selva não é uma mera paisagem estética, um mero recurso material ou um espaço físico e geográfico” (Sarayaku 2015; 2018), “mas sim a encarnação, em nossos corpos, corações e mentes, dos atos mais vitais de cada um dos seres vivos que nos cercam” (Sarayaku, 2018: 2). Em outras palavras, o território que este povo nomeia como *Kawsak Sacha* é também um território existencial, de cuja continuidade depende a continuidade da própria vida.

Na mesma linha de pensamento, tanto nos documentos como nas exposições de líderes e intelectuais de Sarayaku reafirma-se que esta não é uma simples crença ou um ideal de preservação de um “território natural”, como se poderia concluir apressadamente a partir de critérios próprios do mundo dos modernos. É, pelo contrário, “um chamado global para que todos voltemos a sentir essa realidade no interior de nosso pensamento” (Sarayaku, 2015: 3). Ainda que ancorada no ponto de vista dos Runa e das florestas às quais pertencem, esta forma “mundificar a vida” (Escobar, 2014: 109) não se reduz, contudo, ao território amazônico nem tampouco diz respeito apenas aos povos originários. “Por acaso só os *Sacha Runa*, ou as pessoas, precisam da floresta ou da terra? E os macacos, veados, pumas, onças, as antas, tapires, pássaros, peixes ou insetos, não precisam de nada? É por isso que cada parte de nosso território é sagrado para nós”, diziam já no *Libro de la Vida* (Sarayaku, 2003: 88).

Contudo, ao invés de buscar universalizar suas formas de fazer mundos como uma alternativa única e transcendente diante da sucessão de catástrofes que o mundo moderno continua a produzir, este pequeno povo busca mais inspirar outros possíveis pelo mundo, abrir espaços para imaginarmos diferentemente, criarmos ocasiões para que entendimentos e práticas outras possam surgir. Na versão de 2015 podemos ler que este é um “convite a aprendermos a ouvir e dialogar com aqueles outros seres que fazem parte de uma conversa/conversa/cósmica que vai muito além de nós humanos”, conversa esta que seria “a base para uma vida mais respeitosa com a Mãe Terra e o fundamento para conceber, construir e difundir o verdadeiro Bem Viver em nosso mundo – um mundo ameaçado por uma crise ecológica de magnitude planetária” (Sarayaku, 2015: 3).

Tal como havia acontecido anteriormente, com esta proposição Sarayaku novamente



*declara* seu território como *Kawsak Sacha* – Selva Vivente, ser vivo consciente e sujeito de direitos tal como reconhecido ancestralmente pelos povos e nacionalidades indígenas. Ademais, convoca o Estado a que também acolha, reconheça e legitime o território como uma entidade tão viva quanto as pessoas humanas. Isto significará que, para além de uma instigante narrativa intelectual, científica e filosófica sobre o mundo das florestas Kichwas, a proposta também se engaja com o léxico jurídico-ontológico do Estado, na precisa medida em que, desde então e até o momento em que escrevo, este povo criativamente abre mais um espaço de conexão parcial na busca por fazer valer os direitos coletivos e da Natureza-Pachamama, incluídos na Constituição equatoriana em 2008. Muito embora no Capítulo 7 do mais importante documento do Estado equatoriano se lê que “a Natureza ou Pachamama, onde a vida se torna real e se reproduz, tem o direito de ser integralmente respeitada em sua existência, e à manutenção e regeneração dos ciclos vitais, estruturas, funções e processos evolutivos”, Sarayaku (2015; 2018: 1) afirma que ainda seria preciso “admitir seus entes como pessoas e não como meros objetos” ou “recursos naturais”. Assim reconhecidos na letra da lei do Estado, os seres e espaços das florestas poderiam finalmente ter seus ciclos e direitos respeitados.

Dirigentes de Sarayaku vêm reiteradamente afirmando que a proposta e sua contraparte, a demanda pelo seu reconhecimento por parte do Estado, emerge precisamente porque apesar da titulação das terras-territórios alcançada em 1992, do precedente da sentença da CIDH e da vigência de outros instrumentos jurídicos, como a Convenção 169 da OIT e a própria Constituição do país, não há garantia de que o petróleo realmente permaneça “debaixo da terra”. Neste sentido, a proposição é também um chamado concreto e urgente para frear o modelo de desenvolvimento baseado no extrativismo e um convite a construção de modelos de vidas baseados em outros critérios de riqueza (cf. Sarayaku, 2018: 6-8); neste sentido, é também uma autodeclaração do território *Kawsak Sacha* como zona livre, em perpetuidade, de todas as formas de extrativismo ou “mercantilismo extrativo” (Sarayaku, 2018: 6) – petroleiro, mineiro, madeireiro, etc. – incompatíveis com a sustentação desse tecido da vida que a proposta faz ver.

Mas veja-se que, mesma medida em que a proposta não é um “simples ideal conservacionista”, como dizem, ela também apresenta a demanda pela criação de “uma nova categoria [jurídica] de conservação e proteção dos espaços territoriais e sagrados dos povos originários”, a nível nacional e internacional, que não parta *dos* Estados *para* povos indígenas, mas sim de povos indígenas *para* povos indígenas – baseando-se na implementação de seus próprios *Planes de Vida* (cf. Tayjasaruta-Sarayaku, 2018). Embora se considere que o Estado, as instituições governamentais e os organismos internacionais tenham dado passos significativos

em matéria de direitos humanos coletivos e individuais dos povos indígenas, pouco fizeram para aplicar e garantir as condições legais que permitem exercer plenamente o direito de governar os territórios ancestrais, de acordo seus conhecimentos e modo de vida (Sarayaku, 2018: 1).

Particularmente, a profunda preocupação dos Sarayaku Runa com relação ao problema da conservação passa pela recusa, no contexto equatoriano, à promulgação das chamadas “áreas protegidas”. Do ponto de vista aqui explicitado, iniciativas de conservação como estas, que passam por delimitar um território *como se* destituído de presença e perturbações humanas, e declará-lo como patrimônio nacional, não respondem ao verdadeiro conceito de proteção e conservação dos povos originários. Conectando-se novamente com os debates sobre as florestas antropogênicas, onde “florestas” e a “conservação das florestas” são vistas como fruto de alianças emergentes entre diferentes espécies de conhecimentos, povos e seres, Sarayaku sinaliza que “nossa missão é cuidar do território, fortalecer o *Sumak Kawsay* e garantir a continuidade do *Kawsak Sacha* ou Floresta Viva, baseando-se no *Sacha Runa Yachay* (sabedoria/conhecimento dos povos da selva) – o que permite a sustentabilidade da vida em nosso território, a conservação dos sistemas ecológicos e a manutenção dos ciclos hidrológicos e climáticos de grande importância para o planeta”. Enquanto isso, “a lógica conservacionista que atualmente rege as áreas protegidas no país muitas vezes concebe a Pachamama dentro das ontologias naturalistas da modernidade ocidental, que separa sociedade-natureza, cultura-natureza, transformando uma área protegida em um território a ser protegido a partir do domínio humano da natureza” (Sarayaku, 2018, p. 3).

Ademais, a recusa às “zonas intangíveis” ou “protegidas” tem a ver com a recusa àquilo que estas vêm historicamente significando – a um só golpe, a expropriação de terras indígenas, a expulsão e a quebra de suas relações com determinado território e, assim, a transferência de seu manejo às mãos do Estado, que, afinal, está “capturado por interesses econômicos muito específicos”, como me explicou um amigo chamado Yacu Viteri, ou que segue a “mesma lógica centralista e capitalista”, como se afirma no documento (Sarayaku, 2018: 3). Neste mesmo sentido, a proposta se relaciona à contundente recusa, embora não compartilhada por todos os povos e nacionalidades indígenas do Equador, aos mercados de carbono do REDD+ e outros, como o projeto Socio Bosque do governo equatoriano, que nada mais fazem do que “pintar o capitalismo de verde”, mercantilizar e financeirizar (aquilo que chamamos de) natureza, como vimos no capítulo anterior<sup>138</sup>.

---

<sup>138</sup> Uma outra questão que com a proposição buscam discutir diz respeito ao sistema de financiamento de projetos de conservação por organismos como a ONU e suas agências, que priorizam o repasse de investimentos a governos,

Apesar de o grande evento de lançamento oficial da proposta na capital do país já tardar quatro anos, a declaração *Kawsak Sacha* permanece sendo central para as iniciativas deste pequeno povo, mas não só. Tendo sido incluída na pauta de luta de algumas organizações do movimento indígena equatoriano, incluindo a do coletivo de mulheres indígenas amazônicas que mencionei no capítulo anterior<sup>139</sup>, também tem mobilizado corações e mentes não indígenas, organizações e fundações ambientalistas de distintos lugares do planeta<sup>140</sup>. Do lado do Estado, contudo, pelo menos até o momento que escrevo não houve respostas ou reações às demandas apresentadas na proposição. Como afirmou De La Cadena (2015; 2019: 3) a respeito dos Direitos da Natureza-*Pachamama* incluídos na Constituição, políticos consagrados (aqueles Homens-de-Estado) têm dificuldade em aceitar que entidades como a *Pachamama*-Mãe Natureza ou, analogamente, a Selva Vivente, até então estranhas à política, sejam convocadas para seu interior a ponto de deixarem suas marcas nos mais oficiais dos documentos estatais. Tal como Rafael Correa, que, por essa intromissão, chamou a coalizão de ambientalistas, movimentos de esquerda e indígenas de “infantis” (cf. Ospina, 2008), a reação não é incomum entre políticos como ele: tolera-se (Stengers, 2020) ou recusa-se “o excesso” – aquilo que a ontologia moderna não logra capturar –, na esperança de que ele gradativamente desapareça (De La Cadena, 2019: 4).

Seguindo a trilha aberta por suas análises (i.e.: De La Cadena, 2019; 2015), seria possível interpretarmos esses eventos, a proposta Selva Vivente, as lutas anti-extratvistas e pela mitigação das mudanças climáticas como respostas indígenas à expropriação neoliberal de suas terras, o resultado da incorporação de discursos acadêmicos ou algo como “consciência ambiental” – perspectiva compatível com uma análise etnográfica de políticas culturais ou

---

bancos multilaterais e empresas privadas ligadas ao mercado de carbono, os principais interessados na exploração de “recursos naturais” por todo o mundo. Na perspectiva de Sarayaku, conservar implica não apenas zelar por esse entramado vivo, como também trabalhar entre todos os povos e nacionalidades seus *planes de vida* e outros instrumentos jurídicos que garantam mecanismos próprios de participação autônoma e direta na gestão de recursos econômicos – a exemplo da empresa comunitária de aviação civil com fins lucrativos, Aero Sarayaku, inaugurada em 2014 com a indenização da sentença da CIDH. O problema é, como me explicou Yacu, “a constante busca de alternativas para melhorar as condições de infraestrutura, as condições de vida das famílias, mas conservando nossa selva, convivendo com os seres, convivendo em comunidade, convivendo como Runas que somos para existir. Porque para nós, sem a selva, a existência não seria possível”.

<sup>139</sup> Cf. “*Declaratoria del Kawsak Sacha-Selva Viviente de los territorios de las naciones originarias del centro sur Amazónico*”, das Mujeres Amazónicas del Centro Sur no contexto da *Movilización por la Vida*. Puyo-Pastaza, outubro de 2013.

<sup>140</sup> Como mencionei na introdução, a proposição *Kawsak Sacha* vem sendo adotada e visibilizada por uma série de ONGs e fundações, especialmente do norte global, com as quais Sarayaku vem aprofundando alianças. Ademais, além de ter se tornado foco de incontáveis pesquisas acadêmicas (cf., por exemplo, Kohn, 2016; Hebdon, 2016), vêm inspirando iniciativas também no campo das artes. Ver, por exemplo, o projeto *Selva Jurídica* (2014), da artista suíça Úrsula Biemann e do arquiteto brasileiro Paulo Tavares, e *Secreto Sarayaku* (2020), do fotógrafo e ativista equatoriano Misha Vallejo.

multiculturais, conflitos socioambientais, etc. Sem descartar a produtividade destas abordagens, o que está em jogo, contudo, parece ser mais do que isso.

\*

“Como apresentar uma proposição cujo desafio não é o dizer o que ela é, nem de dizer o que ela deve ser, mas de fazer pensar; e que não requer outra verificação senão esta: a forma como ela terá ‘desacelerado’ os raciocínios cria a ocasião de uma sensibilidade um pouco diferente no que concerne aos problemas e situações que nos mobilizam” foi uma das questões que Stengers colocou logo no início de *La proposition cosmopolitique* ([2007]2018: 443), com a qual De la Cadena (2015) se engajou para pensar sobre cosmopolítica indígena com seus amigos *runakuna* dos Andes peruanos. Imagino que meus interlocutores concordariam com a colocação de Stengers, especialmente porque, como vimos, nos convidam a “ouvir e dialogar com aqueles outros seres que fazem parte de uma conversação cósmica” – ou, dito de outro modo, um convite para agirmos diante da constatação de que o que conta como uma entidade precisa ser entendido de forma mais ampla (Povinelli, 2011). Vejo essa ocasião, portanto, como uma oportunidade para desacelerar nossos raciocínios, aguçar nossas percepções: como se pergunta Costa (2016: 148), ao nos confrontarmos com os outros seres *com* quem, e não *sobre* quem, devemos decidir, o que decidiríamos? Seremos capazes de tornar efetivamente escandalosa ou mesmo inaceitável a extração de minérios ou petróleo, o exaurimento da terra e a exploração de animais, por exemplo? Conseguiremos viver com mundos em que outras formações de vida possam existir e serem preservadas, e não apenas metaforicamente ou no âmbito das representações culturais?

Certamente não estamos sozinhas. Do outro lado do pacífico, Povinelli (1995) nos conta sobre sua participação em uma audiência do processo conhecido como *Kenbi Land Claim*, no qual grande parte da comunidade aborígene de Belyuen, associada a diferentes "sonhados" (*dreamings*), reivindicava dois territórios no Norte da Austrália. Na ocasião, uma mulher de Belyuen chamada Betty Billawang descrevia aos representantes do governo a importância das interações humanos-*Dreamings*/ambiente para a saúde e produtividade do campo; particularmente, descrevia a importância de um local-*Dreaming* chamado *Old Man Rock*, capaz de ouvir e sentir o suor de quem ali passava. Certamente, diz Povinelli em diálogo com seus amigos, o emissário do governo australiano que presidia a audiência não acreditava que *Old Man Rock* pudesse ouvir, sentir e agir diante da presença das pessoas humanas; talvez nem mesmo acreditasse na existência dos *Dreamings*. Seu trabalho consistia em avaliar a autenticidade *cultural* daquilo que era manifestado, deixando suas próprias crenças e esquemas de interpretação

irrefletidos – mantendo-as como referentes (supostamente) neutros, baseados em “fatos objetivos” e paradigmas científicos inacessíveis tanto às pessoas de Belyuen quanto aos seres totêmicos (p. 505).

Em trabalho mais recente, junto de seus amigos do coletivo Karrabing e de entidades como Tjipel, uma jovem que se veste como menino e que se tornou uma enseada, Povinelli (2016) se dedicou a investigar o que ela denomina de “poder geontológico”, ou “geo-onto-poder”, um conjunto de discursos, afecções/afetos (*affects*) e táticas do liberalismo tardio (p. 16). Povinelli busca enfatizar que este modo de governança não se configura apenas como um biopoder ou biopolítica que governa sobre a vida e a morte, como formulado Michel Foucault, mas também como um bio-onto-poder que cria e mantém uma distinção absoluta entre vida e não-vida – entre o ser (ontologia), o vital, o ciclo da vida biológica e o orgânico, de um lado, e a não-vida (*geos*), o inerte, o inorgânico, sem agência ou intencionalidade, de outro. Apesar de se ver desestabilizado pela crise climática ou Antropoceno, este modo de governança – onde opera o imaginário do carbono, dentre outros – segue sendo essencial tanto para o controle e a regulação de grupos e corpos minorizados, incluindo os não-ocidentais, quanto para a contínua extração, manipulação e transformação de seres em matérias inertes, exploráveis e sacrificáveis.

Geontopoder e geontologia, contudo, não aparecem ali no sentido de ensinar uma nova ontologia dos objetos ou estabelecer uma nova metafísica do poder, por exemplo, que se apresentariam como saídas universais a esse modo de governança. Tampouco se apresentam *primeiro* como conceitos para *depois* serem aplicados aos mundos de seus amigos. Trata-se mais bem da busca por uma linguagem crítica que dê conta do momento em que esta forma de poder, embora há muito evidente em certos regimes de colonização tardia, está se tornando visível globalmente. Mais especificamente, trata-se de iluminar o “espaço apertado” no qual ela e seus amigos se veem forçados a habitar enquanto buscam sustentar suas análises críticas e práticas de existência *diferintes* (p. 18) – práticas estas onde estuários e outras “formações geográficas” são existentes, como *Tjipel* ou *Old Man Rock*, com os quais os aborígenes do norte da Austrália se co-fazem.

De uma perspectiva radicalmente contra-colonial, Povinelli busca empreender uma antropologia do *diferinte*<sup>141</sup> [*otherwise*] ontologicamente informada, como nota Costa (2019). Nesta formulação, a “ontologia” constitui um certo arranjo dos existentes, mas todo arranjo traz

---

<sup>141</sup> Essa é a sugestão de tradução proposta por Eduardo Viveiros de Castro, Déborah Danowski e Juliana Fausto numa entrevista com Povinelli (2014) por ocasião do Colóquio Internacional “Os Mil Nomes de Gaia – Do Antropoceno à Idade da Terra”.

consigo seus próprios possíveis desarranjos e rearranjos – o *diferente*, essa possibilidade de composições de mundos outros. Num só golpe, poderíamos dizer então que a ideia de geontologia e suas três figuras/discursos – o Vírus, o Deserto, o Animista – emergem tanto para provincializar a (bio)ontologia moderna quanto para apresentar a dignidade ontológica de outras formas de vida que resistem às cisões entre vida e não-vida, biologia e geologia, bem como às distinções ontológicas no próprio âmbito da vida, como entre humanos e animais, entre animais e plantas, natureza e cultura e outras dicotomias análogas, como sujeito e objeto, agente e ambiente, razão científica e crença cultural (Costa, 2019).

Voltando à Abya Yala, poderíamos dizer que Marisol De La Cadena (2015; 2019) se colocou uma tarefa semelhante. Que a “natureza” tenha direitos pode (até) ser entendido através de uma gramática ambientalista. Mas o que é a *Pachamama*, a Mãe-Terra, os seres-terra (*earth beings*) e, analogamente, a Selva Vivente? O que aconteceu que permitiu à entidade *Pachamama* uma presença na Constituição? A estratégia [indígena] poderia ter, ela mesma, uma explicação ontológica própria? Podemos pensar sobre estas presenças como atores políticos – ou, no mínimo, como uma questão política – ao invés de invalidá-las como excessivas, residuais, infantis? Como fazer isso? Penso que questões como estas, formuladas em contextos que não são propriamente aqueles da Amazônia, nos ajudam a vislumbrar alguns deslocamentos importantes diante da proposição de Sarayaku.

Na introdução e no capítulo anterior mencionei que me engajaria com abordagens dos outrora conhecidos “conflitos socioambientais”, foco da ecologia política, em termos de conflitos propriamente “ontológicos” – que projetam e proliferam, por sua vez, termos como “ontologias políticas” ou “ontologias relacionais” na tentativa de dar conta do encontro, das guerras e das (cosmo)políticas emergentes entre mundos distintos que, embora possam se conectar parcialmente através de expressões como “defesa do meio ambiente” ou da “natureza”, também se excedem mutuamente (De la Cadena e Blaser, 2009; Blaser, 2009; 2013; De la Cadena, 2019, 2015; Escobar, 2014, 2020). Ecoando as reflexões sobre os regimes políticos ameríndios, especialmente aquelas formuladas por Pierre Clastres, vimos como uma série de pesquisadores da etnologia amazonista vem há décadas propondo uma crítica radical a distinção entre uma natureza una, transcendente e inerte, e várias culturas, em aliança com outros campos disciplinares – especialmente, os estudos da ciência e tecnologia. Como dizia Sztutman (2009: 15), “parece, a essa altura, ser ponto pacífico a impossibilidade de projetarmos o dualismo dos ocidentais, modernos, euroamericanos, etc., estabelecido em termos de ‘natureza’ e ‘cultura’, para a realidade dos povos ameríndios”. Note-se que “o problema não estaria no dualismo

propriamente dito (pois este pode se revelar em “perpétuo desequilíbrio”), mas na exigência moderna de operar por polarizações e limites rígidos entre o que se convencionou chamar natureza e cultura, humano e não-humano, corpo e alma, sujeito e objeto” (p.15). *Como chegamos a esta conclusão – que, aliás, tampouco é unívoca* (Sztutman, 2009: 3) – demandaria um espaço do qual não disponho, mas alguns autores e conceitos-chaves são importantes de serem mencionados neste ponto.

A partir de sua monografia com os Achuar da Amazônia equatoriana, Descola propôs pensar a relação entre humanos e o “mundo natural” como uma “relação social plena, real” – e não apenas como fonte de símbolos “bons para pensar” (Sztutman, 2009: 6). Como veremos mais adiante, atentando às relações das mulheres com os roçados e dos homens com os animais de caça, Descola propôs que, entre os Achuar, as relações de parentesco se fazem também nos/com mundos não-humanos. Como aponta Sztutman (2009: 7), precisamente aí consistiria a ideia de uma “natureza doméstica” (e não “domesticada”), que está no título do livro fruto de sua tese de doutoramento, para indicar a contiguidade do “mundo familiar” com o “mundo natural”. Nomeando-as de “animismo”, as formas das relações observadas entre os Achuar fariam parte, posteriormente, de uma espécie de quadro comparativo que Descola ([2005]2013) buscou formular, apontando outros três modos de relação entre os existentes que, conjuntamente, nos dizem como o dualismo natureza e cultura, que organiza o pensamento dos modernos, certamente não funciona em todo lugar – ou, pelo menos, não do mesmo modo em cada lugar (Sztutman, 2009: 7).

Apontando para outros caminhos, dos diálogos entre Tânia Stolze Lima (1996; 2005) e Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002), particularmente com grupos de língua Tupi (Yudjá e Araweté), emerge o conceito-teoria antropológica do perspectivismo ameríndio, hoje já bastante difundido inclusive para além da etnologia amazônica (i.e.: Hage, 2012; Holbraad e Pedersen, 2017). De maneira geral, trata-se da ideia de que todos os habitantes do cosmos são pessoas/sujeitos potenciais, ou que todos os habitantes do cosmos se percebem como pessoas/sujeitos humanos. Disso decorre uma sucessão de inversões, particularmente visíveis nos eventos de caça, mas não só: os não-humanos veem os humanos como animais; o que para os humanos é sangue, para o jaguar, por exemplo, é cerveja de mandioca (ou “argila”, como se diz dos porcos entre os Yudjá). O que muda, então, não são os conceitos – cerveja, sangue, argila – mas as coisas em si; a humanidade e/ou a posição de sujeito não são questões de substância ou essência, mas sim de perspectiva, uma vez que existem apenas em relação a uma perspectiva, permanentemente disputada. Importante, isso que chamamos de humanidade – ou, analogamente,

de “cultura” – “não seria então atributo de uma espécie única, mas sim algo imanente que permanece ‘de fundo’. O que varia é aquilo que os modernos-ocidentais chamam de ‘natureza’: os corpos, o ambiente. Por isso, o perspectivismo ameríndio deveria ser compreendido dentro de uma ontologia ‘multinaturalista’ (também um pluralismo ontológico) que contrasta fortemente com as ontologias ‘mononaturalistas’ (donde emerge o “multiculturalismo”) predominante no Ocidente moderno” (Sztutman, 2020: 186). Certamente estas não são elaborações que se restringiriam aos mundos das florestas amazônicas; Latour (1993) já demonstrou que mesmo entre os modernos as divisões entre natureza e cultura permanecem, na verdade, bastante borradas, e Strathern (2017b), por sua vez, argumentou que se na Amazônia a dicotomia é invertida, na Melanésia ela é mesmo inexistente.

A partir de outros contextos etnográficos e problemas de pesquisa, mas conectando-se com as discussões da etnologia amazonista, melanésia e também com os chamados estudos da ciência e tecnologia, autores como Marisol de la Cadena, Mario Blaser e Arturo Escobar vêm propondo instigantes análises que percorrem o fio das políticas e cosmopolíticas indígenas vis-à-vis às políticas modernas de Estado ou de organizações não governamentais. Privilegiando as conexões entre territórios existenciais múltiplos, movimentos sociais indígenas, camponeses e afrodescendentes situados em Abya Yala, poderíamos dizer que buscam repolitizar “a ontologia”, “a natureza” e, assim, a própria ideia de “política” ao retomar, no sentido stengersiano do termo (cf. Stengers, [2011]2017), outras formas de ser no/com o mundo que não se fazem através da cisão humanidade-natureza.

Com efeito, em seu livro e em outros artigos de sua autoria, De la Cadena (2019; 2015) nos recorda que o campo político tal como atualmente o reconhecemos (os modernos o reconhecem) foi formado não apenas pela distinção entre amigos e inimigos (humanos), mas também entre aqueles (humanos) pretensamente superiores e inferiores – operação paralela à separação antitética entre “Humanidade” e “Natureza”. De maneira análoga àquilo que o perspectivismo multinaturalista faz ver, De la Cadena chama atenção para como *Um* mundo único se constituiu, habitado por muitos povos (agora chamados de “culturas”) mais ou menos distanciados de uma “natureza”. Tal como na ciência ocidental, que não permite que seus objetos falem, uma tal política diz aos sujeitos o que eles podem trazer para a arena política e o que deve ser deixado para cientistas – isto é, deixado nas sombras da política, fora da política ou como apolítico. Esta forma de mundificar a política e a vida implicou a extinção gradual dos seres outros-que-humanos e os mundos nos quais eles existiam, ou então reduziram suas existências a crenças [culturais] sobre *um* mesmo mundo ao qual povos modernos-ocidentais teriam acesso



privilegiado. De la Cadena (2019; 2015) nos recorda que a política como uma relação de desentendimento entre mundos – o “encontro dos heterogêneos”, na formulação de Rancière (1996: 61; 31) que esta autora persegue – desapareceu ou raramente aconteceu; foi, enfim, estabilizada.

Dentre outras potentes colocações, Arturo Escobar (2015, 2020), por sua vez, também chamou atenção para as formas modernas de política, onde apenas algumas práticas e instituições, particularmente àquelas associadas às noções liberais de *representação*, contam como verdadeiras, objetivas e efetivamente *políticas*. De forma semelhante à De la Cadena e Povinelli, o autor aponta como, neste marco, a oposição a um projeto de mineração, por exemplo, só pode ser entendida como uma demanda cultural, uma *crença* específica sobre um mesmo mundo natural, mas nunca como um enunciado válido sobre a realidade. As montanhas, por exemplo, *não podem ser* um ser sensível e agente; podem ser, no máximo, toleradas como *representação* de uma realidade onde será sempre e unicamente uma formação rochosa inerte. Procedendo dessa forma, ignora-se a natureza ontológica do conflito em questão; um mundo que se considera constituído por Um Mundo e não por muitos mundos, como sugerem os Zapatistas, exclui a possibilidade de múltiplas ontologias e formas de fazer mundos, uma vez que se assume que as diferenças estão entre diferentes perspectivas de uma única realidade objetiva.

Contudo, como De la Cadena, Blaser, Escobar e os demais autores insistem, sabemos que as interações com outros-que-humanos continuaram ao longo de todo os mundos, seja na Austrália, na Amazônia, nos Andes ou alhures. Mesmo no mundo moderno, seu lado oficial apenas encobriu seu lado oficioso: proliferaram múltiplos, por mais que tentemos escondê-los (Latour, 2013). Para estes pesquisadores, aquilo que nomeiam de “ontologia política” toma como ponto de partida a existência de múltiplos mundos e formas de fazer mundos que, embora entrelaçados, não podem ser completamente reduzidos uns aos outros (por exemplo, não podem ser explicados por nenhuma “ciência universal” como diferentes perspectivas sobre Um Mesmo Mundo) (De la Cadena e Blaser, 2009; Blaser, 2009; 2013, 2019; De la Cadena, 2019, 2015; Escobar, 2014, 2020). Paradoxalmente, é precisamente pela insistência de “ontologias relacionais” (Escobar, 2016) em não separar natureza e cultura, humanos e extra-humanos, sujeito e objeto, que movimentos indígenas encontram e se conectam parcialmente com ambientalistas, ecologistas, algumas feministas e outros coletivos engajados com uma política diferente, capaz de acolher os desentendimentos sobre a própria definição de natureza, cultura e política ao invés de ocultar ou anular a diferença que subjaz no encontro. Com efeito, Escobar (2015: 97) afirma que mundos relacionais constituem um pluriverso, isto é, um conjunto de

mundos em conexão parcial entre si, *enactuándose* e se transformando incessantemente. Sempre há algo em todos esses mundos que “excede” a influência do moderno; esse “excesso” (De La Cadena, 2015) que resiste à definição e redução é também um fundamento importante da ontologia política e da prática política ontológica, na medida precisa em que reposiciona o mundo moderno como *um* mundo – ou uma forma de fazer mundos – entre *muitos* outros/as. Então, naquilo que chamam de “ontologias relacionais”, o terreno da política se abre aos seres extra-humanos também como rota de fuga à captura pela onto-epistemologia da modernidade ocidental.

Não por coincidência, se estes autores vêm insistindo no tratamento de conflitos socioambientais em termos de conflitos propriamente ontológicos, também vêm insistindo que a política indígena é *cosmopolítica* – e não exatamente *cosmopolita*. Com efeito, a proposição cosmopolítica de Stengers tem um peso importante para estas e outras formulações, que têm proliferado na Antropologia. Como ressalta Sztutman (2019: 86), “cosmopolítica de Stengers é, antes de tudo, um esforço para desestabilizar o que tomamos por política, essa tentativa de estabelecer um mundo comum tendo em vista a estabilidade disso que chamamos natureza ou fatos”. Ali, “o cosmos [...] designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes contra a tentação de uma paz que se pretenderia final” (Stengers, 2018: 447). Dessa maneira, Stengers busca fazer o cosmos – o que se vê ausente e não reconhecido como político, o mundo dos não-humanos e das indeterminações – *insistir* sobre a política; inversamente, busca fazer com que a construção do mundo e do que chamamos de “natureza” seja igualmente incluída numa pauta de luta política (Sztutman, 2018: 340)<sup>142</sup>.

Penso que colocar tais perspectivas (parcialmente conectadas) lado a lado podem suscitar outras abordagens analíticas, éticas e políticas – decerto localizadas, sem pretensões de abarcar todo o problema, mas passíveis de serem imaginadas como articuladas umas às outras. Da mesma maneira, podem inspirar ações de resistência e combate aos episódios de mortes e extinções que, de uma certa perspectiva, são prenúncios de uma catástrofe ainda por vir (Costa, 2016: 145). Imagino então a proposição da Selva Vivente se conectando com o pensamento destes autores de variadas maneiras, mas sobretudo pela ampliação daquilo que conta como vida

---

<sup>142</sup> Analogamente à insistência de Stengers em não perder de vista aqueles que não têm poder para se representar, ou que não querem participar de uma certa composição de mundo porque há algo mais importante do que a questão proposta, também as proposições feministas insistem em fazer visíveis questões ausentes num determinado arranjo de existência. Como apontou Maria Puig de la Bellacasa (2017), convocar questões de cuidado (*matters of care*) pode apresentar os problemas de outras maneiras, adicionando novas camadas de preocupações e, assim, fomentando novas conexões.

ou humanidade – este cosmos que *insiste* na política, desestabiliza certos arranjos ontológicos e projeta outras composições não apenas possíveis, mas necessárias e urgentes.

Para uma Antropologia que, como vimos, vêm há décadas discutindo a infertilidade da repartição moderna natureza-cultura para pensar e viver com outros seres e mundos, esta pode não parecer uma proposição e um debate exatamente novo. Contudo, a vitalidade dos processos capitalistas de exaurimento da Terra sugere que a insistência nessa questão talvez não seja um “ponto (tão) pacífico” quanto poderia parecer. Ecoando as “conversas sobre os fins” do capítulo anterior, a nomeação de conflitos ontológicos em termos de “guerra de mundos”, feita por Blaser (2009, 2013), ou de “guerras ontológicas”, conforme sugere Mauro Almeida (2013), me parece ser profundamente pertinente aqui. Se bem “a política como desentendimento raramente aconteceu”, ao mesmo tempo transcorre uma subterrânea e silenciosa – apenas para alguns – guerra de mundos, como povos indígenas de todo o planeta não cansam de nos dizer. Como formula Blaser (2019), a pressão sobre os territórios é uma verdadeira guerra *contra* mundos relacionais; por isso a importância de insistirmos que *há guerra* ali onde o poder declara pacificado. Se as aparições do que De La Cadena (2015) chamou de seres-terra (*earth beings*) ou, aqui, de florestas vivas, acrescentam aos embates em torno da naturalização (passiva) da política (“tudo é político” — tudo que é humano o é) a tarefa prática e teórica de politizar aquilo que viemos chamando de natureza (e ciência), implicam também, pela visibilização da guerra subterrânea, a devolução à política moderna de sua vinculação com conflitos e controvérsias: lugar mais de paradoxos do que de verdades estabelecidas ou programas fechados, mais de disputas do que de posições unânimes (Schavelzon, 2010:10), trazem outros seres para a esfera do político e forçam o antagonismo que proscreeu seus mundos a se fazer visível (De la Cadena, 2019: 14).

Como vimos no capítulo anterior, certamente tudo isso implica mudarmos também o olhar sobre a morte. Enquanto ainda esperamos (os modernos esperam) a ocorrência de um grande evento (a catástrofe climática iminente, uma extinção em massa, etc.), nosso dia-a-dia é repleto de flagrantes situações de sofrimento, exaurimento, precariedade e exaustão, como os extermínios e as condições degradantes a que estão submetidos determinados indivíduos e povos e a deterioração contínua dos seres-da-terra, vistos como meros recursos naturais (Costa, 2019: 145). Talvez não seja coincidência que, como parte da luta contra a barbárie sobre a qual a civilização capitalista-colonial-neoliberal se erigiu e se mantém, a Selva Vivente venha sendo apresentada como um “projeto de vida contra um projeto de morte”, tendo seu máximo emblema no *Hatun Kawsak Sisa Ñampí* – o “Grande Caminho Vivente das Flores” ou “Fronteira de Vida”

(Sarayaku, 2015, 2018). Inspirado no *Sisa Taki*, canto à flor ensejado por *yachaks* nos rituais de ayahuasca, *Sisa Ñampi* vem se fazendo ver na iniciativa de cultivo de árvores florísticas e frutíferas em anéis ou *chakras* circulares de aproximadamente 2.000 m<sup>2</sup> a cada quatro quilômetros ao longo da fronteira do território, que produzirão um efeito particularmente bonito quando vistas do alto. Segundo nos contam os Sarayaku Runa, pássaros, insetos, e animais de todas as partes se aglomeram nas flores e frutas das árvores do caminho vivente, que são também redes de condutos por onde seres protetores da selva caminham (Sarayaku, 2018: 9). *Sisa Ñampi* é “um testemunho vivo da beleza da floresta, da comunidade, da solidariedade, da complementaridade, o retorno ao princípio, o mundo, o sentido vivo e sagrado da terra” (Sarayaku, 2018: 10). Importante, *Sisa Ñampi* é “o escudo para a conservação da floresta amazônica”: se de um lado “cria um fórum permanente de comunicação entre os seres”, de outro é “a demarcação de uma fronteira entre vida e morte” (Sarayaku, 2015: 6), entre o viver bonito (*sumak kawsay*) e a catástrofe, emblema de paz e resistência pela vida (Sarayaku, 2018: 10). Enquanto o próprio caminho evoca mobilidade e conhecimento, as flores e sua beleza são de profunda importância para a cosmopolítica Runa; como venho enfatizando, “nada se faz assim de qualquer jeito”, nem mesmo a luta contra a morte anunciada pelos extrativismos.

### **Políticas do conceito e o bonito pensar**

Como mencionei no capítulo 1 e como a própria proposição da Selva Vivente faz ver, o problema da comparação e da tradução – tarefa primordial da Antropologia (cf., Viveiros de Castro, 2004; Strathern 2017a) – é foco de muito investimento e reflexão também de meus interlocutores, engajados em suas próprias antropologias, autoantropologias e estudos do mundo moderno-ocidental. Depois de buscar perseguir alguns dos efeitos desta forma de pensar com as florestas, me volto agora aos problemas que as pessoas de Sarayaku elegeram perseguir nesse exercício de tradução – em outras palavras, gostaria de me deter, ainda que de forma breve, na permanente e detalhada reflexividade que tem caracterizado o processo de imaginação conceitual Runa. As tentativas de traduzir suas filosofias, modos de existências e formas de conhecimento – uma das principais tarefas de uma pessoa Runa em posição de liderança, e uma tarefa à qual virtualmente todos os povos indígenas têm, não sem cansaço, se dedicado – não são, evidentemente, processos unívocos, lineares e fechados; neste caminho, os equívocos improdutivos podem ser muitos, como foi o próprio *sumak kawsay* nas mãos de um governo extrativista. Mas é também olhando para esses esforços tradutivos que, de minha perspectiva,

poderíamos aprender um pouco deste minucioso cuidado com as palavras – e, talvez, abríamos mais um espaço para sentir seu poder transformador (Stengers, 2015).

Para se chegar a uma tal proposição, conta-se que líderes e intelectuais de Sarayaku empreenderam, ou *continuaram* a levar adiante, um longo e sistemático processo de pesquisa não apenas sobre as estruturas onto-epistêmicas, políticas e econômicas dos mundos modernos-ocidentais, mas também de seu próprio mundo, fundamentando-se em conversas e experiências com os mais velhos – *apamamaguna*, *apayayaguna* e *yachakguna*. Como mencionei anteriormente, essas são as pessoas consideradas verdadeiramente conhecedoras; são elas as expertas na arte da comunicação com a multidão de seres que a proposta faz ver: plantas, rios, pedras, ancestrais, seres extra-humanos. São elas quem conhecem como fazer uma linda *mucawa*, como fazer crescer boas e bonitas mandiocas, como entender os sonhos, como negociar com os seres donos dos animais para ser bem sucedido na caça. Muitas delas são também exímias conhecedoras dos mundos dos *mishu* (brancos), com quem desde muito cedo se viram compelidas a conversar. Com efeito, longe de um processo estabilizado e auto evidente, para criar boas palavras – escritas ou faladas – é preciso constantemente aprender a conhecer (*riksina*), a ter bons e bonitos pensamentos (*sumak yuyana*) e visões (*musku*y).

Fiquemos, por exemplo, com uma conversa que tive em 2018 com Yacu Viteri, filho de dona Narcisa, quando havíamos acabado de sair de uma reunião na *Casa del Mediodía* e nos encontramos na *Wayusa Net*. Naquele então Yacu estava como *dirigente de relaciones internacionales* de Tayjaruta; por isso, no ano anterior, ele havia participado da COP-23 em Bonn, junto de uma delegação de Sarayaku presidida por Mirian. Tal como na COP-21, Sarayaku havia participado de mais este encontro para contar sua história de luta, apresentar seus *planes de vida* e, especialmente, a proposta *Kawsak Sacha*, de forma a incidir sobre as decisões daqueles que se dizem “nossos representantes” (Stengers, 2015) – aqueles que imaginam adiar o fim do mundo traçando as linhas de nosso futuro coletivo *apesar* de nós.

Para Yacu, o que acontece em espaços como estes das COPs é que é preciso utilizar – e, antes, *saber* utilizar – as “linguagens apropriadas”, seja “acadêmica, jurídica, sociológico, filosófico, artístico, para que as pessoas possam entender, para atingir toda a população”. Mas, ao mesmo tempo, é preciso manter uma “linguagem de comunidade, dos sábios, da cotidianidade”. Yacu me explicou que há uma linguagem adequada para entender a realidade, para entender, por exemplo, o que é o *Kawsak Sacha*, o que significa a selva, o rio, as montanhas. Essa é, na teoria de Yacu, uma linguagem comum que se aprende justamente com os grandes conhecedores e sábios do povo. Por isso é que é preciso estar em contato com esses *maestros*:

são eles que “motivam, quem dão os meios para entender a vida dos seres”; são os sábios que ensinam a agir da maneira precisa, saber medir e moderar as mais cotidianas ações que se fazem *com* ou *na presença* de outras existências das quais, afinal, todos dependemos. É justamente neste sentido, aliás, que os Sarayaku Runa entendem o tema da “conservação” que mencionei anteriormente: trata-se, antes de tudo, de entender e aprender a viver com tais co-presenças, o que certamente pode implicar limitações às suas próprias.

Tomando como exemplo a palavra que designa seu nome, meu amigo me explicaria que, em *runa shimi, yaku* poderia ser traduzido literalmente como “água”, “mas a questão é que para nós a água tem outro significado”. No contexto *yaku* pode ser água, mas também um rio ou uma lagoa, pode ser uma bebida, pode ser a morada dos yakuruna, yakusupay, yakumama. Enquanto isso, “para os cientistas e químicos *yaku* é simplesmente uma fórmula: H<sub>2</sub>O e ponto! Dessa perspectiva é difícil para eles entenderem a dialética da selva, que relações a água tem com a montanha, e a montanha com o lugar onde estão os seres... Então o *yachak* deixa o cientista louco!”.

Equívocos semelhantes acontecem quando se menciona, por exemplo, a palavra “território”: Yacu sabiamente nota que a primeira imagem conceitual que surge é a de um espaço geográfico. Da mesma maneira, quando se fala em *tierra* talvez “uma pessoa da cidade entenda que é um terreno/parcela cercado com arames. E se fala-se em território provavelmente só se está olhando para o mapa (o território Kichwa, o território da província de Pastaza, etc.), ou seja, em termos Estatais-administrativos”, me explicou. Enquanto isso, quando pessoas Runa falam de território e/ou *tierra* – bem como de “natureza” – estão se referindo “a muitas outras coisas”, diz Yacu. “E é por isso que nos entendem muito pouco. Eles têm outra realidade, outro sentido do que é a vida, outra cosmovisão, outras formas de conviver”. Além das descrições visibilizadas na proposição da Selva Vivente, uma passagem do *Libro de la Vida* (2003: 89) é particularmente iluminadora neste ponto:

Para nós, o território não é apenas o solo e muito menos a riqueza que os ocidentais chamam de recursos naturais. Do nosso ponto de vista, fundamentalmente, é um espaço de vida, do qual desfrutamos tanto mais completo e menos transformado esteja. É por isso que não conseguimos entender a lógica ocidental que se expressa nas leis criadas e que separa como coisas distintas o solo, a floresta, a fauna, a água e o subsolo como coisas diferentes. Para nós, o Kaypacha, o Jawapacha e o Ukupacha são uma unidade e separá-los é como separar um coração do corpo em que está alojado. A natureza e a selva fazem parte de nós mesmos e, de certa forma, são uma extensão de nosso corpo e de nosso espírito. A natureza, nesse sentido, nos fala, e nesse jogo de relações aprendemos mutuamente a conviver com ela e uns com os outros (Sarayaku, 2003: 89, tradução nossa).

Veja-se que, em paralelo à outras formas de comunicação e linguagem estabelecidas *na e com* as florestas<sup>143</sup>, quando a conversa se vê situada no plano da linguagem simbólica Yacu enfatiza o caráter *contextual*: “depende do contexto em que está sendo falado, por exemplo agora estou falando abrangendo todo o espaço de vida, me refiro a algo integral”. Quando se fala de um “espaço de vida”, por exemplo, ele nos explica que se trata, na verdade, de fazer ver como “cada ser tem seu espaço de vida, sua estrutura de vida. Estou falando neste caso em termos gerais – e aqui entra também a *Pachamama*, a Mãe Terra, em sua tradução literal”. Na mesma medida em que Yacu enfatiza o caráter contextual, também salienta – tal como tantos outros interlocutores – que, para os Runa, os “conceitos abrangem muito”. “Então é por isso que é interessante quando debatemos a partir de uma perspectiva de povo ou de comunidade, pois sabemos como explicar em que contexto ou de que forma estou abordando o conceito”. Inversamente, “se um acadêmico buscar estudar ‘assim personalizado’ vai ser complicado. É difícil para eles entenderem. É difícil fazer as pessoas que nem conhecem o que é a Amazônia entenderem”.

Tomemos também um outro evento, onde um grupo de técnicos de Tayjasaruta trabalhava na *Casa del Mediodía* na tradução da proposta *Kawsak Sacha* do castelhano para o kichwa, que seria socializada na Assembleia Geral prevista para dezembro de 2018. Para traduzir “espírito”, por exemplo, foram incluídas uma série de outras palavras – *yaku runa*, *supay runa*, *sacha runa*, *urkukuna*, etc.; como veremos, elas designam seres e existências propriamente ditas, muito longe do antropocentrismo euroamericano que opera distinguindo humanos e natureza. A palavra *autodeterminação* também tomou um tempo dos que ali estavam, pois não havia uma tradução literal. De maneira semelhante à Ena, quem me havia dito que “autonomia é como uma planta que cresce bonita”, Yacu, que fazia parte do grupo, se perguntou: “*a ver*, o que é autodeterminação para nós? Autodeterminação é ter terra boa, rios saudáveis, alimentos saudáveis, conviver em comunidade”. Houve parágrafos inteiros em que tratados, convênios, leis e direitos promulgados pelas Nações Unidas ou pelo Estado equatoriano, sempre tão referenciados pelos líderes Runa, foram simplesmente ignorados na versão em *runa shimi*.

Todo esse processo não deixa de levantar outras dúvidas e reflexões, que permanecem sendo objeto de reflexão constante de meus amigos e amigas. Veja-se por exemplo o problema da voz. Na conversa com Yacu, ele me explicou, por exemplo, que “em uma linguagem humana

---

<sup>143</sup> Ver Kohn, (2002; 2013) entre os Runa de Ávila; Nuckolls (1996) e Swanson & Nuckolls (2014), entre os Pastaza e Napo Runa; Gutierrez-Choquevilca (2011), com Runa da Amazônia peruana; Uzendoski & Calapucha (2012) para os Napo Runa.

é complicado expressar as vozes, *tantas vozes* que existem na selva e que também tem seus próprios direitos”. O problema é que “não se trata de direitos que podemos ver em um livro, são direitos que estes seres vegetais e animais ‘simplesmente têm’, e que os *yachaks* entendem – por isso que são eles quem transmitem ao restante das pessoas”. É dizer, porque uma árvore é traduzida como “sagrada”, como aparecia na proposição da Selva Vivente? Para Yacu, “ela é sagrada porque tem seu espaço de vida, seu direito de existir, porque nela habitam outros seres diminutos que têm o direito de seguir vivendo. Então, o que as pessoas de Sarayaku fazem é justamente tratar de *conversar*, de alguma maneira, com esses seres, entender “seus próprios direitos”, traduzi-los para os humanos outros – os não indígenas – e defendê-los, pois não há existência possível sem estas outras existências. Esse não é um trajeto fácil nem isento de questionamentos: o limite entre falar *em nome de* ou falar *na presença de* é sempre lembrado como muito frágil.

Para além do engajamento político mais evidente na proposta da Selva Vivente, todo esse tratamento cuidadoso das palavras nos remete a um outro tipo de engajamento, relacionado à maneira pela qual o discurso Runa pode se equiparar ao discurso acadêmico (e jurídico, e outros) – o que não significa dizer que as diferenças e os diferentes pressupostos sejam anulados. As meditações das pessoas de Sarayaku não parecem buscar encontrar um “sinônimo definitivo” em uma determinada linguagem conceitual humana – leia-se também não-indígena, ocidental, acadêmica, etc. – para as formas pelas quais outras espécies de sujeito, ou outras ontologias, cultivam seus mundos. É por isso que *yaku* não pode ser simplesmente traduzido como água; é por isso que terra excede o entendimento de um terreno cercado. Em vez disso, o exercício aqui em questão parece querer evitar perder de vista a diferença oculta nos homônimos entre uma e outra linguagem, uma vez que se pode não estar falando sobre as mesmas coisas. Talvez seja por isso também que, apesar de tantos revezes, os Runa nunca parecem se cansar do empreendimento comparativo e tradutivo.

“Equivocação controlada”, a conhecida formulação de Viveiros de Castro (2004) que propôs uma reconceitualização, com a ajuda da antropologia perspectivista ameríndia, da comparação – o procedimento emblemático da nossa antropologia acadêmica – enfatizava justamente a possibilidade de “comunicar por diferenças, em vez de silenciar o Outro presumindo uma univocidade entre o que o Outro e o Nós estariam dizendo” (p. 10). “Se o equívoco é mesmo uma categoria fundamental da Antropologia”, prossegue o autor (2004: 10), “traduzir é situar-se no espaço do equívoco e habitá-lo”; “traduzir é enfatizar ou potencializar o equívoco, ou seja, abrir e alargar o espaço que se imagina não existir entre as linguagens conceituais em contato”.



Nesta formulação, um equívoco, portanto, não seria apenas uma falha de compreensão, mas uma falha em compreender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos; tratar-se-ia de compreender que equívocos não estão relacionados a formas imaginárias ou representativas de ver “o mundo”, mas a mundos *reais* que estão sendo *feitos*.

Tal como em virtualmente todas as vezes em que tentei entender o que uma determinada palavra em *runa shimi* queria dizer ou, inversamente, quando tentei perguntar como se dizia “tal coisa” em *runa shimi*, meus amigos e amigas enfatizavam que atos de tradução são, na verdade, atos de “interpretação” – e então, poderíamos dizer, de “interpretação controlada”. Parece-me que os exercícios Runa de interpretação estão, contudo, longe de designarem um movimento entre diferentes visões culturais de uma mesma substância-mundo. A questão não é nunca a de simplesmente saber como dizer, por exemplo, “cachoeira”, “floresta” ou “corpo”, mas de entender como uma cachoeira vê o mundo, qual mundo é expresso ou feito a ver através das cachoeiras, das lagoas, dos rios, de que mundo é o ponto de vista; para quem *sacha* é a floresta; à qual corpo (*aycha*) o ponto de vista pertence. Neste trajeto interpretativo, é preciso pensar como os Outros pensam, imaginar e recriar esses mundos outros – sejam eles não indígenas, outros-que-humanos<sup>144</sup>. Se esta é uma lição de uma certa antropologia contemporânea, penso ser também uma outra lição da proposta da Selva Vivente e de seu processo de elaboração que meus interlocutores buscaram explicitar para mim: torcer conceitos como terra e território, autodeterminação e política, fazê-los dizer mais de uma coisa, introduzir um desacordo aos cientistas que insistem em conceber a água apenas como uma fórmula química, fazê-los imaginar que autonomia é como uma planta que cresce bonita e que política é muito mais do que aquilo que se poderia fazer no âmbito do mundo-Estado.

Isto nos leva de volta a uma questão que mencionei anteriormente: embora os Runa enfatizem estrategicamente o conhecimento da floresta (*sacha yachay* ou *sacha runa yachay*) como o autêntico “conhecimento próprio” (*ñucanchik yachay*), conceitual e existencialmente mais “central” do que o conhecimento estrangeiro (*karumanda yachay*) ou *shuk yachay* (outro conhecimento), eles também, ao lado da maioria dos povos Runa que conheço, veem este último como essencial para a reprodução da vida, o *sumak kawsay*, o bem viver ou, numa tradução mais fiel à letra runa, o “viver bonito” (cf. Mezzenzana, 2015). Na cidade ou nas comunidades, na política institucional ou nas purinas do rio Rutunu, as pessoas de Sarayaku se engajam cada vez

---

<sup>144</sup> Talvez por isso a epígrafe de um dos livros de Whitten e Whitten (2008) diz o seguinte: “*para los runa ser plenamente humano significa conocer otras culturas (humanas y más que humanas), porque por medio de este conocimiento uno conoce el suyo mismo*”.

mais em conhecer o conhecimento dos outros: não se pode entender seu próprio povo sem entender algo sobre os modos de vida formas de pensamento de outras pessoas e seres, e isso inclui também o conhecimento do mundo dos brancos, o conhecimento sobre a conservação, o conhecimento sobre a metafísica da natureza do mundo moderno-ocidental.

Pensar (*yuyana*) e pensar bonito (*sumak yuyana*), pois “nada se faz de qualquer jeito”, é uma operação própria da política runa: falar (*rimana*) e conversar (*kwintana*) é, em certo sentido, fazer ver o bonito pensar, um efeito do conhecimento tecido entre muitas co-presenças e formas de existências. A eficácia destes procedimentos não parece estar simplesmente nas respostas do Estado, por exemplo, a uma determinada proposição, tradução e comparação, mas sobretudo numa profunda apreciação estética das coisas, pessoas, palavras, práticas e discursos, medida pela possibilidade de recriar, para quem os escuta, um microcosmos de suas experiências com “a floresta” (cf. Nuckolls, 1996). Como mencionei, a expressão *sumak*, presente em *sumak kawsay*, tem a ver com beleza – um aspecto ausente na tradução que se popularizou como “*buen vivir*”. *Sumak* denota uma maneira “adequada” e “bonita” de fazer as coisas, seja uma cesta, uma *ashanga* cheia de carne, uma *mucawa* de cerâmica para beber *chicha*, um novo roçado, uma boa tradução ou um discurso potente, uma fala forte ou uma proposição bonita (Mezzenzana, 2015). Parece então que os Sarayaku insistem no poder das palavras de nos fazerem pensar, sentir e agir, como diz Stengers (2015), mas não de qualquer forma; como diz Lorena Cabnal<sup>145</sup>, feminista comunitária Maya-Xinka, para descolonizar as ideias (ou produzir um “pensamento próprio desde a autonomia”, como me ensinam meus interlocutores), é preciso *sentir* as palavras e não as operacionalizar em um jogo argumentativo que a colonialidade impõe como a verdadeira forma de chegar à verdade e ao real.

### **Mundos de florestas, roças e águas**

Quem ouve os Sarayaku Runa discursar em um evento ou visita seu território pela primeira vez, a primeira formulação que se escutará é, certamente, sobre a selva ou floresta (*sacha*). Veja-se que mesmo na proposição Selva Vivente, território ou terra aparece traduzido como selva, floresta ou *sacha*, em *runa shimi* – por isso *Kawsak Sacha*, Selva Vivente. Contudo, como suas interpretações controladas nos dizem, há sempre mais; em outras traduções de suas filosofias e espaços de vida, *sacha* aparece sempre imbricado a *allpa* e *yaku*, os mundos da terra e das águas. Os três, por sua vez, estão entrelaçados às vidas e ações de seus principais donos-

---

<sup>145</sup> Em Korol (2017: 301).

protetores: Amazanga, Nunguli e Tsumi, respectivamente. Como veremos, *sacha*, *allpa* e *yaku* não são simplesmente domínios físicos-ecológicos no nosso sentido do termo, nem tampouco partíveis; foco de cuidado e proteção de seus donos-protetores com os quais os Runa interagem diariamente, trata-se de uma matriz relacional, de composições ontológicas constantemente feitas e mantidas por uma pluralidade de agentes e eventos, a partir das quais é possível sustentar diferentes formas de “energia e vida”, de relações e de cuidados – ou, na letra Runa, do próprio *sumak kawsay*. Assim, buscarei agora me engajar mais detidamente com esse pluriverso, observando tanto a inseparabilidade quanto a não-equivalência entre estes vários “domínios”. Indo um pouco além da equalização da terra-território apenas como floresta (*sacha*) ou, inversamente, da floresta amazônica como algo unívoco e auto evidente (afinal, o que é uma floresta?), espero criar a ocasião para uma sensibilidade um pouco diferente no que concerne os problemas e situações que mobilizam esta tese.

\*

De acordo com o que pude aprender através da escuta de meus amigos e amigas, *Sacha* poderia ser provisoriamente descrito como o espaço da floresta onde habitam seres cujo mestre-protetor-dono é chamado Amazanga. Feito a ver como o “espírito por excelência da floresta”, Amazanga é também chamado de *Sacha Supay* ou, às vezes, *Sacha Runa*, duas de suas várias transformações (*Amazanga tukuna*), podendo manifestar-se em forma/pele animal ou pessoa. Amazanga é também *sacha apu* ou *amu*, líder/chefe da selva, ou também *kuraka*, pois é o mestre de todos os animais – sobretudo aqueles caçados pelos Runa humanos. Assim, se do ponto de vista de um animal ou alma-espírito de um animal ele é *paiba kuraka*, seu chefe/líder, do ponto de vista de um humano ele é o chefe dos animais que pretende caçar, com o qual será preciso negociar (Whitten, 1976a: 842).

Para os Runa, Amazanga controla a floresta e seus habitantes, bem como vigila os movimentos da alma durante os sonhos e visões (*muskuna*) (Chávez et al, 2005: 51). Na formulação de meus amigos e amigas, ele é um espírito fundamentalmente masculino/homem<sup>146</sup>. Ademais, ele é quem supervisiona e transmite o conhecimento relacionado à caça, por exemplo,

---

<sup>146</sup> Até o momento eu não poderia me engajar com Amazanga de outra forma, mas desconfio que pode haver muito mais em jogo – certamente há outras composições que eu não cheguei nem mesmo conhecer. Na etnografia de Whitten (1976b; 1985), por exemplo, as aparições de Amazanga e outros seres – com exceção de Nunguli – podem se dar tanto em forma feminina quanto masculina e/ou andrógina. Ver também a tese de Enoc Santi (2022) – quem, aliás, defende a ideia de que as relações que os humanos mantêm com os espíritos que habitam a selva não se dá somente para intercambiar conhecimentos, mas também sentimentos e prazer (comunicação pessoal, 2021).

que é descrita como uma atividade prototipicamente masculina. Ele é quem distingue abundância e escassez e regula o quanto se pode caçar ou consumir, alertando os caçadores-humanos para que não matem mais do que o necessário. O indevido manejo das relações pode ser desastroso: caso exterminem os animais ou não sejam cuidadosos, Amazanga os manterá longe dos locais de caça e os humanos podem ser vítimas de sua reação. Por isso que é preciso sempre conversar com este ser, pedir sua autorização, estar atento à cada uma de suas cotidianas e rotineiras ações, cuidar e zelar por tudo o envolve o *sacha* e, de uma só vez, da relação com seu mestre-dono-protetor.

Se *Sacha Runa* é por vezes apresentado como *Amazanga*, também pode ser sempre outro. *Sacha Runa* e *Sacha Warmi*, esta última um espírito da floresta feminino, “estão mais nas montanhas, nos pampas; são específicos porque podem estar em uma área específica, como por exemplo Rutunu ou Kapawari [as zonas de purina], mas é Amazanga quem controla todos, pois há sempre um Kuraka”, me explicou Daniel. Veja-se que os espíritos da floresta em suas variadas manifestações/aparições podem ser tanto doadores de vida como também de morte: assim como um caçador descuidado pode ser vítima da ação de Amazanga, um homem pode, por exemplo, encontrar uma *Sacha Warmi* em um sonho, quem lhe dá muita carne de caça; contudo, se ele a tomar como esposa, vai morar com ela em uma caverna, em uma colina ou debaixo d’água, e ela o devora (cf. Whitten, 1985).

Para quem se propõe a aprender com os Canelos Kichwa e especificamente com os Sarayaku Runa, Amazanga é geralmente o primeiro encontro com a multiplicidade de seres que habitam, fazem e, em certo sentido, *são* a floresta. Mas nela também vive uma miríade de outros seres; através das conversas com meus amigos e amigas conheci sobre a existência de Yashingo, um ser que cuida principalmente da flora. É justamente Yashingo que *don* Sabino fez ver na audiência da CIDH, mencionada no capítulo anterior, ao contar sobre sua morte a partir da derrubada de uma árvore sagrada cuidada pelo *yachak* César Vargas – que também viria posteriormente a falecer. É por isso, me ensinou Daniel, que quando se derruba uma árvore de mais de 500 anos, “aí está também esse ser protetor, e o que acontece é que ele foge, vai embora ou morre, e essa zona fica como um cemitério, um deserto, sem alma ou espírito”. Nessa rede viva que chamamos de floresta também estão os ancestrais do povo: por toda a selva – seja nas áreas de purina ou na *llakta* – estão muitas *ayaguna* (almas), espíritos ou espectros dos falecidos que podem, intencionalmente ou não, fazer mal aos vivos. Em muitas ocasiões também aprendi

sobre os *supayguna*, seres e/ou espíritos da selva, às vezes protetores, às vezes maléficos<sup>147</sup>, que se movem através de “redes de condutos” por meio das quais também as montanhas e as grandes árvores se intercomunicam (Sarayaku, 2003).

*Allpa*, por sua vez, é geralmente traduzido como *terra*, morada e lugar de cuidado do ser extra-humano Nunguli<sup>148</sup>. Do que pude aprender, Nunguli é a dona da terra fértil, protetora do mundo-tempo-espaço de *Uku Pacha*, o subsolo. Dessa maneira, Nunguli é feita a ver como um ser-mestre-espírito inequivocamente feminino, do mundo da terra, subterrâneo, dos cultivos (especialmente de tubérculos), das roças ou *chakras*. Por isso, é também chamada de *Chakra Amu* ou *Chakra Mama*, dona ou mãe das roças; dessa maneira, Nunguli é um ser em íntima e profunda relação com as mulheres, que também podem ser chamadas de *Chakra Mama* em função do seu cotidiano e cuidadoso investimento nas *chakras*, especialmente dos cultivos da mandioca. “Nunguli cuida e vitaliza a produção, garante a fertilidade e produtividade do solo”, me contou Hilda. “Por isso, quando fazemos *chakras* pedimos a esses seres protetores que nos deem fertilidade, pedimos a Nunguli”.

*Yaku*, por sua vez, nos remete aos mundos das águas, chuvas, rios, lagoas, corredeiras e cachoeiras cujo espírito mestre-dono-protetor é *Yaku Runa* e/ou *Yaku Mama* (masculino e/ou feminino ou ambos), também chamado de *Tsumi*<sup>149</sup>. Das cachoeiras saem as portas de entrada que se comunicam com as lagoas e os grandes rios, por onde Yakuruna e Yakumama chegam ao Amazonas, explica Sarayaku (2003). *Yaku Runa/Yaku Mama* também são aqueles que “conservam a abundância da ictiofauna”, conforme me explicou Daniel. “Quando abandonam sua morada, os rios e lagoas se tornam estéreis e órfãos”; por isso, explicou César Santi ao público que lhe assistia no lançamento da proposta *Kawsak Sacha* em Quito, “sem *Yaku Mama* não há pescaria; o Equador inteiro vai perder se ofender os animais, se entra empresa [petroleira] no território”. Daniel também me explicou que “quando a pessoa está em uma lagoa e dispara uma arma, urina ou defeca, ela *se alarma*, aí começa a chover e ventar forte. Os donos e protetores da lagoa ficam bravos... Juri Juri, *Yaku Mama*, *Yaku Runa*, *Yaku Supay*. E é verdade! Comprovei.

---

<sup>147</sup> Meus amigos e amigas contam que *supay* foi, no período colonial e das missões, traduzido como demônio, diabo. Enquanto em suas próprias narrativas e em algumas descrições etnográficas de Whitten a palavra aparece para marcar “espíritos intrusivos”, atualmente que há todo um esforço em desvincular os *supayguna* de qualquer tradução que evoque as imagens do catolicismo.

<sup>148</sup> Na literatura da região, Whitten (1985) usa Nunghui, provavelmente uma palavra de origem Achuar (Descola 1988), para designar *Chacra Mama* e *Manga Allpa Mama*. Segundo Guzmán (1997: 67), as pessoas em Canelos costumam usar esses dois últimos nomes, enquanto em Montalvo e Sarayaku também se referem a Nunguli, que parece ser uma adaptação kichwa do termo Achuar. Descola e Taylor utilizam Nunghui, Nunkuy e Numui em diferentes ocasiões para se engajar com o mesmo ser, tão central para os Kichwas quanto para os Achuar.

<sup>149</sup> Ou *Sungui*, para Whitten (1985). Nas culturas Kichwa amazônicas, Tsumi ou Sunghui também encontra analogia com Tsunki dos povos Shuar e Achuar (cf. Calapucha et al, Tomo II, 2012: 28).

Na sua casa, se alguém faz isso, você fica com raiva. Os seres cuidam do meio ambiente. O mesmo acontece com pedras grandes, com cachoeiras. Isso é difícil de explicar ao Ocidente. Se você é um sábio, é bem-vindo pela floresta; mas uma pessoa desconhecida, até que se relacione e conheça, leva tempo. No mesmo instante, um ser pode ficar com raiva ou até mesmo conversar em diálogo”<sup>150</sup>.

Veja-se que se bem o conhecimento mítico, ritual e cotidiano – da caça, pesca, das roças, da chicha, etc. – é passado principalmente de homens e mulheres mais velhas para os mais jovens, geralmente entre relações de mesmo gênero e através da conversa, da observação, da tradição oral, dos sonhos e dos cantos (Sarayaku 2003)<sup>151</sup>, os especialistas são certamente os *yachaks* – que “dialogam, conversam, têm contatos com eles”, como me explicou Daniel. Se bem virtualmente todos devem negociar e cuidar de sua relação com estes e outros inúmeros seres, conta-se que são os *yachaks* aqueles que possuem o verdadeiro conhecimento dessa rede vital – conhecem sobre seu funcionamento, seus protocolos de recebimento, os lugares onde os seres repousam e, assim, sabem como viver sem os perturbar ou incomodar. Dessa maneira, são também os *yachaks* que comunicam à população conselhos para não transgredir o “equilíbrio e a harmonia” com o *kawsak sacha* – como, por exemplo, respeitar os locais considerados “sagrados” e não desperdiçar a carne/corpo (*aycha*) dos animais.

Ao mesmo tempo, o conhecimento sobre como conviver neste território vivo e densamente povoado também se reproduz através das relações estabelecidas entre humanos (nem sempre *yachaks*) e seres extra-humanos. Meus amigos e amigas incansavelmente enfatizam os efeitos dos encontros e escolhas realizadas nos mundos oníricos, onde as pessoas podem se encontrar com esses seres. Ali, não apenas os seres em suas formas/envoltórios humanos os *fazem* sonhar ou *aparecem* em seus sonhos, mas também as árvores, as lagoas e outros seres-floresta podem *fazer* uma pessoa adentrar o *muskuy* – as imagens ou visões oníricas, uma experiência da ordem do *vivido* e não da representação. Nestes eventos-aparições, uma pessoa (bem informada por aqueles que sabem) “pode se tornar amiga dos donos e cuidadores – um bom presságio para

---

<sup>150</sup> A coincidência com o que nos aconteceu em Rutunu e mesmo com a tradução de política como conversa, aqui, me parece ser profundamente instigante.

<sup>151</sup> Geralmente as pessoas mais velhas ensinam suas atividades e seus conhecimentos a seus filhos, netos ou sobrinhos do mesmo gênero: observando, escutando e participando, as meninas aprendem gradualmente a cozinhar, lavar roupa e cuidar da casa, fazer cerâmica e cultivar o roçado, enquanto os meninos aprendem a pescar, a caçar, a fabricar zarabatanas (*pukuna*), tambores e *ashangas*, a construir casas e abrir roçados. Mas, de maneira mais ampla, cada *ayllu* possui um conhecimento particular que foi transmitido desde os *yachaks* dos tempos antigos até os dias atuais. Repassar, preservar e cuidar desse conhecimento é tarefa de todo o *ayllu*; algumas das guerras xamânicas e familiares ocorrem justamente por causa da disputa por esse conhecimento (Sarayaku, 2003).

o dia que se iniciará”, como me explicou Daniel – mas, da mesma maneira, pode fazer más escolhas, como deixar-se seduzir por *Sacha Warmi* e morrer deste mundo.

Note-se também que, enquanto os *yachaks* aparecem como atores fundamentais sobretudo no manejo das relações com Amazanga e do conhecimento que envolve atividades como a caça, veremos adiante como as mulheres podem adquirir conhecimento através do devido cultivo das relações com Nunguli e suas *chakras*, nem sempre mediado por um xamã no sentido estrito do termo. Da mesma maneira, mulheres estão cotidianamente imbricadas em redes de relações com outro ser extra-humano feminino, *Manga Allpa Apamama*, a senhora ou avó (*apamama*) (às vezes mãe, *mama*) dona-protetora das minas de argila e do conhecimento para fazer cerâmica. Diferente da descrição de Whitten (1976b, 1985), onde *Manga Allpa Mama* aparece como uma transformação de Nunguli, de acordo com o que aprendi de minhas amigas a dona do barro é provavelmente outra que Nunguli, pois a ela são dedicados outros mitos, outros rituais e com ela é possível se encontrar em outros espaços que não os das *chakras* (cf. capítulo 4). Como veremos, mulheres *em* relações com os mundos terra – roçado e argila, por exemplo – sustentam não apenas a vitalidade desse mundo plural que é a floresta, mas também suas próprias possibilidades de ser, de se tornar e de passar adiante tudo o que envolve o auto reconhecer-se e o ser reconhecida como uma verdadeira Sarayaku *warmi*.

Das relações entre *Sacha*, *Allpa* e *Yaku* poderíamos vislumbrar formações emergentes disso que viemos chamando de selva-terra-território, uma complexa rede de relações e composições multiespecíficas que excede em muito a noção moderna-ocidental de “uma parcela de terreno cercado com arames”, como nos dizia Yacu. Outras descrições sobre esses complexos arranjos ontológicos, muito mais detalhadas, diga-se de passagem, podem ser encontradas em quase todas as etnografias realizadas junto dos Runa de Pastaza. Um ponto central destas descrições é a forma pela qual os etnógrafos articularam, seguindo seus interlocutores, essas existências extra-humanas às exegeses nativas sobre o gênero. De forma muito semelhante à minha própria etnografia, Guzmán (1997: 61), por exemplo, descreveu as existências de “três espíritos relacionados com o gênero de uma pessoa e com as coisas que faz”: *Chacra Amu* (dona da roça) ou *Chacra Mama* (mãe da roça) aparece como uma habilidosa horticultora que possui todas as terras cultivadas; *Manca Allpa Mama* ou *Apamama* é a dona do barro e dos conhecimentos necessários para fazer a cerâmica; e Amasanga, um espírito masculino, é o dono e líder de todos os animais da selva. Reeve (2002), pensando com os Curaray Runa, também traz descrições semelhantes e enfatiza as maneiras pelas quais o gênero estaria imbricado à divisão

cosmológica entre *chacra* feminina e *sacha* masculino, localizando-os respectivamente como lócus do cultivo de relações de consanguinidade e afinidade.

Nos trabalhos de Norman Whitten (1976a, 1985), e dele com Sibby Whitten (Whitten & Whitten, 2008), também encontramos descrições detalhadíssimas destes arranjos ontológicos Runa e, particularmente, das interações entre os diferentes “domínios”, que parecem dizer algo sobre isso que chamaríamos de gênero. Whitten (1976a: 839) afirmava que a cosmologia dos Canelos Kichwa poderia ser descrita como animista: algumas pessoas, coisas e espíritos (*supai*) possuem alma, *aya* – uma “força especial” através da qual estabelecem relações. Em sua formulação, almas e espíritos são agrupados em torno de algumas “*sign-images*” dominantes – como *Sacha Runa*<sup>152</sup> – que, por sua vez, podem ser agrupadas ou aparecer como transformações do que ele chama de três “*master-images*”, ainda mais condensadas que as primeiras: Amasanga, Nunghui e Sungui<sup>153</sup> – as duas últimas, comuns também entre povos Jivaroanos (cf., por exemplo, Descola, 1986; Karsten, 2000). “Porque a discussão de qualquer uma dessas imagens-mestre promove a discussão das outras duas imagens, refiro-me às relações inerentes às imagens como ‘paradigmáticas’ (cf., Firth 1975:14). Porque a informação transmitida é estabelecida em termos de relações entre plantas, animais, insetos, peixes, humanos, almas e espíritos da floresta, ar, solo e água, eu me refiro a isso como ‘ecológico’ (cf., Bateson 1972)”, diz Whitten (1978: 840) – o que faz de sua descrição um comentário sobre o que ele denomina de “*paradigm of ecological imagery*”. Importante, Whitten (1976a) afirma que tal “*ecological imagery*” é mais facilmente perceptível na fabricação e decoração de cerâmica e no xamanismo – atividades que ele percorre devotando atenção ao entrelaçamento entre visão, pensamento e conhecimento, bem como às maneiras pelas quais são evocadas também em situações de protesto e resistência aos impactos da cultura dos não nativos neste ecossistema (p. 840-841). Com efeito, Whitten (1976a) buscava, naquele então, chamar a atenção para “a inerente complementaridade entre continuidade e mudança cultural, ecologia e simbolismo por um povo nativo da floresta” que, de sua perspectiva, passava por “rápidas mudanças sociais” (p. 854).

---

<sup>152</sup> Assim, “Sacha Runa, pessoa da selva, por exemplo, é uma “*sign-image*” multivocálica, associativamente complexa, ambígua, aberta e altamente condensada (cf. Turner 1973, 1974, 1975) que pode ser abstraído como símbolo (Fernandez 1974:120) para se referir aos próprios Canelos Quichua, a outros povos da selva (livaroanos como Shuara, Achuara, Maina; Zaparoanos como Andoa-Shimigae, Zaparo; Candoshi como Shapra, Murato; e Huaorani, “Auca”), a um “*spirit master*”, ao espírito da floresta, ao espírito de Datura, a um mestre dos animais, no singular ou no plural” (Whitten, 1976a: 839).

<sup>153</sup> É assim também que Amasanga (*master image*) aparece como *sacha runa* ou *paccha supai*, em sua forma masculina, ou como *juri juri* (feminino e masculino); ou também como *sacha warmi*, *allpa supai* ou *julas*, em suas formas femininas. Nunguli (*master image*), por sua vez, aparece como *chagra mama* e *manga allpa mama* (sempre femininas). Sungui, em sua forma masculina, aparece como *yaku supai runa*, ou, na forma feminina, como *yaku mama*, *bújiu e/ou yacu julas* (Whitten, 1978: 840).



Veja-se que uma das interações entre estes diferentes domínios, quase unânime tanto nestas etnografias como também entre meus interlocutores, é aquela entre Amazanga e Nunguli: as relações diferenciadoras entre *sacha* e *chakra* informam (pelo menos) parte das autodescrições de gênero, onde homens aparecem como aqueles que caçam, pescam e trabalham com produtos da floresta como madeira e fibras de palmeiras, enquanto as mulheres cultivam a terra e fazem cerâmica. Analogamente, as chuvas e as tempestades, por exemplo, são evidências do poder de Tsumi no mundo, mas Amazanga é quem controla o trovão e os relâmpagos; a produção de chicha (com a mistura de mandioca e água) e a produção de cerâmica, meio para armazenar e servir a chicha, são eventos particularmente importantes para as interações entre Nunguli e Tsumi – uma fusão da argila, do alimento de raiz e do domínio da água (Whitten, 1985; Whitten e Whitten, 2008). Visto desta forma, as mulheres, a roça e o espírito feminino Nunghui (Nunguli, segundo a grafia de meus amigos), de um lado, e os homens, a floresta e o espírito masculino Amasanga, do outro, possuem existências diferentes, mas intimamente conectadas.

Ao visibilizar as florestas kichwas como *mundos*, líderes e intelectuais de Sarayaku também buscam enfatizar que “a preservação da floresta” está ligada à gestão coletiva da terra-floresta não apenas nos termos dos direitos coletivos dos povos indígenas, das interações entre os *ayllus*<sup>154</sup> ou de suas propostas de autonomia e *planes de vida*, mas precisamente no sentido até aqui descrito: diferentes domínios são habitados por diferentes seres protetores e donos com os quais é preciso saber conversar. Se num primeiro plano este direito de usufruto é adquirido por uma comunidade ou povo em detrimento de outro, devido ao grau de conhecimento e familiaridade que possui sobre determinado território, compartilhado e disputado através da história oral e das práticas contemporâneas; ou ainda de um ou mais povos *em relação ao Estado*, há outras relações e arranjos de existência que, embora se conectem com as primeiras, as excedem. Com efeito, Sarayaku (2003: 88) insiste que o conceito de propriedade não existe tal “como entendido na linguagem dos *mishu* e nas sociedades ocidentais”; pelo contrário, fala-se de um “direito de usufruto” da vida proporcionado por florestas, roças, rios, lagoas, etc. Nesta

---

<sup>154</sup> Os direitos de uma pessoa sobre uma determinada área são definidos de acordo com as relações do indivíduo com os outros membros do povo. Sarayaku (2003) distingue “direitos primários” (a pessoa pertence ao grupo que detém os direitos tanto por descendência/nascimento como por residência); “direitos contingentes” (pessoa que goza de direitos primários por descendência/nascimento, mas não reside na região em questão); “direitos secundários” (uma pessoa relacionada a alguém que goza de direitos contingentes); e, por fim, os “direitos tolerados” (uma pessoa casada com um membro do grupo que detém os direitos). Geralmente uma pessoa herda o direito de uso da terra de acordo com o seu grupo de pertença, paterno ou materno, e muitas vezes de ambos os lados ao mesmo tempo, permitindo a mobilidade de um jovem casal, por exemplo. Contudo, o lugar de alguém é sempre algo “negociável” e passível de disputas.

forma de relação, não haveria então uma terra ou selva que pertence aos Runa, mas todo o inverso: os Runa como pertencentes à terra, sem a qual não há vida vivível.

Como dizem os Sarayaku (2003), para se habitar uma terra – e, antes, ser por ela habitado – é necessário “entrar em harmonia” com as forças e espíritos que o animam (p.88). Com efeito, “harmonia” é um termo hoje bastante mobilizado por povos indígenas que, apesar de seu potente efeito de conexão parcial com movimentos ambientalistas e ecologistas, pode soar incongruente quando posto lado a lado ao complexo da guerra e da predação plenamente vigente na Amazônia equatoriana. Contudo, do que pude compreender, ao contrário das noções ocidentais de “harmonia com a natureza” em florestas sem pessoas e sem donos, as pessoas de Sarayaku são muito precisas quando usam esta palavra – embora sejam mal compreendidas, inclusive por antropólogos que desqualificam seus enunciados dizendo “Isso [Pachamama, harmonia] é um absurdo”, como escutei por diversas vezes. Quando perguntei sobre o tema para Yacu, ele me explicou o seguinte:

Nada está puro. Nada, ningún ser, es el centro del problema. Un enfrentamiento hace que tu busques alternativas. Busques soluciones. Y de pronto dentro de la naturaleza también existen actuaciones de ese tipo. Por ejemplo, el hecho de que un animal le ve a otro animal como parte de su dieta, ¡pues está en conflicto! Pero ese animal que es dieta para otro animal también tiene sus víctimas, y se hace una cadena. Y nosotros cómo uno de los animales, como ser humano, somos tal vez el mayor causante de los conflictos dentro de una naturaleza. Entonces [conflictos] existen. Pero consideramos que, si entendemos esta realidad, esos pequeños conflictos, profundos que pueden existir, que pasan por desapercibidos... ¡Pero ahí están los yachaks! Por ejemplo, tenemos muchos mitos donde la actuación del individuo ha hecho que las reacciones de los grandes seres, pues tenga algunas reacciones terribles. Nos han hecho guerra a los seres humanos esos seres protectores. Si tú vas a una laguna, llega y se obscurece, ya estás en conflicto, le estás motivando a que reaccione. Por la noche... y si tú vas sin ir respetando, sin respetar, pues... ya estás en conflicto. Hay reacciones. Entonces ¿qué hacemos los seres humanos? Las actuaciones hay que tener un límite para que no se altere. Y eso pasa. Entonces tal vez el concepto de armonía de mi forma de ver no es una armonía pura, una armonía intocable, una armonía que es diseñable, una armonía que es algo así... Una armonía que un día puede desarmarse, pero yo pienso que la armonía se va construyendo solamente con la idea de mejorar, de ir comprendiendo al otro, pero mejorando las condiciones de existencia, porque si tú estás viendo que vas a destruir el río, que vas a contaminar y conscientemente lo haces, pues... No estás tratando de convivir armónicamente, lo estas destruyendo por destruir, a lo loco. Entonces, pienso que la armonía es también un concepto de construcción, un concepto de entender al otro, y en base a ese entendimiento poder coexistir (Y. Viteri, março de 2018).

Conforme vimos no primeiro capítulo e na discussão entre José e o senhor belga no início deste, a recusa de uma pureza volta novamente ao centro da discussão sem, contudo, ser transferida nem a uma nova síntese ou unidade, que apagaria as diferenças e os conflitos latentes,

nem a um tipo de irreduzibilidade que impossibilitaria novas conexões. Limites e cuidado nas ações não são estabelecidos apenas em função de uma fórmula política, de uma política pública ou de uma imagem conceitual. Trata-se, do ponto de vista Runa, da forma das relações de existências, onde a constante busca por conviver harmonicamente não se desvincula do perigo e, analogamente, da precaução e do cuidado – pois a floresta-terra pode alimentar, mas também “devorar”. Neste arranjo, existir deixa então de ser um pressuposto dado e passa a ter o caráter de *efeito* do bom manejo das relações, de práticas que buscam “entender o outro”, como diz Yacu e que podem ser problemáticas caso não sejam bem cuidadas. Com esses pequenos fragmentos dos arranjos ontológicos Runa, de mundos de selvas, roças e águas, poderíamos vislumbrar que a manutenção e a existência da maior floresta tropical do mundo está longe de caber numa linguagem onde seres humanos e natureza permanecem como dois domínios distintos e apartados, mediados pela exploração e subjugação dos primeiros sobre os segundos.

### *Allpamanda*

Tendo no horizonte as fecundações cruzadas entre *sacha*, *yaku* e *allpa*, a multitude de seres constituintes disso que viemos chamando de terra-território e as formas envolvidas em sua conservação, me volto agora a pensar mais detidamente com a *Allpa*, o domínio das *chakras* e de Nunguli, bem como das equívocações relacionadas à *Allpamama* e/ou *Pachamama*. Buscarei habitar as costuras e intersecções entre as relações multiespecíficas de mulheres horticultoras *com* e *em* seus roçados e o crescente protagonismo de mulheres indígenas na linha de frente da luta contra o Estado e seus extrativismos. Em outras palavras, buscarei ficar com outros momentos em que a Selva Vivente se territorializa – especificamente, naqueles em que as mulheres se fazem ver como entretecidas numa rede de relações com a terra, a *allpa*, a roça ou, numa outra chave, como “guardiãs da floresta”.

Isso nos levará a caminhar por uma questão importante para a etnologia amazonista, a saber, a busca por superar a suposta incomensurabilidade (McCallum, 2013) entre as abordagens da “economia simbólica da alteridade” e aquelas da “economia moral da intimidade”, conforme formulado por Viveiros de Castro (2002: 334-336). Embora não seja meu foco aqui recuperá-la em toda sua merecida profundidade, alguns pontos deste pano de fundo, por assim dizer, são importantes de serem mencionados. Enquanto na primeira autores como Viveiros de Castro (2002) e Descola (1986) – figuras-chave para seu desenvolvimento – concentravam-se nos processos de troca simbólica (como guerra e canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários) e projetavam a socialidade amazônica como determinada em primeira instância pelas relações de

alteridade, de tal modo que o externo englobaria o interno e o distante estabeleceria as condições de existência para a intimidade (McCallum, 2013: 24), na abordagem da “economia moral da intimidade”, o foco recaía no estudo das filosofias e práticas da socialidade cotidiana – o que incluía um olhar mais acurado à construção das relações de consanguinidade sobre a simbólica da afinidade, por exemplo. Enraizada sobretudo na escola de estudos britânicos (Joanna Overing e alguns de seus antigos alunos, como Cecília McCallum, Peter Gow, Luisa Belaunde e Fernando Santos Granero), os autores identificados com esta segunda abordagem buscaram jogar foco na estética da vida social e cotidiana. Este foco geralmente incluiu uma atenção às narrativas e práticas a respeito da comensalidade, da mutualidade e da convivialidade, que envolvem, por exemplo, relações de cuidado e afeto, humor e confiança e que, na letra indígena, levam ao “viver bem” – um conceito chave, diga-se de passagem, não apenas para os Runa mas efetivamente para a maior parte das filosofias e políticas ameríndias (Belaunde, 2005; McCallum, 2013).

Embora esta segunda abordagem tenha sido por vezes entendida como se estivesse reduzindo a socialidade amazônica “ao doméstico” (Viveiros de Castro, 2002a: 335), também conduziu – num diálogo entre antropologia e feminismo, como vimos na introdução – uma crítica importante ao *male bias* do conhecimento antropológico (Overing, 1986). Ao fazê-lo, contribuiu para reposicionar o problema do gênero – criado (e mantido) *a partir* das relações, e não *antes* delas – na etnologia amazonista, desvinculando-o tanto de pressupostos ocidentais-modernos quanto da suposição de que este seria um tema menos importante se comparado às relações de alteridade entre humanos e não-humanos (cf. Descola, 2001). Neste caminho, as mulheres foram se fazendo ver como muito além de presas ao domínio do privado e do doméstico enquanto um campo supostamente desvalorizado e apolítico em relação ao domínio público e político dos homens/masculino (Overing, 1986)<sup>155</sup>.

Contudo, Colpron (2005: 96-87) argumentaria que muito embora autores como Overing (1986) ou Gow (1989b) tenham dissolvido a possibilidade de se pensar as relações de gênero nas terras baixas sul-americanas por meio de simples oposições do tipo mulher-doméstico *versus* homem-público/político, as oposições logo seriam transferidas para uma outra, que teria

---

<sup>155</sup> Como Maizza (2017a: 110) argumenta, a percepção dos corpos femininos como naturalmente destinados a serem “mães” faria dos vínculos entre uma mãe e seu(s) filho(s) a unidade básica – doméstica – (de organização) de uma sociedade, como se via em Rosaldo (1974). Essa formulação veio substituir um momento anterior na Antropologia, em que o grupo doméstico foi definido como a família nuclear composta de um pai, uma mãe e os filhos do ‘casal’ – como Malinowski definiu a família. Note-se que, na mesma medida em que as mulheres foram associadas ao campo do doméstico, das emoções, do privado – e do irrelevante (Overing, 1986) – a própria noção de ‘doméstico’ se construía entrelaçando os conceitos de ‘mãe’ ao de ‘cuidados maternos, fertilidade, naturalidade, amor materno, cuidado, alimentação, ao dar a vida e reprodução. O público ou a vida pública, por sua vez, foi pensado como o domínio dos homens: instituições, organizações e associações de grupos particulares do tipo mãe-filhos (Rosaldo, 1974: 23).

permanecido como que irrefletida: a mulher procriadora no plano físico e biológico (envolvendo a menstruação, o útero, a gravidez) *versus* o homem procriador no plano social e cósmico (particularmente pelo lugar da política cósmica exercida por xamãs). Como discute Maizza (2017a), isso foi menos formulado em termos de público e doméstico e mais numa linguagem do dentro e fora: mulher-interior-consanguinidade; homem-fora-afins, inimigos humanos e extra-humanos – perspectiva explícita no argumento de Descola (2001: 101-102). Ao mesmo tempo em que outros trabalhos se debruçavam sobre o poder do sangue – cujas aparições nos levavam para muito além de uma barreira corporal-biológica que constrangeria corpos que menstruam, por exemplo (i.e.: Belaunde, 2006, 2008) – Colpron (2005) contestava a definição *dicotômica* da relação homens-mulheres enquanto um atributo fixo e naturalmente dado, assim considerado através da dualidade natureza-cultura – que, afinal, não funciona entre os povos indígenas das terras baixas sul americanas da mesma maneira que nas ontologias euroamericanas.

Nesta mesma linha de pensamento, chegava-se à conclusão de que se a economia da alteridade é fundamental para os povos amazônicos – e os Runa não fogem a essa tendência – pode ser que as formas dessa economia sejam, no entanto, diferentes para mulheres e homens. Enquanto etnografias como a de Lima (2005) e os próprios autores identificados como propulsores de uma ou outra abordagem enfatizaram que sua suposta incomensurabilidade era mesmo fictícia, antes e depois das décadas de 70 e 80, e particularmente nos últimos anos, o crescente número de pesquisas engajadas com as criatividade femininas e suas atividades de sustentação da vida vêm cada vez mais implodindo divisões do tipo cotidiano-ritual, produção cósmica-reprodução social-biológica, casa-política, caça-criação de plantas, etc. – atentando para as maneiras diferentes pelas quais homens e mulheres experimentam, vivenciam, produzem e reproduzem pessoas, territórios, paisagens, políticas e cosmopolíticas envolvidas na sustentação do viver-bem com a Terra. Isso tudo nos leva de volta ao ponto de partida desta tese e, conectando-se ao item anterior, talvez nos coloque mais bem preparadas para seguir adiante junto das mulheres Runa, as relações estabelecidas em seus roçados de mandioca e sua ênfase na conexão entre estas e a “*lucha política*”.

**“Aquí no nos van a venir a enseñar hacer la chakra, eso ya lo sabemos”<sup>156</sup>**

O povo de Sarayaku pratica o roçado itinerante de uma forma bastante semelhante a outros povos da Amazônia ocidental (Sirén, 2004: 172). Cada *ayllu* tem acesso a diferentes terras

---

<sup>156</sup> Fala de Mirian quando era presidenta de Tayjasaruta em uma coletiva de imprensa em 2018, referindo-se a projetos agroflorestais *para* povos indígenas.

de cultivo; Mirian, por exemplo, cultivava espaços que foram anteriormente de sua sogra, Beatriz Gualinga. As roças podem ser tanto aquelas acessadas diretamente dos centros permanentes, próximas da *llakta*, bem como das residências secundárias, a um dia ou mais de caminhada. Em oposição à produção de monoculturas, o que predomina é a diversidade: são cultivadas uma série de diferentes plantas lado a lado, com predominância da reprodução vegetativa no caso da mandioca. Os cultivos mais importantes são a mandioca doce<sup>157</sup> e a banana (*palanda*, além de *guinia* em kichwa ou *guineo*, em espanhol), acompanhadas de pequenas quantidades de uma ampla gama de outros cultivos – como abacaxi, papaya, *papa china*, amendoim, milho, fibras e inúmeras plantas medicinais (*hambirina ruya*)<sup>158</sup>. A *chakra* é o principal componente de um sistema amplo e muito diversificado; a caça, a pesca, a coleta de frutos e espécies cultivadas e manejadas (ou não) na *chakra* e fora delas, a avicultura, a criação de peixes e o cultivo de hortas caseiras com uma variedade de árvores frutíferas e outras plantas também compõem o que poderíamos chamar de sistema agroflorestal Runa<sup>159</sup>. Como vimos, tais atividades estão organizadas a partir das decisões provenientes de cada *ayllu*, das “normas coletivas” de manejo do território negociadas entre os Runa e outros povos e comunidades, mas também das diplomacias com outras espécies de seres, como os donos-cuidadores extra-humanos.

O tamanho das roças varia, indo de 0.20 hectares até sete ou mais, especialmente em ocasiões de festas (cf. Sirén, 2004) – como era uma enorme *chakra* de Mirian, cultivada especialmente para a Uyanza. As ações de derrubar, limpar e plantar podem ser feitas em qualquer momento do ano, mas a estação “seca” (julho-agosto) é a preferida<sup>160</sup>. As práticas de cultivo também estão relacionadas à topografia e aos solos. Sirén (2004: 172) descreve que os cumes ou colinas (*urku*) são cultivados há pelo menos um milênio e meio, enquanto a agricultura

<sup>157</sup> Os Kichwas do Oriente não cultivam variedades amargas de *yuca* (cf. Hudelson, 1987: 131).

<sup>158</sup> Whitten (1985) observou que se a horticultura da mandioca praticada pelas mulheres aparece hoje como provavelmente a mais central e importante, histórias sobre eventos em *unai* (tempo-espaço mítico, geralmente envolvendo também Jilucu e seu irmão-amante lua, Killa, como vimos no capítulo 1) enfatizam a cultura masculina do milho e a cultura feminina de abóbora. Segundo Whitten, enquanto mitos de origem que envolvem milho e abóbora sugerem uma base agrícola andina primária, outros contrastes complementares, como aquele entre *sacha* e *chakra*, ecoam as paisagens amazônicas – observação esta que, me parece, valeria um maior investimento etnográfico futuro.

<sup>159</sup> Ademais, a avicultura e a criação de peixes também são fonte tanto de alimento e renda complementar. Outras fontes de ingresso decorrem de auxílios do governo, venda de *artesanias*, turismo, trabalho migratório, ocupação de cargos públicos nas áreas de educação e saúde na própria *llakta* e também na cidade, profissionalização das organizações indígenas ou em áreas dos governos locais destinadas a questões indígenas, dentre outras. Em Sarayaku, os dirigentes de Tayjasaruta não recebem salário, mas os assessores/técnicos sim.

<sup>160</sup> Os Sarayaku identificam uma estação chuvosa entre maio e junho, seguida de uma estação seca entre julho e agosto. Uma pequena estação chuvosa também é identificada entre dezembro e janeiro. Contudo, níveis consideráveis de chuva podem acontecer mesmo durante a estação seca, e há variações a cada ano que transformam cada estação, a intensidade dos fenômenos e sua duração (cf. Siren, 2004: 40).

nas planícies (*pamba*) parece ter começado há apenas dois séculos. Segundo Sarayaku (2003), é comum o manejo de dois tipos de *chakra*: *Rupachishca* (chakra queimada ou coivara), “que funciona como um adubo e dificulta o crescimento de ervas daninhas”, feita geralmente em colinas ou montanhas de solo vermelho (*puka allpa*); e *Chahua Chakra* (chakra não queimada), feita geralmente em terras pretas (*yana allpa*), consideradas mais férteis que os solos vermelhos (p. 95-96). Neste segundo caso, as pessoas apenas cortam os galhos e troncos em pedaços muito pequenos para facilitar o plantio e acelerar a decomposição (Sirén, 2004: 173).

Conforme me explicou Maura, prima de Mirian, se a abertura de uma *chakra* pode levar cerca de um mês-um mês e meio, a colheita de mandioca demora de oito meses a um ano e meio, a depender da espécie, totalizando aproximadamente doze meses. Embora o cuidado da *chakra* seja descrito como uma ação feminina ou específica das mulheres, outras pessoas e coletivos participam em algumas etapas do processo (Sarayaku, 2003). Quando uma mulher decide abrir uma nova *chakra*, dependendo da extensão da área ela conta com a ajuda de seu marido, outras pessoas do seu *ayllu*, comadres e compadres e de famílias vizinhas, podendo configurar uma *minga*. Enquanto os homens derrubam as árvores maiores com *machetes* ou serras elétricas, as mulheres *dan cortando* os troncos menores e a vegetação rasteira. No caso da mandioca, após a abertura e o plantio da estaca, a “limpeza” ou retirada das ervas daninhas que crescem sobre o solo é feita ocasionalmente com facão – geralmente, duas ou três vezes até a colheita. Nestes momentos, a dona da *chakra* também pode contar com o auxílio de parentes próximos – esposo, tios, primas, filhas, irmãs, cunhadas, compadres e comadres.

Como sugeri anteriormente, o cultivo da *chakra*, a cerâmica, a pesca e a caça são especialmente significativas para a ativação de corpos e relações genderizadas, sendo as duas primeiras relacionadas às mulheres. Se bem a abertura e manutenção dos roçados são sustentados com a participação de muitas pessoas, da mesma forma que as *chakras* são descritas como *das* mulheres (e, antes, de Nunguli), diz-se que o plantio, especialmente o da mandioca, é uma ação inequivocamente feminina/de mulheres – “na qual é muito importante considerar suas habilidades e destrezas”, como se lê no *Libro de la Vida* (Sarayaku, 2003: 96). São elas quem irão cuidar de seus cultivos para que cresçam bonitos, fortes e saudáveis, de uma forma muito particular e variada se comparada a outras mulheres. Ainda que os homens também cultivem as *chakras*, especialmente algumas variedades como o *barbasco*, fibras e a banana (*palanda*), Maura me explicou que “é a mulher que diz essa é ‘minha chakra’”<sup>161</sup>. Com efeito, Hilda também

---

<sup>161</sup> Certamente há muitas exceções a essa regra. Pessoas *warmipangui* ou viúvas também podem cultivar suas próprias roças de mandioca e fazer suas chichas (cf. Enoc Merino Santi, 2022). Ademais, na intimidade dos casais

era enfática em dizer que “desde muito pequenos já nos ensinam. Minha neta já vai comigo à *chakra*. Todo o plantio é das mulheres; o homem até pode plantar, colaborar na limpeza, mas às vezes não porque eles também têm que ir caçar e pescar”.

As diferentes vias de sucessão nos roçados – ou aquilo que Sarayaku (2003: 97) chama de “técnicas locais de manejo rotativo do solo” – têm em comum que, depois de algum tempo, o local torna-se pousio<sup>162</sup>. Maura e outras interlocutoras me explicaram que, depois de colher as mandiocas em uma determinada *chakra*, o terreno é deixado em *purun* para que cresçam árvores e volte a ser uma área de *sacha*, “quando está retornando para fertilizar a terra naturalmente”. Maura também me explicou que um terreno em *ushun*, por sua vez, significa a segunda colheita: uma *chakra* já cultivada, de onde já foi colhida a primeira produção de mandioca, volta a ser plantada depois de haver estado em repouso por seis a doze meses<sup>163</sup>. Em solos ricos em matéria orgânica, uma mesma área pode produzir até três vezes, principalmente mandioca, enquanto os novos talos de banana e *guinia* podem seguir sendo colhidos durante cerca de cinco anos (Sirén, 2004: 174). No *Libro de la Vida*, Sarayaku (2003) nos conta ainda sobre outros estágios de sucessão: *mauca*, onde os locais de cultivo ficam em repouso por dois a sete anos fazendo crescer espécies usadas na construção de casas, arte e medicinal; e *ruku mauca* ou *piata*, espaço usado para *chakra* apenas uma vez que se torna gradativamente uma floresta com predominância de árvores frutíferas<sup>164</sup>.

Conforme sugere Sirén (2014: 43), muitas pessoas em Sarayaku relatam que o manejo em pousio aumentou em importância nas últimas gerações. Outras pessoas são capazes de identificar capoeiras ainda mais antigas, chamados de *tayak purun*, em lugares que eu chamaria aqui de *ruku sachá*, para nos engajarmos com as definições de meus interlocutores. Sarayaku (2003) explica que o devido manejo da floresta-roça e sua renovação atrai animais de caça, favorece plantas silvestres e a proliferação de antigas plantas cultivadas (bananas, tubérculos de

---

heterossexuais, situações em que homens ajudam a plantar e as mulheres a pescar, por exemplo, provavelmente acontecem com muito mais frequência do que as autodescrições nos permitem entrever. Se bem neste segundo caso podem indicar uma falha (*killá*) do homem ou da mulher (cf. Guzmán, 1997), certamente este é um tema que valeira um maior investimento etnográfico, que não coube nesta tese por razões que mencionei na introdução.

<sup>162</sup> Com algumas exceções, há pouca variação na duração do período de cultivo. Por outro lado, existe uma variação considerável na duração do período de pousio.

<sup>163</sup> Também se denomina *ushun* a própria mandioca plantada em um mesmo local onde já foi colhida outra planta (Sarayaku, 2003: 97). Certa vez, para tentar entender as práticas de *ushun* e *purun* perguntei para Maura se sua *chakra* estava em *ushun*. Contudo, fui alertada de que perguntar tal coisa é, no mínimo, feio ou mal-educado: é o mesmo que dizer que a mulher é preguiçosa (*killá*), que come as sobras ou o que volta a semear. Voltarei a esse ponto mais adiante.

<sup>164</sup> Importante notar que todas essas formas de manejo rotativo se entrelaçam à disponibilidade de purinas, terrenos para roçado próximos a *llakta* e o número de membros da família extensa (*ayllu*), uma vez que cada jovem casal deve abrir sua própria roça.



mandioca, etc.)<sup>165</sup>. Com efeito, ao limpar um terreno para uma roça tanto espécies selvagens quanto cultivares são frequentemente (e intencionalmente) favorecidas (Sirén, 2004: 175); quando essas árvores frutíferas desaparecem gradualmente, fica ou permanece o que chamam de floresta secundária ou novos locais de floresta, conhecidos por serem boas zonas de caça e domínios habitados por espíritos (Whitten, 1985). Em outras palavras, poderíamos dizer que o padrão de cultivo das *chakras* engendra uma sucessão não linear de espaços-tempos, de forma que um vai se transformando paulatinamente em outro; uma certa opacidade reverte, borra ou complexifica os espaços-tempo da *sacha* e *chakra*, embora permaneçam, ao mesmo tempo, como domínios mutuamente diferenciadores (cf. Carneiro da Cunha, 2019).

Voltarei neste ponto mais adiante; por ora, gostaria de abrir uma breve comparação com povos vizinhos particularmente frutífera para visualizarmos a centralidade das roças e especialmente da mandioca para os mundos Runa. Laura Rival (1998), por exemplo, afirma que os Waorani, hoje vivendo em sua maioria em aldeias sedentarizadas, cultivam mandioca. No entanto,

[...] eles não são, de nenhuma forma, horticultores – especialmente quando comparados aos Shuar e aos Quichua [Kichwa], cujas mulheres são horticultoras talentosas, e cuja cerveja de mandioca é o símbolo da complementaridade de gênero e bem-viver (Descola 1986; Whitten 1985). As roças de mandioca Huaorani são pequenas em tamanho, pobres em variedade de cultivo e abandonadas após apenas uma colheita. Raramente retira-se as ervas daninhas do solo, toda a sua cobertura vegetal (como nas aberturas das roças Quichua) ou através da queima. Não há divisão estrita de trabalho por gênero (horticultura não representa um domínio secreto do conhecimento feminino) e nenhuma crença na necessidade de combinar tecnologia de cultivo com magia. Dada a falta geral de planejamento e preocupação em garantir suprimentos regulares e contínuos dos cultivos das roças, as famílias podem passar meses sem nenhum. Por fim, as raízes da mandioca nunca são transformadas em cerveja fermentada. Os Quíchuas, para os quais a cerveja da mandioca não é apenas um alimento básico, mas a marca sagrada de sua identidade social e cultural, desprezam profundamente o modo Huaorani de cultivar e preparar a mandioca. Eles consideram isso mais próximo do comportamento animal do que humano. Dizem, por exemplo, que os Huaorani, que às vezes comem mandioca crua e tenra na roça, se comportam como porcos-do-mato – desconsiderando o fato de que sempre removem a pele e limpam a sujeira antes de comer (Rival, 1998: 240, tradução nossa).

Para além de apresentar considerações mútuas entre Kichwas e Waoranis, com essas observações Rival está, ao lado de outros pesquisadores, introduzindo questionamentos tanto à divisão entre cultivado-domesticado e selvagem quanto ao equacionamento, característico da ecologia cultural e neoevolucionista, de povos caçadores-coletores ou agricultores como modos

---

<sup>165</sup> O caso mais simples, conforme se lê no *Libro de La Vida* (2003), é o das árvores que, por serem consideradas interessantes ou importantes para a recoberta no período de pousio, são mantidas vivas no momento da abertura da roça (persistirão, portanto, durante a renovação florestal consecutiva). Este procedimento, chamado de pousio rearranjado (barbecho reordenado), consiste na seleção e transplante de espécies resultando numa cobertura florestal modificada.

de existência mutuamente excludentes, em termos de uma temporalidade linear (um vetor que iria do primeiro ao segundo) e índice de crescente complexidade sociopolítica<sup>166</sup>. Baseados na equivocada preconcepção de que povos que não são habilidosos agricultores são ou resquícios de um passado longínquo ou *perderam* seus cultivares num processo de involução histórica, Rival demonstrará, ao contrário, que as práticas Waorani de manejo decorrem de escolhas propriamente políticas, situacionais, mutáveis e, portanto, nunca definitivas. Isto fica evidente no fato de que, se por um lado os cultivares cumprem um papel marginal para a subsistência, de outro são de enorme importância cerimonial.

Mas o que poderíamos dizer, então, quando estamos diante de um povo como Sarayaku que dedica grande parte de seu tempo, esforços e cuidados individuais e coletivos para o cultivo da *chakra*? Inspiremo-nos no exercício de Rival mas de modo inverso – a escolha pela agricultura, atentando às descrições que relacionam as mulheres às *chakras*.

Ao que tudo indica, a prática da agricultura entre os Runa vem há muito sendo fundamental, embora cambiante. Sirén (2014: 42) recupera estudos arqueológicos da Amazônia equatoriana, em zonas próximas de Sarayaku, onde registros fitolíticos revelam que a agricultura tem sido ali praticada desde pelo menos 5.300 B.P. Este pesquisador também afirma que se antes da colonização as terras cultivadas e os assentamentos eram realizados principalmente nas cristas de montanhas ou topo de colinas, desde o início do século XIX cada vez mais as pessoas vieram se estabelecer e se dedicar à agricultura nas planícies aluviais do rio Bobonaza, como mencionei mais acima. Poderíamos apressadamente concluir que a mudança de assentamento disperso e agricultura em cumes de montanhas para assentamento nucleado e agricultura em planícies aluviais foi um efeito direto do estabelecimento da missão. Contudo, a história oral de anciãos de Sarayaku afirma que algumas famílias já haviam se estabelecido ao longo do rio *antes* do estabelecimento da missão (Sirén, 2014: 43).

Tudo isso terá algumas implicações importantes. De forma análoga ao constante movimento entre *llakta* e *purina*, a intensa dedicação à horticultura não teria sido apenas o resultado da colonização muito precoce, que buscou efetivar o assentamento em missões religiosas com o auxílio da agricultura permanente. Em outras palavras, tudo indica que não se tratava da impossibilidade de se fixar ou da obrigação de se fixar; não se tratava nem mesmo de uma oposição entre fixação e agricultura, como se uma fosse inerente à outra. Um segundo

---

<sup>166</sup> Ver, por exemplo, Neves & Fausto (2018); Carneiro da Cunha (2019); Oliveira et al (2020), Scott (2017; 2004[1990]), dentre outros.

aspecto diz respeito às oposições entre *sacha* e *allpa*, aqui traduzidos como floresta e roçado. Inspirando-nos no argumento de Joana Cabral junto dos Wajãpi (2016), grupo de língua Tupi-Guarani localizado no Amapá, poderíamos dizer que as diferenças entre os domínios da roça (*chakra*) e da floresta (*sacha*) não se constituem exatamente como uma oposição fixa, mas antes como posições relacionais que se movem e nas quais as capoeiras (*purun*) ocupa um papel fundamental.

As pessoas de Sarayaku e suas produções científicas escritas ou orais insistem que a combinação da caça, pesca e coleta de frutos com a agricultura baseada na *chakra* constituem as atividades fundamentais para a economia de subsistência familiar, onde mulheres e homens desempenham papéis distintos. Contudo, também insistem que não se trata apenas de “valor de uso”, de satisfazer as necessidades de alimentação ou moradia de uma ou mais famílias, mas sobretudo “da manutenção de relações com seres outros que humanos, obrigações rituais e reciprocidade com outros *ayllu*” (cf. Sarayaku, 2003: 98). Ali, a agricultura itinerante não parece se adequar exatamente a ideia de controle ou subjugação da terra pelos humanos, em relações de assimetria e em detrimento dos demais seres com os quais se vive *junto* (Carneiro da Cunha, 2019), como seria em mundos moderno-ocidentais. É como se não plantassem para viver (muito menos para acumular), mas sim vissem para plantar, fazer crescer, cuidar, renovar, regenerar. Tal como se lê na proposta da Selva Vivente, se todos os lugares tem seus donos-cuidadores a agricultura não é propriedade, mas relação – relação de usufruto compartilhado de uma potência de vida.

Não é à coincidência, portanto, que Sarayaku se engaja profundamente com o debate sobre as florestas antropogênicas e “mais-que-antropogênicas”. O *insight* dessa conexão é, como vim argumentando, do próprio povo e não meu – apenas busco me engajar com ele e observar possíveis conexões com outros lócus de conhecimento científico<sup>167</sup>. Remontando a discussão de

---

<sup>167</sup> Como mencionei em nota anterior, “mais-que-antropogênicas” é um termo que conheci pela profa. Marta Amoroso, durante uma disciplina que coordenou no PPGAS-USP. Neste ponto, devemos recordar também o artigo de Manuela Carneiro da Cunha (2019: 127; 132-133), onde ela argumenta que para muitos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, a floresta é geralmente concebida como sendo cultivada – mas não necessariamente cultivada pelos humanos atuais, e sim por outras “pessoas”, animais, espíritos, mestres, até mesmo plantadas e cuidadas por outras plantas. Em certo sentido, é como se a agricultura fosse a norma, e a natureza residual. Parece então que os amazônicos não deram preeminência aos seus próprios interesses, tornando-os o “princípio organizador primário” da floresta; dito de outro modo, eles não submetem a floresta à domesticação generalizada dos humanos. Sem dúvida, eles tornaram a floresta mais favorável à vida humana, mas não a colonizaram. Nesta mesma linha de pensamento, pesquisas de Morim de Lima (2017) e Shiratori (2018) também inspiraram nossa reflexão, embora não sejam devidamente aprofundadas aqui.

José com o senhor belga no início deste capítulo, no *Libro de la Vida* (2003) Sarayaku afirma o seguinte:

Nosso território, como grande parte da Amazônia, é fruto de séculos de intervenção social, assim como nossas sociedades são fruto de séculos de convivência com a selva. Desta forma, a falsa crença ocidental que viu nossos territórios como virgens, selvagens e vazios de civilização deve ser esquecida e eliminada de uma vez por todas da consciência humana. Como povos ancestrais e culturas da selva, somos tão humanos quanto qualquer outro ser humano. E, como tal, estamos em interação com nosso meio ambiente. Nossas relações com a selva não são "naturais", como foi dito erroneamente, mas fundamentalmente culturais; só que temos uma grande diferença com aqueles que pertencem à cultura ocidental e moderna: sentimos e percebemos nossa selva como nossa mãe, como uma parte central de nossa própria vida, de nossa sociedade e de nossa cultura. A selva e as outras formas de vida que aí existem são sujeitos vivos, com espírito (Sarayaku, 2003: 96, tradução nossa).

Com efeito, o foco nas ciências Runa, nas tecnologias *próprias* de manejo e relacionamento com a floresta-terra é o que possibilita, sobretudo, a regeneração ou a renovação permanente da selva-roça, que não é simplesmente uma renovação da diversidade biológica nem tampouco um processo “natural”. Aqui estaríamos em condições de nos engajarmos com uma importante concepção Runa chamada *Mushuk Allpa*, “a terra em permanente renovação e regeneração”, a “nossa terra sem mal”, que foi inclusive uma das premissas do *Sumak Kawsay* para este povo (Sarayaku, 2003). O central deste princípio seria entendermos que a selva em seu conjunto – biótico e abiótico – nasce, cresce, se expande, se enferma, se reproduz, morre e se renova (Sarayaku, 2003: 79). *No e pelo* ciclo de sucessões que envolvem as relações com a terra e o fazer roça – que implicam atos de criar, ampliar, reproduzir, construir, destruir, queimar, cultivar, colher, dar, receber – “parece que a selva está sempre nova”, como se lê em tal documento (Sarayaku, 2003: 98). Importante, renovar e regenerar nos fala algo sobre cuidar; fazer crescer, vigorar, transformar, restaurar. Tratar-se-ia de uma relação em que a existência depende da floresta-roça, mas as relações que nela/com ela são estabelecidas também a transformam, num constante movimento de inter-relação – ou, na linguagem de Povinelli (2016), de *diferinte*, onde a possibilidade de alteração dos arranjos de existência permanece imanente a esses arranjos.

## Conhecimento, poder e mandioca



Imagem 26: filha de Serafina, em meio aos pés de mandioca numa *chakra* de Mirian (agosto de 2018).

As pessoas mais velhas contam que, antigamente, havia uma mulher que não tinha o dom de conseguir bons cultivos em suas *chakras*. Nas diferentes versões do mito, a mulher é considerada inábil ou preguiçosa (*killá*), descuidada, *vaga*, que não pode fazer a *chakra* ser produtiva ou brotar para ela, que não tem poder (*pajuyllak*) *hacia la chakra*, algumas das piores ofensas que podem ser dirigidas a uma mulher Runa. Em algumas versões, ao encontrar cascas de mandioca e banana descendo pelo rio, a mulher as segue e encontra a própria Nunguli, uma habilidosa horticultora, que lhe ensina como obter bons cultivos. Nunguli pede que a mulher não conte a ninguém o segredo – o poder que ela lhe deu para cultivar a mandioca – ou diz que irá ajudar a mulher, mas alerta que ela deveria cumprir tudo o que fosse dito. Em alguns casos Nunguli, a dona da *chakra* e protetora da mandioca, pede a mulher que leve consigo uma criança, um *wawa de yuca* que tinha muito poder; se ela fosse bem cuidada e não fosse nunca deixada sozinha, daria à mulher todo o necessário para cultivar sua *chakra*. Em todas as versões, o que acontece é que a mulher não segue corretamente as orientações: ou se esquece de cuidar da criança (que se transforma em uma espécie de sapo, escapando por debaixo da terra e regressando

ao lugar de sua mãe, Nunguli) ou, embriagada, conta o segredo a outras mulheres. Apesar de haver deixado o conhecimento da *chakra* aos Runa humanos, a transgressão da mulher fez com que a ação no roçado tenha se tornado muito mais árdua e incerta<sup>168</sup>.

As diferentes versões do mito ensinam a máxima runa sobre as formas de adquirir conhecimento: aquele que quer aprender algo deve acudir à fonte, a pessoa que possui tal conhecimento ou, em outras palavras, “aprender daquela que sabe” (Guzmán, 1997; Mezzenzana, 2015). O mito também faz entrever algumas das qualidades mais valorizadas entre as mulheres – o oposto de uma *killa warmi* – profundamente relacionadas ao universo vegetal e às narrativas de origem de algumas plantas<sup>169</sup>. Em diferentes ocasiões em que perguntei o que uma mulher tem que aprender, saber ou fazer para ser sábia (uma “mulher propriamente runa” ou “*própria Kichwa*”, como dizem em castelhano), minhas amigas destacavam a habilidade de “ser forte” (*sinchi*), em profunda conexão com uma certa noção de beleza. Uma mulher sábia é aquela que sabe lutar por seu povo e nunca o abandona, que (já) não tem medo de falar, que tem uma fala forte e bonita. Mas é também aquela que sabe andar de botas (ou, antes, sem botas, para sentir a temperatura da terra); que tem *chakras* bonitas e diversas, cujos cultivos brotam com vitalidade e saúde; que é forte para trazê-los em suas *ashangas*; que sabe fazer uma *aswa* saborosa e lindas *muawas*. Sua fortaleza-beleza torna-se visível também nos cabelos longos, escuros e lisos cuidadosamente tratados com *wituk*, nos desenhos faciais também feitos com *wituk*, num bonito passo de dança, na destreza de seu movimento em verter o líquido das *tinajas* nas *muawas*. Mas o inverso também pode acontecer: uma mulher cujo corpo, cabelo, pontas dos dedos, roupas, etc. não oferece evidências do trabalho na *chakra*, do cuidado de si e com os demais, por exemplo, pode ser duramente criticada<sup>170</sup>.

Focando-nos nos roçados, conta-se que as mulheres especialmente habilidosas para plantar são aquelas capazes de cumprir algumas normas para não ocasionar danos no desenvolvimento dos cultivos, especialmente no processo de frutificação. Por isso, não devem

---

<sup>168</sup> Eu escutei partes desses mitos em conversas com minhas interlocutoras, bem como em eventos de mulheres (reuniões da *dirigencia* de mulher e família de Sarayaku, encontros de mulheres indígenas regionais, etc.). Para versões registradas e detalhadas, ver, por exemplo, os tomos I e II da coleção *Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonia Ecuatoriana* (Calapucha et al, 2012); Merino Gayas, (2018); as etnografias de N. Whitten (1985) e N. e D. Whitten (2008). Mais ao norte (Napo), ver Uzendoski (2010) e Swanson (2009).

<sup>169</sup> Como veremos mais adiante, *killa*, contudo, não é uma condição possível apenas entre mulheres mas também entre homens, como aquele incapaz de trazer caça e peixe para casa.

<sup>170</sup> Veja-se que cuidar-se e *arreglarse* fisicamente é descrito como um procedimento análogo ao cuidado com a *chakra*. Da mesma forma que a mulher cuida de seus cabelos, faz lindas pinturas faciais com *wituk* ou belas cerâmicas, a mandioca deve ser cuidada para que possa crescer bonita. Busca-se boas estacas e muitos esforços são despendidos na limpeza, que não são apenas para tirar as ervas daninhas mas também para embelezar a roça: quando cresce sem pragas e bonita, é motivo de grande alegria e orgulho (cf. também Uzendoski, 2010).

estar em dias de menstruação (os tubérculos que começam a engrossar apodrecem); não devem chupar cana de açúcar antes e depois do plantio porque as mandiocas ficariam duras; não devem varrer a casa alguns dias antes e depois porque o tubérculo não engrossaria (cf. Sarayaku 2003: 96). Ademais, as mulheres que plantam devem ter “uma condição especial própria” para que a produção seja abundante (Sarayaku, 2003: 96). Essa condição é chamada de *paju* – no caso das mandiocas, *lumu paju* (*paju* de mandioca).

*Paju* foi traduzido para mim como poder, energia, ou, ainda, como “um dom de poder que uma pessoa tem”, como me disse Maura. No *Libro de la Vida*, Sarayaku (2003: 96) afirma que o *paju* “não é outra coisa que um poder energético ritual. Foi utilizado por nossos avós. Também se usa nos dias de hoje, embora alguns *pajus* tenham sido perdidos”. As pessoas que têm *paju* não são descritas exatamente como *yachak*, mas ao mesmo tempo são aquelas que têm esse “dom de algo”, um “poder brando”, segundo me disse Daniel. Talvez ainda importante sejam as descrições do *paju* como um poder que seus ancestrais têm e que podem lhes dar mediante uma “cerimônia”; em outras palavras, o *paju* é transmitido através das gerações, das pessoas mais *ancianas* para as mais novas. “Não é que nós produzimos, mas sim que alguém, uma pessoa mais velha [*mayor*] têm que dar esse poder”; o *paju* “*se coge*” de alguém que já o tem, se pega de alguém mais ancião, mais sábio – mas isso não se dá a qualquer pessoa, me explicou Maura. Na maioria dos casos parece ser preciso *pedir*, quase implorar ao dono ou dona “me dê esse dom, esse poder, esse *paju*, eu quero levar”. Então a pessoa diz que “você deve cumprir alguns requisitos; se cumpre, te dou”, como me contou Daniel.

*Paju* é tão importante quanto difícil de ser compreendido e descrito, pois não é afeito a estabilizações, como tantas vezes busquei ao perguntar o que “era exatamente” essa condição. Como veremos, *paju* não é nem mesmo uma “questão” exclusivamente humana. Há muitos e diferentes *pajus*; para uma pessoa não Runa, parece mesmo estar em tudo. Em meu trabalho de campo, contudo, poderia dizer que apareceu principalmente relacionado a práticas alimentares (na Uyanza, por exemplo, o ensopado de carne de caça trazido pelos homens só seria cozido pelas *ancianas* ou *apamamas*, aquelas que têm *paju*); processos de cura; práticas relacionadas ao parto e restrições de couvade<sup>171</sup>; e ao cultivo de uma bela, bonita, saudável e generosa *chakra*.

Sobre este último, fazendo uma comparação com o adubo ou composto “de origem ocidental”, dona Narcisa e outras mulheres me contaram que o *paju* atua como um dos mais

---

<sup>171</sup> Maura mencionou, por exemplo, sobre as *ancianas* que “sabem ver se o bebê de uma grávida é homem ou mulher”, bem como são capazes de ajudar a mãe a colocar o bebê na posição correta para o parto – “isso também é *paju*”. Para outras situações que envolvem esse *paju*, ver Mezzenzana (2015).

eficazes: facilita o bom desenvolvimento das plantas e contribui para a boa qualidade e quantidade do produto – especialmente para produzir bastante mandioca. Mas Sarayaku (2003) conta que um tal “paju agrícola” existe também como *palanda paju*, *papa paju*, *barbasco paju*, *lumu runduma*, etc.; ou seja, se virtualmente nada se faz assim “de qualquer jeito”, tampouco “nada se planta de qualquer jeito”.

O *paju* de cura, por sua vez, é ativado para curar e limpar o corpo de pessoas doentes ou momentaneamente enfermas. Daniel me explicou, por exemplo, que uma pessoa “pode ter esse dom e esse poder para curar o *mal-aire* [traduzido para mim como *pajurishka*] ou para tirar uma doença chamada *karugapaju*”. Para pegar o *paju* que tira “esse *mal-aire*”, aquele que o tem diz “vamos ver se você quer, amanhã vem sem comer sem nada. Vou te dar dez bolinhas de tabaco runa, você tem que engolir uma por uma, se engolir dez e você não vomitar, isso fica em você, se você não vomitar e começar a ficar calmo, não faz diarreia, diz que aquele dom entrou tranquilamente em você, você já tem aquele dom de curar outras pessoas. Mas se você vomita ou tem diarreia depois de engolir aquelas bolinhas, se você passa mal, então aquele que está lhe dando fala ‘não, não está em você’”. Note-se que se bem o *paju* foi a mim traduzido inicialmente como poder ou dom, ele pode apresentar-se também como uma espécie de doença (cf. Mezzenzana 2015) – como em *pajurishka*, o *mal-aire* que eu mesma vivi.

No capítulo anterior narrei a manhã em que eu escutava com muitíssimo interesse a reunião com o representante do *Ministerio de Agricultura y Ganaderia* sobre pragas nas roças, cujas principais interessadas eram algumas mulheres Runa. Durante essa reunião comecei a me sentir estranhamente fraca, sem energia. Saí no meio e fui para a casa de Mirian, onde eu vivia. É praticamente inconcebível uma pessoa – especialmente uma mulher – deitar-se no meio de um dia qualquer, mas assim o fiz, com algum sentimento de culpa. Por volta do meio dia Maura havia chegado à casa para falar comigo, então eu descí. Todas as cerca de quarenta pessoas que participaram da reunião estavam agora ali, na casa de Mirian, disfrutando de grandes *mucawas* de *aswa*. Logo que comecei a conversar com Maura na cozinha senti que minha pressão havia baixado e saí para o jardim, onde estavam todos. Lembro apenas que tudo aconteceu muito rapidamente: com uma prontidão impressionante, meus amigos gritavam uns com os outros e todos se mobilizaram para fazer algo. Enquanto eu vomitava inúmeras vezes num estado de quase-desmaio, Eliza (tia de Mirian) começou a esfregar por todo o meu braço – dos ombros às mãos – um ovo. Nesse ínterim eu pensava que devia estar com alguma bactéria estomacal e a dificuldade que seria viver com ela pelos próximos dias, mas Eliza me olhava fundo nos olhos e dizia que eu tinha “*cogido mal-aire*”.



Na sequência um outro amigo chamado Dionísio – um grande conhecedor do bosque e de projetos de conservação, então em posição de *kaskiruna* – tomou para si a incumbência de me curar. Enquanto cuidava de minha cabeça (*uma* ou *corona*, por onde se sopra o *samai*<sup>172</sup>), limpando-a com um punhado de plantas que segurava pelas duas mãos, me pediu para fazer um tabaco bem grosso – eu era fumante e levava comigo meu próprio tabaco de enrolar. Soprando a fumaça em meus braços e por todo meu corpo prosseguiu com seu processo e me disse: “eu tenho *paju*, eu vou te curar!” Tendo gasto toda minha energia restante na elaboração do tabaco, pensei na ironia da situação: era a primeira vez que alguém me falava voluntariamente sobre o *paju*. Depois veio Hilda, quem também me limpou com alguma planta – infelizmente eu nunca pude entender com detalhes quais eram exatamente essas poderosas agentes vegetais de cura.

Ao final de cada *limpia* eu vomitava outra vez, sentia que melhorava mas logo vinha o quase-desmaio novamente. Por fim me levaram para dentro da cozinha de Mirian. Enquanto um dos *likuatis* guardava a porta para que ninguém entrasse, Félix, ex-presidente de Sarayaku, despedaçava carvão que jazia no fogo doméstico e esfregava em minha pele, no rosto e principalmente nos braços, combinando um sopro por ele vocalizado no mesmo momento em que, do ombro para baixo, suas mãos encontravam as minhas. Com força e precisão, era como se retirassem algo de mim pelos braços, pelas pontas das mãos ou pelas extremidades de meus dedos, puxando (*jalandó*). Tudo isso não deve ter durado mais do que uma hora; na última *limpia* de Felix, vomitei mais uma vez e subitamente era como se nada tivesse acontecido: eu me sentia perfeitamente bem. A efetividade da cura foi impressionante e difícil de ser descrita em palavras, pois nunca vivi algo semelhante. Felix me disse: você sentiu o cheiro que saiu de você agora? Nós conseguimos tirar o espírito [de um falecido] que estava em você. Foi mesmo muito forte!”

Então me disseram para imediatamente tomar banho, mas com o acompanhamento das filhas de Serafina: apesar de sempre brincalhonas como as crianças que são, nesse momento estavam extremamente preocupadas, sérias e tratando de focar toda sua atenção em me ajudar. Depois do banho eu fui inquirida por diversas pessoas sobre o que eu havia sonhado, mas justo neste dia eu não me lembrava de nenhum sonho, geralmente muito vívidos quando estou *adentro*. Fui também duramente repreendida. Por onde eu havia andado? Acaso eu havia passado em algum cemitério? Acaso eu havia andado “*vagamente*” por algum caminho, sem pisar forte e decidida? Atrás da casa de Mirian é, de fato, um cemitério, mas eu passava por lá diariamente. Então me lembrei de algo que havia acontecido na noite anterior: fui tomar banho na bica da casa do vizinho, que estava desabitada, mas senti como se alguém me observasse; um calafrio

---

<sup>172</sup> Ver capítulo 4.

percorreu meu corpo e me apressei em voltar. Ao contar essa sensação – que até então eu pensava ser apenas uma vertigem diante da escuridão da floresta– o veredito estava dado. Foi ali que essa “doença” havia “me pegado”; às vezes o espírito de um falecido quer apenas te cumprimentar, mas não sabe que pode lhe fazer mal.

Meses depois – e apenas no momento de escrita – me lembrei da teoria elaborada por Goldman (2003) ao perceber que os tambores ouvidos por ele certa vez em Ilhéus “simplesmente não eram deste mundo” (p. 448). Para ele, o que importava é que, “querendo ou não, levei a história a sério, fui por ela afetado no sentido que Jeanne Favret-Saada (1990) confere à expressão” (2003: 450). Goldman conta que o evento lhe “atingiu em cheio”, e eu diria que o mesmo me passou nesta ocasião: aquilo me mobilizou em lugares imprevistos. Veja-se que não se trata aqui de um relato sobre “experiências místicas vividas por antropólogos no campo” (Goldman, 2008), nem tampouco de uma narrativa que traria mais autenticidade para minha própria descrição. A questão não foi a de entender, perceber ou viver o mundo *tal como* meus interlocutores o faziam, muito menos de pertencimento ou identificação. Recobrando os momentos em que me diziam que para aprender algo eu deveria “ver” (*rikuna*), e não simplesmente “ficar perguntando”, trata-se antes de explicitar que meu pavor em ficar doente (entendendo a doença como uma bactéria passível de ser curada com algum antibiótico que, aliás, eu não tinha) dizia respeito à minha própria recusa do risco de suspensão do corpo como instância de aprendizado para além disso que concebemos como mente ou intelecto (cf. Horta & Jacques, 2020). Se o evento me atingiu em cheio, certamente atingiu de maneira distinta meus amigos – tratava-se, provavelmente, de algo bastante corriqueiro; ainda assim, suscitou uma certa forma de comunicação involuntária entre nós (Goldman, 2008: 9). “*Ya te hiciste pana de los espíritos!*”, me diziam em tom jocoso, enquanto eu tentava sem sucesso obter mais informações a respeito de que plantas eram aquelas. Sobretudo, o evento suscitou outras possibilidades de engajamento com aquilo que tanto me seduzia e despertava meu interesse – justamente o *lumu paju*, que envolve a criação de boas e bonitas mandiocas, o cultivo mais importante para os Runa.

Neste caso, as autodescrições enfocam em pegá-lo de uma habilidosa horticultora, uma *apamama* ou uma mulher mais velha – embora existam exceções, como veremos mais adiante. A transmissão desse poder ou energia se dá pelo que (apenas inicialmente) poderíamos chamar de reprodução ou mimese de um movimento da mulher mais velha pela mais nova. Estando na *chakra* no momento do plantio, a mulher mais nova se posiciona atrás da mulher mais velha, que está com os braços abertos. “Aí”, me explicou Ena, “*toca hacer brazo a brazo y luego hacer jalando... Jala dedo, jala los dedos, tiene que sonarte todo, si no, no. Eso es, ese es el paju, paju*

*de las abuelas* (você tem que fazer braço com braço e depois fazer puxando... Puxar dedo, puxar os dedos, todos tem que fazer barulho, senão não, não. É isso, esse é o paju, paju das avós). *Trak trak trak* é o som dos dedos *jalandos*, sendo puxados, e quando *sabe sonar truk truk truk*, é sinal que já pegou. Em outras palavras, poderíamos dizer que é mesmo do encontro das mãos das mulheres mais velhas e mais jovens que o *paju* passa de uma para a outra, uma espécie de poder na ponta dos dedos, análogo aos movimentos de minha própria cura.

No momento do plantio de mandioca, há uma série de outras práticas igualmente importantes para que os tubérculos cresçam bonitos, gordos, grandes e fortes – “*la estaca de yuca no se siembra así no más cortando... No!*”, enfatizou Ena. Como mencionei, são as mulheres quem inicialmente se encarregam de conseguir as estacas e plantar o tubérculo. Depois de cortá-las em pedacinhos e juntá-las, banha-se a mandioca/estaca com *manduru*<sup>173</sup> para só então serem colocadas na terra (cf. Guzmán, 1997)<sup>174</sup>. O evento é também acompanhado por cantos de cultivo – “algumas *ancianas* sabiam melhor e deviam transmitir às sobrinhas, às filhas”, me explicou Ena<sup>175</sup>. Conta-se que *manduru* “significa” sangue e a mandioca é como criar um bebê; então, a planta *manduru* e as mulheres dão vida a ela, enquanto em seu canto evocam Nunguli, que é a mãe primordial da mandioca. O evento também é acompanhado pela preparação de uma grande e bonita *mucawa* com uma mistura de folhas de *manduru*, papaya e outras plantas, que são “como as mãos”, segundo Márcia Gualinga (cf. Chávez et al, 2005: 50). Maura contou que, além das folhas, também *saben juntar* todos os produtos que existem em Sarayaku (“*papa, papa china, yuca, plátano, guineo, todos los tipos y clases*”), depois se cobre com folhas e se fecha. “Isso sempre se faz”, enfatizou. Então a avó ou a mãe *conversam* para que dê uma boa produção, dizem que “estamos semeando a terra e que isso vai nos servir de alimento, que vai nos ajudar”. É neste momento em que uma pessoa que quer pegar o *paju* deve segurar as mãos das mulheres mais velhas por detrás. “Depois que termina de falar, esfregam as mãos e aí você tem que fazer estalar todos os dedos da menina, aí vai a energia positiva delas, é como uma cerimônia”, explica Márcia (cf. Chávez et al, 2005: 50).

Certamente estes são apenas alguns dos vários cuidados que as mulheres devem empreender no momento do plantio. Com efeito, Maura também me explicou que, no fim da

<sup>173</sup> *Bixa orellana*, *achiote* ou, em português, urucum.

<sup>174</sup> Para outras práticas que envolvem o plantio de mandioca, ver Calapucha et al (2012), Tomo I e II. Guardadas as devidas diferenças, as ações envolvendo *manduru* (urucum) e o momento do plantio são também ali descritas como um tipo de pedido ou conversa com Nunguli para que a colheita seja boa.

<sup>175</sup> Guzmán (1997: 63) observa que em muitas canções que as mulheres compõem sobre si mesmas, é feita menção justamente à força/fortaleza do corpo, recebida de diferentes espíritos, e à capacidade de trabalhar nas *chakras*, tal como suas mães e avós (ver Harrison, 1989). A autora nota que elas são consideradas mulheres fortes e as habilidades adquiridas são exclusivamente delas; no entanto, elas conseguiram adquiri-las precisamente porque têm parentes.

tarde, “nós sabemos tirar todos os gravetos e troncos da *chakra* porque Nunguli vai caminhar. Ela anda assim em toda a *chakra*, por isso sabem jogar fora todos os pauzinhos da *chakra* fazendo-a andar, caminhar, e assim dando poder. E se os *palos* estão, pode estar adoecendo, não pode dar poder porque vai estar brava [*enojada*]”. Ena, por sua vez, me contou que depois de deixar a *muçawa* na *chakra* coberta com a folha, a mulher deve ir para casa. “Se você vai fazer uma mandioca bem carregada, vai sonhar carregando um bebê gordo e nu”. Então, “se você sonha algo assim já tem que se levantar e só tomar café da manhã para plantar, aí é onde já podemos fazer [plantar]”.

De fato, minhas amigas enfatizam que, para ter sucesso na *chakra*, as mulheres adultas sonham (*saben soñarse, saben soñar*) que estão encontrando um bebê. Então vão bem cedinho [à *chakra*] e por aí se escuta que um bebê chora. Então buscam uma pedra negra ou branca (*misha*), “mas deve ser bem bonita”, continuou Ena. Essas pedras são muitíssimo poderosas; há aquelas que ajudam no cultivo das mandiocas, pedras para a *papa jibara*, para *camote* [batata-doce] e tantas outras para outros cultivos. “Isso *han sabido* ter as mulheres adultas, *ancianas*. Pedras especiais usadas para os cultivos. Essa pedra *sueña* como uma pessoa, como um humano, como uma criança que chora. Então isso é pedra *misha*. Esse é o poder das mulheres”.

\*

Pensando com os Achuar, Descola (1986: 244-260) descreveu que as plantas cultivadas possuem *wakan* – alma ou essência própria. No caso da mandioca, esta parece ser uma planta muito ambígua: por um lado, são consideradas filhas da mulher horticultora e também de Nunkui (Nunguli, entre os Runa); por outro, são plantas vampiras que gostam de beber sangue humano – *sua* ou *achiote (manduru)*, com o qual as mulheres pintam seus rostos em diferentes momentos do cultivo deste tubérculo. Análoga à infusão vermelha com a qual banham as mandiocas, estes são atos que implicam, segundo o autor, uma substituição simbólica do sangue. Em sua formulação, a relação entre mulheres e plantas e particularmente entre mulheres e mandioca seria uma projeção da relação primordial entre os vegetais e Nunkui: cada mulher tem com as plantas de mandioca a mesma relação entre Nunkui e a mandioca, uma relação entre mães e filhos. As canções de cultivo (*anents*) tratariam justamente dessa relação: as mulheres pedem a Nunkui que proteja as plantas e cantam com a mesma entonação de quando se dirigem às crianças.

Enquanto Whitten estabelecia uma articulação entre as atividades de mulheres e homens Runa e a representação simbólica de um sistema ecológico, Descola propôs que, ao cumprir essas e outras precauções rituais, os Achuar mantinham relações sociais com plantas e animais de

acordo com o parentesco humano – o que, posteriormente, faria parte de um modelo geral de “ecologia simbólica” com o qual procurava des-substantivizar a oposição entre natureza e cultura (Viveiros de Castro, 2002a: 336). Descola enfatiza o uso que os Achuar fazem de certas categorias sociais (especialmente, parentes consanguíneos e afins) também para ordenar outras relações; assim, enquanto a relação entre a mulher e seus cultivos seria concebida como relação entre parentes consanguíneos, semelhante àquela estabelecida entre Nunkui e as plantas, o vínculo entre o caçador e os animais seria, por sua vez, entendido como uma relação entre afins, o que implica que os homens devem negociar com os espíritos que possuem esses animais da mesma forma que parentes afins negociam a troca de esposas<sup>176</sup>.

Pensando especificamente com a mandioca propagada por estacas retiradas de um arbusto adulto, Taylor (2000: 320) afirmou que essa forma de reprodução é hipostasiada na complexa figura mítica de Nunkui, com a qual as mulheres Jívaro se identificam nas canções (*anents*) para garantir a fertilidade de suas plantações. Para a autora, Nunkui tem a particularidade de ser, como a mandioca, simultaneamente mãe das plantas do roçado e também de sua prole; ela é, além disso, uma mãe que se autorreproduz – uma mãe auto engendradora, unissexuada, um clone auto reprodutor. Essa propriedade faria dela uma figura privilegiada da consanguinidade e a antítese da relação de predação, pois baseada em uma relação sexual idêntica – e não uma relação bissexual (afins homens e mulheres). Assim, enquanto a predação tenderia à incorporação do Outro, a relação com as mandiocas condensaria uma relação de geração do mesmo, uma relação de não-diferença e, portanto, *uma não relação*; se a primeira é definida como o paradigma da relação de afinidade e alteridade, a segunda se organiza em termos de consanguinidade e identidade, reprodução da semelhança, sem princípio de diferenciação e puramente feminina.

Como Descola e Taylor, Tod Swanson (2009) esteve interessado em pensar a relação entre plantas e as mulheres Runa das cabeceiras dos rios Pastaza e Napo na Amazônia equatoriana, um povo que, tal como os Sarayaku Runa, está igualmente relacionado às comunidades Achuar. Para tanto, o autor se debruçou sobre as canções rituais de plantio e mitos de origem de algumas espécies de plantas. Swanson afirma que as mulheres Quíchuas também se engajam com as mandiocas como suas crianças – ali, crianças delicadas e temperamentais – mas isso não era tudo. Mas, num esforço de deslocar a fixidez da equação mulheres-mandioca-

---

<sup>176</sup> Whitten (1985: 47) diz: “*Sacha and chagra are discrete entities; the first is the object of male predation through hunting and gathering; the second is the realm of female domestication through planting and harvesting. Men cut trees on the chagra and hunt there too – they are chagra predators, in contrast with women, chagra domesticators. Both chagra and sachá are contained by the hydrosphere – by the ever-present, life-giving, potentially destructive of the encompassing water world. These relationships are both natural and spiritual. To tamper with them is to produce culture and to court disaster*”.

consanguinidade, o autor aponta que, pelo menos até certo ponto, os homens também tratam a mandioca como um bebê: por exemplo, um homem pode ajudar sua esposa a recolher pequenos restos de tubérculos abandonados para que não chorem. De maneira semelhante a Ena, que me disse que seu falecido marido também tinha *lumu paju*<sup>177</sup>, Swanson sugere que o inverso – um homem e suas mandiocas em termos de pai-filhos – poderia ser igualmente verdadeiro. Com efeito, ele relata que conheceu um homem com um “dom espiritual” – justamente, o *lumu paju* – para se relacionar com a mandioca; ele era um viúvo que tinha sua própria plantação, mas, antes de falecer, passou seu dom para sua neta, que se transformou numa *chakra mama* e trata sua própria mandioca como um bebê. Ademais, adentrando o mundo das canções proferidas por sua interlocutora Clara Santi aos seres-plantas *matiri* (da “floresta profunda”) e *huanduj* (“doméstica”), Swanson enfatiza que as mulheres se engajam com espécies tanto da floresta quanto domésticas, inclusive por relações de afinidade: nas canções de Clara, ambas as plantas são tratadas como amantes perigosas e sedutoras. Em outras palavras, com a pesquisa de Swanson poderíamos vislumbrar, então, que se as relações estabelecidas entre mulheres e mandioca geralmente se dão em termos de consanguinidade, esta não é única forma de se relacionar com as plantas; e que se consanguinidade fosse mesmo a forma padrão da relação com as mandiocas, ela não é um poder exclusivamente feminino/de mulheres.

Em todos os casos ali tratados, Swanson argumenta que as relações com as plantas são tênues, delicadas e perigosas porque estas eram pessoas que se afastaram de sua humanidade por um processo de estranhamento, resultando em especiação. Importante, as plantas deixaram de ser humanas particularmente por conta de uma falha específica, *quilla* [*kill*] – ali entendida como “*an act of quilla, a breakdown in the exchange of male and female work*”. Swanson afirma que entender o significado de *quilla* é central para entender as relações entre humanos e outras espécies de seres, sejam plantas ou animais: a relação é caracterizada pela sedução – *quillachina*, tornando/tornar [o outro] preguiçoso – e pela resistência, por exemplo, de uma *shinzhi* [*sinchi*] *warmi* (mulher forte) que *não é quilla*<sup>178</sup>. Tal como eu mesma cheguei a pensar, no início de sua

<sup>177</sup> Neste ponto não saberia dizer, contudo, como ele adquiriu e como poderia passá-lo adiante – seria uma questão a ser investigada.

<sup>178</sup> Swanson (2009), que hoje vive com os Napo Runa, propõe entender *quilla* não apenas em termos de “preguiçoso” mas também de “*sexually loose*” e “imaturo”. Pensando inicialmente a partir da relação heterossexual, o autor sugere que *shinzhi chagra mama* e *shinzhi aicha yaya* referem-se, respectivamente, a uma habilidosa e autodisciplinada horticultora e a um habilidoso e autodisciplinado caçador. A pessoa *quilla* seria, então, preguiçosa ou distraída para se ater ao trabalho necessário *para trocar com um parceiro*, propensa a ser seduzida, à preguiça intelectual ou às distrações do desejo. Com efeito, Swanson (2009: 59) afirma que, no Quíchua (do Napo), quando o infixo “*chi*” é inserido em qualquer verbo, ele muda o significado de modo que o sujeito do verbo faz com que o objeto faça a atividade significada pelo verbo. Assim, enquanto o verbo *quillana* significa “ser preguiçoso”, *quillachina* significa literalmente fazer outra pessoa ser preguiçosa. Ademais, o autor observa que, no quíchua contemporâneo,

reflexão Swanson se questionava porque as mulheres investiriam tanto tempo no roçado quando o resultado parecia ser relativamente seguro. Para ele, o cultivo de plantas é considerado tão precário e incerto justamente porque depende da constante recusa a tornar-se *killa* por meio de um relacionamento maduro e disciplinado com as plantas, esses amantes difíceis ou crianças temperamentais.

Entre os Canelos Runa, Guzmán (1997: 101) menciona que não era comum descrever a mandioca como uma planta perigosa ou como filha de sua produtora. Mas havia uma relação, segundo a autora, entre os atos da mulher que cultivava e o futuro crescimento da planta: a capacidade da mulher de criar algo (como grandes tubérculos) se relacionava àquilo que deu para que a mandioca crescesse – no caso, o sangue, que também faz parte de seu corpo. Para Guzmán, é como se a ligação entre a mulher e a mandioca se constituísse no próprio momento em que a planta metaforicamente bebe de seu sangue (com *manduru* no centro desta ação).

Diante destes outros relatos, que as plantas apareçam como filhas dos humanos ou, pelo menos, envolvam as mulheres Runa em atitudes de cuidado e atenção semelhante às aquelas dedicadas à seus filhos humanos – veja-se os sonhos com bebês gordos como sinal de que a mulher colherá mandiocas grandes e gordas, como nos contou Ena – não seria portanto nem algo excepcional, uma vez que essas relações foram anteriormente descritas de forma semelhante em outros povos (cf. Maizza, 2017b)<sup>179</sup>, nem totalmente estranho aos demais povos Runa da Amazônia. Mas gostaria de me deter num outro aspecto de minha própria etnografia, que me parece dizer algo diferente: na formulação das minhas amigas Runa e, sobretudo, na forma com que consegui conectar o dito e o mostrado ou feito, havia algo que conectava plantas, conhecimento, poder e as mãos ou ponta dos dedos.

Havendo escutado Nelly Dollis, antropóloga Marubo, em diversos congressos e seminários de Antropologia, encontrei-me com um texto de sua autoria – fruto de sua dissertação de mestrado defendida em 2017 – que me foi profundamente inspirador. Integrando o dossiê “Ecologia e feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas”, Nelly (2018) nos mostra que, em seu povo, o conhecimento das mulheres passa pelo fazer, que seria melhor traduzido pelos termos “criar” e “fazer existir”. Ali as mulheres são particularmente conhecidas justamente por aquilo que é “transformado pelas pontas de suas mãos” (*nokê mevi*

---

*quillachina* também significa flertar, incomodar ou seduzir; assim, Swanson argumenta que flertar ou seduzir estaria conectado a “tornar [alguém] preguiçoso”, porque a sedução distrai um homem ou mulher da atenção para a tarefa em questão.

<sup>179</sup> Dentre alguns trabalhos que Maizza (2014: 493) cita estão, justamente, os de Taylor (2000) e Descola (1986), Bonilla (2007) com os Paumari, Rival (2005) com os Waorani, e Oliveira (2012) com os Wajãpi – além, devemos lembrar, de sua própria pesquisa com os Jarawara (2017b).

*revõsho shovima awe*). O “fazer” é um conhecimento que a mão faz existir, e que faz crescer a pessoa. Para as mulheres Marubo, o que se transforma nas pontas de suas mãos são cestas, abanadores, peneiras, saias e pintura corporal, as bases sobre as quais se eleva a sua autoestima, como prova de seu valor e de seu conhecimento. Como sintetizam Maizza e Viveira (2018: 10), organizadoras do dossiê, Nelly nos guia para um mundo onde as mulheres estão sempre fazendo algo bonito com suas mãos.

De maneira algo semelhante, entre as mulheres de Sarayaku poderíamos dizer que através do fazer que envolve suas mãos e o poder na ponta de seus dedos emergem mandiocas bonitas, grandes e grossas. A mandioca cresce graças ao esforço das mulheres, às boas relações estabelecidas com Nunguli e com os tubérculos, mas, ao mesmo tempo, o crescimento da mandioca cria as qualidades de quem a plantou (Guzmán, 1997). Não seria apenas a planta que adquire uma “forma” feminina *na relação*, ou como *efeito* da relação; as mulheres também se associam às qualidades da planta, esta planta que cresce a partir do contínuo investimento de cuidado, atenção, conhecimento e vontade. Com efeito, quem faz uma boa colheita é considerada não apenas uma boa horticultora, mas também uma *chakra mama*, uma mulher no sentido pleno da palavra – em oposição diametral à *killa warmi*.

Maizza (2017b) argumentou que, embora as relações consanguíneas – especialmente o vínculo mãe-filho – sejam vistas como “naturais” no Ocidente, os Jarawara não as viam como tal e conscientemente realizam atividades sociais cotidianas para criá-las e mantê-las. Como vimos, e como prossegue o argumento de Maizza, ideias semelhantes foram amplamente discutidas em diversos estudos nas terras baixas da América do Sul; para muitos povos ameríndios “ser parente” é um processo composto de ações cotidianas em que o cuidado e a alimentação, por exemplo, têm um papel fundamental. Um ponto importante que atravessa essa discussão, e que esta e outras pesquisadoras, aliás, vêm enfatizando, era a equalização demasiadamente apressada entre mulheres-consanguinidade pela suposição de que mulheres-corpos femininos fazem bebês (cf. Strathern, 2006). Voltarei nessa discussão no próximo capítulo, mas a menciono agora para visualizarmos junto das mulheres Runas, suas práticas e narrativas sobre as práticas de roçar, um deslocamento que considero importante. Trata-se de que observar que, se bem a relação das mulheres com as mandiocas em termos mães-filhos poderia ser sobreposta à imagem das mulheres como gestadoras uterinas – imagem esta que se replica em outros planos, como naquele da *aswa*, gestadas/fermentadas no interior de uma *tinaja* antropomórfica (cf. capítulo 4) –, ela também nos envia para esse outro lugar, a ponta dos dedos, a partir do qual são engendradas outras formas de relações humano-vegetal, humano-extra-humano, algumas de parentalidade e



filiação, que desenfocam a possibilidade de gerar vidas e transmitir conhecimentos unicamente através de seus úteros – e, analogamente, das mulheres como as únicas capazes de se engajar em processos de criação de vida(s)<sup>180</sup>.

Adicionalmente, se bem as mulheres Runa de Sarayaku estabelecem com as plantas da mandioca uma relação fundamentalmente em termos de mães-filhos, uma relação análoga à de Nunguli com suas roças e mandiocas, eu desconfio que elas *não se identificam* com Nunguli, como parece sugerir Taylor. Nunguli permanece sendo um ser tão central para as roças e para elas quanto diferente delas mesmas; é por isso que, caso não cuidem devidamente de cada pequena ação envolvida no plantio, tudo pode sempre desandar. Pode ser que semelhança, aqui, não implique identidade, muito menos uma não-relação; ao contrário, é como se se tratasse de pura relação, pois se bem o resultado do roçar parece ser relativamente seguro, definitivamente “*no se siembra así no más*”. Em outras palavras, roçar não é uma ação isenta de perigo: a falta de cuidado pode fazer Nunguli se *enojar*, pode quebrar o ciclo da terra em permanente renovação (*mushuk allpa*), proliferar pragas e resultar em cultivos fracos – o que, por sua vez, enfraquecerá os Runa humanos que desta relação dependem não exatamente em termos de “subsistência”, mas efetivamente de existência<sup>181</sup>.

Certamente diferentes relações emergem entre uma mulher e seus roçados, entre diferentes mulheres, entre diferentes seres plantas e os donos-cuidadores extra-humanos. Cada relação terá seus protocolos específicos, mas estes não são apenas instrumentais e utilitários, uma base material para a reprodução e subsistência da comunidade humana dada como certa; é mesmo uma relação sujeito-sujeito e não sujeito-objeto (Escobar, 2020; Sarayaku, 2003). De minha perspectiva, esses processos de criação de pessoas, coletivos, vegetais, seres e mundos são

---

<sup>180</sup> Ademais, entre os Canelos Runa, em muitos casos a relação entre consanguinidade e feminilidade não é direta. As mulheres, ao contrário de suas contrapartes Achuar, não “consanguinizam” os afins manipulando a terminologia de parentesco, por exemplo. Tanto homens quanto mulheres chamam seus afins femininos e masculinos respectivamente de *kachun* (nora ou cunhada) e *masha* (cunhado ou genro). Os homens, entretanto, podem usar o termo *ala* (irmão mítico, cf. Whitten 1976b) para se referir e cumprimentar outros homens. As mulheres nunca usam o termo *ala* e chamam não-parentes simplesmente pelo primeiro nome (Mezzenzana, 2015: 146).

<sup>181</sup> Um outro ponto que valeria um maior investimento etnográfico diz respeito ao lugar da sedução na relação entre mulheres e plantas, que vem sendo enfatizado por etnógrafas como Fabiana Maizza (2014; 2017b). Vimos como a questão da sedução, que envolve ações como criar, amansar e resistir à *quillachina*, é trazida para o primeiro plano no trabalho de Swanson com os Runa do Napo. Entre as mulheres de Sarayaku, me parece que algo semelhante ocorre, não apenas porque ser chamada de *killa* é a principal ofensa que uma mulher pode receber – de maneira que a enorme devoção aos roçados fala algo sobre a resistência a ser *killa* – mas também porque cultivos bons, belos e fortes, criados por alguém igualmente boa, bela e forte, parecem ser justamente o efeito de atos de sedução. Em outras palavras, acaso não seria preciso seduzir quem tem paju para que lhe passe? Acaso não é isso (ou pelo menos isso) que as mulheres estão fazendo ao deixar a *chakra* limpa para Nunguli caminhar, ficar feliz e ajudar a brotar bons cultivos? O ponto seria o de observar como a criação de plantas, o cultivo das relações com Nunguli e também o cultivo das relações com mulheres mais velhas, que parecem ter o poder de falar algo sobre a criação de si, parece envolver ações de sedução que excedem o âmbito das relações entre cônjuges e afins.

oportunidades para melhor nos engajarmos com os enunciados que visibilizam mulheres Runa como parte de um fluxo de relações com aquilo que viemos chamando de Terra ou o Território. Conversar com Nunguli, criar, cuidar, nutrir, curar, fazer crescer e renascer não são processos que se encontram dados, mas aparecem como relações cujos efeitos são medidos em si e nos outros. Tais ações entrelaçam humanos e extra-humanos num entramado muito longe de estabilizado e, ainda assim, fundamental para a sustentação e reprodução da floresta ou da vida, em seu sentido mais ampliado possível – para voltarmos à proposta da Selva Vivente. Em outras palavras, o mundo das roças não é apenas bom para comer ou pensar com, mas para viver e tornar-se *com*.

Em minha percepção, seria importante observar também que a associação entre feminilidade-roças é particularmente perigosa se esta significar que as mulheres estão restritas ao “interior”, ao âmbito do “doméstico” ou da domesticidade. Como mencionei, a roça e as tarefas da casa, geralmente descritas como realizadas em sua maioria pelas mulheres, foram por muito tempo consideradas como índices da interioridade do grupo; em outras palavras, às mulheres restaria a mobilidade entre diferentes âmbitos da consanguinidade, da domesticidade e do social (e nunca do cosmológico nem das perigosas relações de alteridade). Se a atenção à economia do cuidado e às maneiras de “viver bem” parece já ter descartado essa hipótese, quando ficamos mais tempo nestes espaços e com as histórias de minhas amigas, penso que essa associação em termos de fixidez também se vê deslocada.

Para finalizar este item nesta toada, gostaria de trazer algumas últimas histórias, tão bonitas quanto potentes, que me foram narradas por Ena. Nos últimos anos, apesar de Ena ter se afastado da vida organizativa por estar a cargo de duas bebês gêmeas recém nascidas, ela sempre buscava enfatizar que “não era mulher de ficar em casa”, justamente porque nunca deixou de sair cedo para ir à *chakra* e trabalhar bem duro. Veja-se que para ela e virtualmente para todas as mulheres com quem pude conversar, ir para a roça é justamente *o oposto de ficar em casa; ir para roça é sair*. Com efeito, enunciando o vínculo intrínseco entre formas de poder e criatividade, organização política e trabalho na roça, Hilda – tia de Ena – me disse certa vez algo semelhante: “Não quero me trancar em casa. Eu vou à *chakra*, eu me organizo”.

Ena também me contaria, por diversas vezes, sobre as formas de “comunicação das mulheres” nos roçados. Havendo aprendido o que sabe principalmente de sua avó, com quem sempre madrugava para ir à *chakra*, ela me contou que quando sua avó chegava gritava, e outra mulher – em outra *chakra* – gritava também. Para Ena, essas eram “mulheres bem fortes”; “essa era a comunicação, a forma de pensar, pelo grito”. Sua avó dizia que, assim como os Tayaks, a

comunicação das mulheres era de montanha e montanha; o grito (e a *candela*) avisava as outras, que viviam próximo ou que também caminhavam na madrugada rumo às suas roças, de que não estavam sozinhas. “Ela está na *chakra*, então já não vou sentir medo”. Mas, além do grito, “essas mulheres também sabiam rir”. *Jajajaaaaaaaiiiiiii* é o som e o ritmo da risada que “as mulheres de antigamente tinham” e que ainda hoje é muito valorizada; assim, com os gritos e as risadas as mulheres sabiam onde cada uma estava no caminho, ajudando-se mutuamente a seguir adiante.

### **Do *Kawsak Sacha* ao corpo-território**

Talvez agora estaríamos melhor preparadas para nos engajarmos com um enunciado de Hilda, feito a mim durante uma conversa que tivemos em 2018:

Eu, mulher, terra.... Somos iguais. Desde muito pequenos já nos ensinam. Minha neta já vai comigo a *chakra* desde pequena. A mulher desde muito pequena tocamos a terra, isso é o que nós interpretamos, as mulheres estão mais agarradas a terra. Eu te digo, eu mulher e a terra somos iguais, a terra produz, a mulher também produz filhos. Ou seja, por isso fizemos respeitar. Meu corpo, meu sangue, ninguém pode negociar. A terra nos dá isso, Nunguli nos dá aquilo, o rio... Nós acreditamos nessa espiritualidade e vemos na prática. Então isso tem sido (H. Santi, novembro de 2018, tradução nossa).

Na minha leitura, com esta fala Hilda faz ver a interseccionalidade entre dois temas, geralmente tratados separadamente nas pesquisas: as relações das mulheres com a terra e a atuação das mulheres nas lutas e organização, especialmente contra a expropriação e exploração que envolve toda forma de extrativismo. Busquemos então atravessar essa divisão e pensá-las conjuntamente, uma imbricada na outra, pois assim o fazem minhas interlocutoras: a ação coletiva e/ou individual das mulheres nos roçados informando outros aspectos de suas vidas, como aqueles da *lucha* e *organización* – e vice-versa. Mas veja-se que esse não é um esforço inédito nem unicamente meu. Conectado com o trabalho de etnólogas que buscaram reposicionar o problema do gênero na etnologia das terras baixas sul-americanas, a temática vêm ganhando novo fôlego na última década, impulsionada, por um lado, pela proliferação da preocupação política e teórica com as “questões de gênero” como um todo e, por outro, pelo protagonismo das indígenas mulheres nas relações com/contra o Estado ou na chamada “política interétnica” (Matos, Santos e Belaunde, 2019: 392).

No Brasil, a atuação das mulheres indígenas na luta em defesa dos territórios e da vida de seus povos se tornou particularmente visível a partir da realização da primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que reuniu mais de 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos, durante

o mês de agosto de 2019, em Brasília. Com o lema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, no documento final podemos ler o seguinte:

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência [...] Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. [...] Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra (ANMIGA, 2019: 1)<sup>182</sup>.

As ressonâncias entre a fala de Hilda e o pronunciamento da Marcha das Mulheres Indígenas no Brasil são profundamente instigantes, mas ações políticas deste tipo, que enfatizam a relação entre terra, corpo e mulheres, não são um fenômeno exclusivo de um ou outro país. Mulheres indígenas acadêmicas, ativistas, líderes, horticultoras, ceramistas e muitas outras vêm, por todo o mundo, protagonizando lutas em defesa de seus territórios e da vida. Na América Latina e Caribe, além de abrir mais espaços de atuação nas organizações indígenas mistas, vemos a crescente proliferação de coletivos “femininos” e/ou “de mulheres” (às vezes autointitulados feministas): sejam as mulheres na resistência à mineração em Cajamarca no Peru; a *Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra* contra o extrativismo na Bolívia; as mulheres indígenas Xinka contra a mineração na montanha Xalapán na Guatemala, da qual Lorena Cabnal é parte; ou a *Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de los Derechos Sociales y Ambientales*, dentre muitos outros (cf. García-Torres, 2017; Uloa, 2016), mulheres vêm reafirmando a correlação entre a contínua expropriação de seus espaços de vida e territórios-corpos e a histórica opressão contra os corpos *das mulheres* (Cabnal, 2010: 24).

Na Amazônia equatoriana, talvez um dos exemplos mais emblemáticos seja a articulação *Mujeres Defensoras de la Selva* ou *Mujeres Amazónicas en Mobilización por la Vida*, formada por mulheres das nacionalidades Kichwa, Sapara, Shiwiar, Shuar e Waorani da província de Pastaza – da qual Ena, Hilda e outras mulheres como Nina e Patricia Gualinga, de

---

<sup>182</sup> Em 2020, as atividades aconteceram de maneira remota (ANMIGA, 2020). A segunda marcha presencial, intitulada “Mulheres Originárias: reflorestando mentes para a cura da Terra”, aconteceu em setembro de 2021 em meio à ocupação de Brasília contra o Marco Temporal, e outras vêm sendo preparadas.

Sarayaku, participam ativamente. Como vimos brevemente no capítulo 2, sem romper com as estruturas organizativas mistas, como seria a regional CONFENIAE, o coletivo emergiu da recusa das mulheres aos acordos assinados por algumas lideranças com o Estado, no âmbito da XI *ronda* de licitações de blocos petrolíferos de 2012, sem o consentimento de seus povos nos devidos processos de Assembleia ou das organizações locais de mulheres. Como apontam Vallejo e Bravo (2019), pesquisadoras e ativistas junto deste e de outros coletivos indígenas no Equador, enquanto o silenciamento de suas vozes por lideranças masculinas facilitava a entrada das empresas petrolíferas em seus territórios, suas relações cotidianas *com e na* terra possibilitavam um entendimento mais acurado sobre os malefícios gerados pelos extrativismos, ensejando a criação de novos espaços de enunciação e organização.

Com efeito, particularmente decisivo nas lutas que as mulheres estão assumindo para si é, no contexto latino-americano, a violência extrativista. Atrelado ao entendimento de que o desenvolvimento e o progresso, a violência e as desigualdades atreladas ao extrativismo são efetivamente projetos letais *contra* a Terra e todas as pessoas e povos que com ela (co)existem, conforme vimos no capítulo anterior, estão uma série de estudos, lutas desde os territórios e numerosos encontros inter-idade, inter-étnicos e urbano-rurais de mulheres que vêm buscando enfatizar as maneiras pelas quais os impactos do extrativismo são vivenciados de forma diferente (García-Torres, 2017) – as mulheres, em seus territórios-terra, vivem em condições particulares de violência sexual, econômica, psicológica, simbólica e cultural, dirá Lorena Cabnal (2010). Na mesma linha de pensamento, vem-se enfatizando que o extrativismo não apenas *fomenta* como também *se estrutura* na hipermasculinização dos territórios e dos espaços de deliberação coletiva, no incremento da violência machista e da violência contra corpos feminizados, incluindo crianças e jovens (cf. Cabnal, 2015; García-Torres, 2014; Uloa, 2018; Droguet, 2019) – o que faz algumas intelectuais-ativistas o associarem a uma “reatualização do patriarcado” (Svampa e Viale, 2014). Diante deste contexto, algumas pensadoras vêm afirmando que o “giro ecoterritorial das resistências” (Svampa, 2012) vem sendo marcado também por um “processo de feminização das lutas” (Svampa e Viale 2014: 375), do qual vão emergindo novos vocabulários e paradigmas de luta. Neste sentido, poderíamos dizer que a subterrânea guerra de mundos impulsionada pelo extrativismo vem sendo trazida para o primeiro plano a partir de uma dupla virada: contra a pacificação e estabilização dos territórios explorados como sinônimo de “desenvolvimento”, mas também adicionando um componente de hesitação no interior dos movimentos indígenas, sociais e ambientalistas, que diz respeito às formas de fazer mundos ancoradas nas vidas diversas *de mulheres*, entretecidas a marcadores de classe, raça, gênero e sexualidade.

Questionando tudo aquilo que ameaça a sustentação das muitas formas de vida, ações de mulheres e coletivos de indígenas mulheres têm encontrado no termo “corpo-território” uma nova potência. Que proposições como essa de “corpo-território” (Xakriabá, 2018), “território-corpo” (Cabnal, 2010), enunciados como “eu, mulher, e a terra somos iguais”, como nos conta Hilda, ou aqueles que visibilizam as existências de seres como *Pachamama* e *Allpamama* sejam fundamentalmente proferidos por mulheres ou em referência às mulheres merece uma atenção. Talvez não seja coincidência que o corpo, uma entidade tão fundamental para os povos ameríndios e para a etnologia amazonista seja também o dispositivo fundamental das análises, filosofias e práticas de luta de muitos movimentos feministas latino-americanos e caribenhos (cf. Vargas, 2019), de povos e mulheres indígenas – nem sempre autointitulados feministas: colocado *junto da* terra-território, aponta para relações de contiguidade particularmente importantes para as histórias de resistência que aqui nos interessam.

Mas se bem esse processo de emergência do protagonismo das mulheres indígenas vem sendo descrito como algo relativamente recente, sobretudo por mulheres não indígenas (incluindo-me nestas), minhas amigas Runa e outras tantas mulheres nos relembram que ele não é inédito: elas sempre estiveram, desde o início da colonização, lutando pela defesa de si, dos outros e de seus espaços de vida. O que haveria de particular no contexto mais contemporâneo talvez tenha a ver com a forma pela qual suas ações e formas de organização proliferam em lugares onde historicamente prevaleciam coletivos mistos ou lideranças masculinas, trazendo para o centro de seus acionares suas relações cotidianas com a Terra. Neste processo, se de um lado conectam corpo e terra-território, de outro se relacionam ou se veem relacionadas com diferentes feminismos, se articulando com eles, tomando distância deles ou efetivamente rejeitando-os.

Como mencionei na introdução, o(s) feminismo(s) se apresentam como formas diversas e plurais de habitar e fazer mundos, construídas e reconstruídas a partir de contrapontos (Strathern, 2006; Maizza, 2017a). Enquanto antropóloga não indígena e feminista, gostaria neste momento de experimentar conexões parciais muito específicas, que dizem respeito ao meu entendimento sobre algumas das proposições, ações e criatividade de mulheres de Sarayaku com algumas proposições feministas, levando a sério o fato de que minhas amigas fazem dos seus corpos-territórios o foco de seu agir e sentipensar *ao mesmo tempo em que não* se autointitulam como feministas. Como formulam Maizza & Vieira (2018: 9), quando nos acercamos a estes processos a partir da etnografia, temos a possibilidade de colocar nossas categorias sob a reformulação de nossas interlocutoras: suas relações e formulações acerca de domínios que muito

rapidamente poderíamos localizar como “natureza”, “sociedade”, “doméstico”, entre outros, podem descentrar tanto o pensamento feminista como o antropológico – e, analogamente, o ecologista ou da ecologia política.

Na América Latina, autores como Escobar (2011), por exemplo, já apontavam para a construção de uma “ecologia política da diferença” não apenas ontologicamente informada, mas também capaz de acolher e reafirmar as diversidades e a situacionalidade da produção de conhecimento. Com efeito, o impulsionamento de uma outra mirada à problemática extrativista – menos branca, androcêntrica e heterocisnormativa – vem deslocando o *quehacer* de diferentes campos de pesquisa acadêmica e coletivos ambientalistas. É assim que, por exemplo, a pesquisadora Astrid Ulôa (2019) propõe pensar as ações de mulheres indígenas, afrodescendentes e camponesas, que enfocam a continuidade da vida, corpos e territórios junto da crítica ao desenvolvimento e aos extrativismos, como “feminismos territoriais”; Lorena Cabnal (2010: 23), por sua vez, pensa a “recuperação e defesa da terra [...] como uma proposição fundamentalmente feminista, que integra a luta histórica e cotidiana de nossos povos”; junto de outras mulheres indígenas bolivianas, Julieta Paredes (cf. FeCAY, 2016), intelectual e ativista Aymará involucrada no movimento *Mujeres Creando*, nos fala sobre a noção de feminismo comunitário frente ao “entronque patriarcal” e sua vitalidade em colonizar e destruir não apenas as vidas das mulheres, mas a de todos os seres vivos. Como argumentou Lugones (2011), nomear a “colonialidade de gênero” e insistir na interseccionalidade das relações de raça/classe/sexualidade/gênero podem ser poderosos antídotos contra a intrusão colonial que segue destruindo o tecido da vida comunal.

Apesar da notável produtividade do termo feminismo e suas derivações – feminismo comunitário, territorial, ecologista, interseccional, etc. –, nem todas as mulheres indígenas se auto identificam como feministas, e nem todas as iniciativas de organização feminina e/ou de mulheres são feministas, como mencionei (cf. Ulôa, 2018; Gargallo, 2014). No território em que aqui nos concentramos, minhas amigas não apenas *não* se veem como feministas como também entendem o “feminismo” enquanto um movimento ancorado no mundo não indígena, branco, urbano e em oposição (e conflito) com os homens, algo do qual elas buscam se afastar. De outro lado, com muita frequência elas mobilizam o termo “machismo” para pensar sobre os problemas que enfrentam enquanto mulheres, tanto internamente – no interior de seu povo e nas relações com outros povos – quanto nas dinâmicas que envolvem, por exemplo, o extrativismo, o Estado, o mundo dos não-indígenas. Prescindindo e recusando o termo feminismo, mas ao mesmo tempo se conectando parcialmente com as formulações e práticas de alguns movimentos feministas, vão

igualmente visibilizando suas próprias formas de ser mulher – muito diferentes daquelas de mulheres brancas, urbanas, ocidentais, e assim por diante.

Voltemos novamente ao enunciado de Hilda, onde haveria, a princípio, uma espécie de paradoxo cuja dissolução é particularmente importante para nos engajarmos com as mulheres Runa. À primeira vista, alegações como a de que “as mulheres são mais ligadas à terra” e o paralelismo entre a terra e a mulher a partir da ideia de reprodução, fertilidade e gestação de filhos, nos *afastariam* de alguns argumentos feministas e especialmente ecofeministas que criticaram a tendência (também ecofeminista) em ligar as mulheres e o feminino ao meio ambiente e à natureza – ou àquilo que nós, modernos-ocidentais, entendemos por esses termos (cf. Maizza & Vieira, 2018).

Veja-se que este paralelismo é assim formulado não apenas por Hilda, mas por muitas outras pessoas Runa com as quais pude conversar e também por pessoas de outros povos. Neste ponto, parece haver uma fenda produtiva para voltarmos a *Pachamama* e/ou a *Allpamama*, essa entidade tão importante para os povos andinos como para os amazônicos, que é geralmente traduzida como Mãe-Terra. “Os *yachaks* já diziam que a *Pachamama*, a *Allpamama*, é tudo, e que ela é mulher, uma mulher engrandecida. Por isso não há machismo entre nós”, me disse certa vez Daniel. De maneira semelhante, mas a partir de outros territórios existenciais, a jurista andina kichwa-equatoriana Nina Pacari (2009: 132) explica que, “na cosmovisão andina, todos os seres da natureza são investidos de uma energia chamada *samai* e, por consequência, são seres vivos: uma rocha, um rio (água), uma montanha, o sol, as plantas, ou seja, todos os seres estão vivos e também gostam de fazer parte de uma família, (e sentem) felicidade e tristeza como os seres humanos”. Ecoando tanto a proposição da Selva vivente quanto as falas de Hilda, Daniel e das mulheres indígenas no Brasil, Pacari também nos conta algo sobre essa Terra-*Allpa Mama*:

Según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos [...] Entonces, al producirse el mercadeo, la rentabilidad pura de la *allpa-mama*, se está vendiendo nuestro ser y nuestra vida. De ahí que hemos escuchado decir a nuestros mayores ‘a una madre no se la vende’, la *allpa-mama* no está para ser vendida (Pacari, 2009: 132).

Partindo de outros lugares, algumas posições feministas ecológicas vieram atribuindo às mulheres, de forma direta e universal, uma gama de virtudes diferentes mas relacionadas: empatia, nutrição, cooperação e conexão com os outros e com a natureza, geralmente baseando-se na capacidade reprodutiva de corpos ali entendidos como “de mulheres” (Maizza, 2017a).



Diante da perigosa sensação de familiaridade entre os enunciados, houve um tempo em que me questionei se minhas amigas, tão combativas quando se trata de “questões de machismo”, estavam reafirmando ou recobrando um lugar “natural e biológico” para as mulheres, cuja própria existência *na* e *com* as roças-florestas deslocava, como vimos no item anterior. Também me perguntei como me engajar com descrições de mundos extra-humanos onde, aparentemente, parecia haver o que Cabnal (2010) denomina de “*heterorealidad cosmogónica originaria*”, com as quais se perpetua, em sua perspectiva, a opressão das mulheres a partir de uma ordem heterossexual cosmogônica com “a natureza”.

Embora eu continue atenta ao enraizamento da heterocisnorma comum a muitos mundos, incluindo o meu e talvez também o de minhas interlocutoras, talvez esta seja apenas parcialmente a questão em jogo aqui. Enquanto as conexões entre feminismos, ecofeminismos e enunciados de mulheres indígenas foram criticadas por supostamente fomentar uma relação essencialista entre mulher e natureza, elas também criam deslocamentos conceituais e novas perspectivas para cuidar (*to care*) dos humanos e extra-humanos, fundamentais para a sustentação da vida frente a mercantilização e degradação da Terra (Maizza & Vieira, 2018). Com efeito, movimentos anticoloniais e anticapitalistas, como seriam as movimentações das indígenas mulheres, vem se apropriando desta sugerida – ou refutada – proximidade das mulheres com a “natureza”, mas criando novos significados e, assim, outros espaços de conexão parcial com outros movimentos (Maizza & Vieira, 2018). De minha perspectiva, “o que [realmente] importa”, como nos lembra Stengers (2008:41) em referência às acusações feitas à eco-feminista Vandana Shiva, “é sair de uma postura de ‘tolerância’ e dar a esta [afirmação] o poder de nos fazer ‘hesitar’ sobre nossas próprias condições de pensamento”.

Veja-se que, seguindo esta linha de pensamento, o que voltaria ao centro do debate é justamente a ideia de “uma natureza”, fundo inerte como contraparte da “cultura”. Apesar de já sabermos que esta dicotomia não funciona em todos os lugares, fiquemos um instante com aquilo que poderia dizer também sobre o “problema do gênero”. Adentrando os diálogos entre Antropologia e feminismo, Strathern (2006; 2017b) já demonstrou que esta dicotomia também falava algo sobre “nossas” autodescrições sobre gênero: à imagem da dominação e controle da cultura sobre a natureza, o pensamento ocidental opera o gênero e outros domínios, como doméstico e público, em termos de hierarquização, controle, incorporação e valoração de um sobre o outro – um pressuposto que aparece irrefletido em feminismos de vertente marxista, segundo a autora, bem como em alguns pensamentos e feminismos ecológicos. Muito embora nem mesmo no pensamento ocidental esta dicotomia se apresente como estável e uniforme – o

que se observa são diferentes tipos de inversões num esforço contínuo para estabilizá-la – o problema (ou um dos) estaria justamente na transposição desse modo de fazer mundos para outros, que não se fazem através da cisão natureza-cultura.

A partir do campo da ecologia política, Val Plumwood (1993), dentre tantas outras pesquisadoras, vêm chamando atenção para como o pensamento ocidental, baseado numa hierarquia de gênero e, antes, na distinção natureza-cultura que Strathern tão bem analisa, se constitui como o principal responsável pela destruição da Terra. Buscando aportar para a construção de uma “ecologia feminista crítica”, Plumwood nos recorda que a categoria da natureza se configurou como um campo de exclusão e controle de vários grupos de humanos, não-humanos e aspectos da vida humana assim considerados: ser definido como “natureza” neste contexto significa ser definido como passivo, como não-agente e não-sujeito, um recurso vazio de seus próprios fins ou significados e, portanto, disponível para ser anexado para os fins daqueles supostamente identificados com a razão, intelecto ou cultura (fornecidas tipicamente pelo homem branco, ocidental, heterossexual e assim por diante). Acercando-se das associações apressadas entre mulheres e virtudes como empatia, nutrição, cooperação e “conexão com a natureza” em termos de “dados” ou fatos naturais, Plumwood (1993) também nos relembra que isso só seria plausível se negássemos a realidade da vida das mulheres e das diferenças entre aquelas que se autoidentificam como mulheres: nem todas são empáticas e cooperativas e, embora muitas dessas virtudes tenham sido reais, elas foram restritas a um pequeno círculo de pessoas. Ademais, embora seja tautológico dizer, as mulheres são capazes de conflito, de dominação e violência, e não possuem uma “consciência ecológica” automaticamente dada por seus corpos.

Ecoando os ensinamentos de Yacu, se quando escutamos sobre a Pachamama ou Allpamama talvez a imagem inicialmente aparente seja aquela de uma mãe generosa e benevolente que está ameaçada, a “coisa” certamente é mais complicada que isso. Mirian Tola (2018), por exemplo, complicou uma tal equalização ao observar as transformações, em termos de normativa de gênero, que este ser-entidade sofreu ao ser vinculada à passividade e nutrição da Virgem Maria católica no período colonial<sup>183</sup>. Embora capaz de gerar vida, a Pachamama pré-hispânica dificilmente poderia ser descrita como uma mãe benevolente e generosa; quando tratada com respeito, poderia responder com colheitas abundantes, mas deixar de prestar a devida

---

<sup>183</sup> No mesmo artigo, Tola também investiga a vinculação atual desse ser andino com uma Mãe Terra cujos poderes reprodutivos são colocados sob controle do Estado boliviano, em uma versão patriarcal e heteronormativa de *chachawarmi*.

atenção a ela poderia levar a solos áridos, doenças e morte. Enquanto nos mundos da modernidade ocidental a relação entre natureza e sociedade foi organizada em torno de um binarismo rígido, no qual a terra constitui o pano de fundo feminizado e racializado para os empreendimentos humanos, em ontologias outras-que-modernas, como as do mundo andino, privilegia-se pares complementares cuja posicionalidade muda em vez de ser fixa e permanente, além de requererem um terceiro espaço *of coming together and conjoining* (Tola, 2018: 29).

Talvez ainda mais decisivo, por todo o mundo povos indígenas insistem em nos dizer que esses seres estão em plena interação com a complexidade turbulenta dos processos geológicos, biológicos e químicos que a ação humana afeta e amplifica, mas não é capaz de controlar (Tola, 2018). Pachamama e *Allpamama* certamente não são como a figura de Gaia, cuja intrusão é indiferente aos humanos (cf. Stengers, 2015), mas excedem o que “nós” poderíamos entender tanto por “natureza” quanto à uma mãe benevolente, passiva e dócil. Ademais, como seres e sujeitos que são, não estão disponíveis para serem negociados, comprados, explorados e apropriados, como lembra Pacari – o que nos trás de volta ao território etnográfico Runa amazônico.

Aqui, um ponto central seria então observar que a importância dada aos corpos-terra e a impossibilidade de separar corpo da terra, eles mesmos matrizes de transformações, não parece estar fincada em uma aproximação das mulheres ao polo do que viemos chamando de natureza porque corpo, mulher, terra e também natureza, aqui, excedem seus sentidos modernos-ocidentais – sem, no entanto, excluí-los. (De La Cadena 2015, 2019). Como vim argumentando ao longo de todo este capítulo, terra-território é esse compósito de eventos, seres e agências que, muito concretamente, não existem *antes das* relações, mas *a partir delas*. Nos enunciados de minhas amigas, “terra” e “território”, *sacha* e *chakra*, emergem por meio de práticas de vida que podem, por exemplo, tornar pessoas parentes e/ou contíguas a terra, a cultivos, a seres extra-humanos, etc.; é dizer, o que define (provisoriamente) território parece depender do mundo que o pronuncia, das relações das quais emerge. É por isso que a selva, apesar de *ruku*/primária, é também antrópica; é por isso que a *chakra*, longe de ser apenas um modo de produção ou um domínio “pacificado-domesticado”, é feita apenas a partir de relações diplomáticas de cuidado e co-constituição com os cultivares, seus donos e tantas outras relações multiespecíficas que por ali se co-fazem de maneiras não inocentes.

Abrindo caminho para as discussões que trarei no próximo capítulo, tomemos o enunciado das mulheres de Sarayaku no dia 8 de março de 2021, por ocasião do dia internacional da mulher:

Hoy día 7 de marzo de 2021 mujeres de Sarayaku en honor al día internacional de la mujer conmemoramos la larga lucha que históricamente hemos llevado las mujeres desde todas las realidades en el mundo. Hoy, nos pronunciamos diciendo que ser mujer no solamente significa ser dadora y reproductoras de vida, no solo somos realizadoras de decenas de actividades del hogar, también somos guardianas de nuestros espacios territoriales y hemos sido claves en los procesos organizativos, políticos y educativos desde nuestras familias, la comunidad y la sociedad. Por lo tanto, creemos que es necesario luchar hombro a hombro junto a los hombres que cuestionan sus privilegios y que consideran, que es más que importante, NECESARIO una transformación para seguir avanzando como Pueblo. Por eso decimos: Todos los seres humanos merecemos respeto. Las mujeres queremos siempre respeto<sup>184</sup>.

Veja-se que, se em alguns momentos as mulheres enfatizam sua relação de contiguidade com a Terra e a potência que elas mesmas conferem aos seus próprios processos de criação de vida, em outros reafirmam que não são “apenas doadoras e reprodutoras de vida” – foram e continuarão sendo “guardiãs dos espaços territoriais e atrizes chaves nos processos organizativos”, engajando-se ativamente em processos que nada têm de pacíficos ou idílicos. Se aprendi corretamente, defender a vida e defender a terra-território-Allpamama, que se estende desde o nosso corpo até a Terra, são ações inerentes uma à outra (Haesbaert, 2020). Aparentemente, as pessoas fazem das plantas que propagam o que fazem de si mesmas (Strathern, 2021: 19); assim, se minhas amigas são guardiãs da selva, *são também a floresta que se defende*. Muito mais do que uma paisagem ou um cenário para as relações sociais, e sem serem reificadas como “natureza”, as florestas emergem como um campo de produção da vida que deve ser constantemente cultivado, feito a crescer, vingar, madurar, fortalecer. Neste processo, a um só tempo denunciam a operação que desqualifica e submete as mulheres ao campo do que “nós” entendemos por natureza, e aquela que submete a vida na terra e a própria Terra ao mantê-la disponível à manipulação (e excepcionalidade) humana (ou de alguns humanos) (Maizza e Vieira, 2018: 11).

*Allpamanda*, que está no título da segunda parte deste capítulo, poderia então ser traduzido como “*da Terra*”, “vir da Terra”. Aproximando-nos ao mundo das roças e das lutas de minhas amigas, espero ter criado uma possibilidade, ainda que breve e certamente parcial, de ampliarmos nossas imaginações sobre o que chamamos de “floresta amazônica” e outras imagens emergentes, como Mãe-Terra. Nas pontas dos dedos, nos ventres, no riso, no grito, numa boa e bonita interpretação, no convite para uma conversação cósmica ou na *organización*, poderíamos cultivar uma outra sensibilidade onto-ecológica capaz de acolher, fazer crescer, renovar e fortalecer as muitas formas de vida.

---

<sup>184</sup> Divulgado na página do *facebook* “Sarayaku Defensores de la Selva”, 8 de março de 2021.

## CAPÍTULO 4 – CHICHA: FERMENTANDO CONVERSAS, TRANSFORMANDO EXISTÊNCIAS

# EL PARAÍSO SI EXISTE...



Imagem 27: Meme compartilhado na página “Memes Sarayaku” no Facebook (novembro, 2019).

### Em defesa da chicha

Março de 2021 cumpria um ano do início oficial da pandemia da Covid-19 em São Paulo e também no Equador. Às voltas com as redes sociais de uma maneira talvez inédita, fui aprofundando a coleção de *posts*, *memes* e comentários de meus amigos como uma das formas de acompanhar minimamente o que se passava por lá. Nesse período específico, enquanto o Equador permanecia em estado de exceção em função da pandemia, meus interlocutores estavam profundamente engajados em dois processos paralelos, mas conectados: as eleições ao poder executivo, à Assembleia Nacional e ao Parlamento Andino<sup>185</sup>; e às eleições para a nova

---

<sup>185</sup> Fevereiro de 2021 havia sido o primeiro turno e o segundo aconteceu em abril do mesmo ano. Foi neste momento em que Mirian foi eleita Parlamentar Andina.

presidência da CONAIE, que iria ocorrer no seu VII Congresso, em junho de 2021, no povo Salasaca, na província andina de Tungurahua. Transversal a esses dois processos foi o “tema do gênero”. Especialmente para a presidência da CONAIE, enquanto Leonidas Iza, dirigente do *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi* (MICC) – que também havia participado da mesa de diálogo no *paro* nacional de 2019 – ganhava proeminência e apoio de grande parte do movimento, discutia-se a necessidade/possibilidade de que *uma mulher* assumisse pela primeira vez a liderança da maior e mais importante organização indígena do país. A maioria de meus interlocutores, assim como Tayjasaruta, anunciaria seu apoio à Maria Andrade, mulher kichwa de Saraguro (Andes) que figurava como a principal alternativa aos candidatos homens. Para além dos meandros políticos que guiavam tal eleição (e que certamente demandariam um capítulo à parte), o “problema do gênero” aparecia como algo tão polêmico quanto relativamente inédito, no sentido da repercussão que gerou<sup>186</sup>. Havia mesmo a necessidade de que *uma mulher* assumisse? O “tema de gênero” era mesmo importante ou era uma questão lateral na luta com/contra/além do Estado que essa organização puxa há décadas? Para além da possibilidade de Maria Andrade, também se falava sobre apoiar Iza com Zenaida, mulher kichwa de Pacayaku, cunhada de Mirian e esposa de Daniel, como vice-presidenta – uma forma, na perspectiva de algumas pessoas, de se conjugar as preocupações que vinham sendo manifestas, enquanto para outras não implicava uma mudança substantiva pois as mulheres estiveram historicamente ocupando apenas as vice-presidências ou *dirigencias* tidas como “específicas”, como as de mulheres e família<sup>187</sup>.

Nas redes sociais, em cada *post* sobre o tema seguiam-se centenas de comentários a respeito da necessidade ou não de se privilegiar uma mulher e o que tudo isso implicava. As conversas e debates entre muitas e diferentes pessoas de várias faixas etárias, fossem dos Andes, da Amazônia ou de fora do Equador, pareciam ser mesmo infinitas – e provavelmente o eram. Mas o profundo gosto pela ocupação das redes sociais<sup>188</sup> também resvalava na questão de que

---

<sup>186</sup> O nome de Andrade surgiu a partir de uma resolução proferida em uma assembleia realizada em Zamora Chinchipe em 2017, na Amazônia-Sul do Equador, onde foi sugerido que a próxima pessoa a liderar a CONAIE, em substituição a Jaime Vargas (Achuar), seria uma mulher. Antes dela, Monica Chuji havia sido a única a concorrer à presidência da organização em seus 35 anos de existência (cf. Pasmíño, 2021).

<sup>187</sup> Sobre esta eleição específica, conferir o dossiê organizado pela revista Wambra com artigos de indígenas mulheres equatorianas que retomo no epílogo. Disponível em: <https://wambra.ec/mujeres-indigenas-proceso-una-voz-propia/>.

<sup>188</sup> Poderíamos pensar essa ocupação das redes, telas e, mais amplamente, da comunicação e do audiovisual à luz da “demarcação das terras, demarcação das telas” que povos e personalidades indígenas no Brasil vêm levando adiante (i.e.: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/sonia-guajajara-demarcando-terras-demarcando-telas>). Na Amazônia equatoriana, algo análogo vem sendo feito por diferentes pessoas e grupos indígenas, tanto no interior da CONFENIAE quanto com coletivos de comunicação e de cinema comunitário – especialmente, o cinema ficcional e documental.

*ali* o debate era limitado: deveria mesmo ser feito “de frente”, com tempo e, no caso dos amazônicos, regado à muita chicha. Tendo nos meus interlocutores meu “ponto de controle” do que acontecia, gostaria de trazer para o primeiro plano o fato de que, em muitas ocasiões, era a chicha que aparecia como diplomata da controvérsia inconclusa, apesar da decisão pela eleição de Iza e Zenaida em junho de 2021<sup>189</sup>: *vendrás a tomar chicha de Amazonía; con chicha se resuelve, no por acá; tomando chicha se arregla; vamos tomar chicha e conversar; tomarás chicha y hablarás de frente.*

Essa não era a primeira vez que eu via a chicha aparecer como mediadora de uma controvérsia nas redes sociais, de forma análoga a como o era (e é) *fora* das redes sociais. Me recordo de um outro acontecimento emblemático que envolveu a chicha, mas desta vez como protagonista de um evento permeado de racismo – e de luta antirracista. Havia circulado um *print* de uma conversa de *whatsapp* onde uma funcionária do município de Puyo se referia à *aswa* como algo insalubre, acusando essa bebida/alimento de ser vetor de propagação de doenças entre povos indígenas. A reação nas redes – e certamente fora dela – foi vigorosa: na mesma medida em que inúmeros interlocutores e conhecidos visibilizaram como um tal comentário era mais uma expressão da vitalidade do poder colonial e racista no Equador, também faziam ver a centralidade da chicha para seus mundos e formas de existências. Em *defesa* da chicha, meus amigos se posicionaram “publicamente” (isto é, no espaço das redes sociais, se considerarmos *meu* ponto de vista pandêmico) para conter o racismo e escancarar o profundo desconhecimento proposital a respeito de uma das substâncias mais importantes não apenas para os Runa, mas também para muitos outros povos indígenas.

Mais recentemente, outros *posts* que giraram ao redor da chicha também foram tema de muita conversa e comentários – no caso, mais jocosos que de enfrentamento. Me recordo especialmente de seguir Franco Viteri, quem sempre se propõe a pensar – e propõe ao povo e às organizações que também pensem – sobre o “tema do gênero”. Em novembro de 2022, Franco divulgou uma foto onde ele mesmo brindava chicha a outros companheiros, numa canoa no rio Bobonaza, em função de uma *minga*. A questão explícita por Franco era, novamente, a de suscitar uma conversa sobre “o tema do gênero” e a possibilidade de se transformar entendimentos a respeito dessa substância: quem deve/pode brindar chicha? Deveríamos propor/fazer diferente do que fizemos? A exclusividade feminina na feitura e no compartilhamento da cerveja é machismo ou é “cultura”? Inversamente, como veremos na segunda parte deste capítulo, Mirian e outras amigas também se questionavam sobre muitas situações precipitadas pela chicha e outros

---

<sup>189</sup> No Congresso, Iza ganhou com 821 votos e foi seguido por Maria Andrade, que obteve 287.

campos de criatividade feminina: como ser presidenta e ter/fazer roça e chicha, por exemplo? Como vimos na introdução, esse “*doble rol*”, dizia Mirian a mim *fora* das redes sociais, nada tem idílico; ao contrário, pode gerar conflitos que recaem com mais força sobre as mulheres. “Problemas de gênero” e “machismo”, temas recursivos sem conclusão unívoca entre meus interlocutores certamente aparecem de variadas maneiras, mas agora gostaria de me aproximar deles junto dessa poderosa substância, a *aswa* de mandioca.

De fato, em muitas e diversas ocasiões, dentro e evidentemente *fora* das redes sociais, a chicha *estava ali* – suscitando, possibilitando, ensejando conversas e muitas outras “coisas”. Como em outras partes da Amazônia e alhures, incluindo os Andes, em toda a região de Pastaza essa variedade de cerveja – seja como alimento, seja como bebida – é absolutamente fundamental em muitos e distintos sentidos; por isso escolhi abrir esse capítulo com uma imagem onde “o paraíso” é mesmo aquele repleto de recipientes cheios de *aswa*<sup>190</sup>. Entre os Sarayaku Runa, tão importante quanto uma boa chicha são as *tinajas*, onde a mandioca é fermentada, e as *mucawas*, cujas de cerâmica finamente decoradas onde se *brinda* (oferece) *aswa* – pois tomar chicha tampouco “*se hace así nomás*”. Motivadora da reunião, do encontro, da conversa, da risada, da alegria, da vida boa e propriamente Runa, trata-se mesmo de uma substância onipresente: seja no cotidiano do grupo familiar; numa *minga* de uma casa, de um setor ou *general* (geralmente, aos sábados); aos domingos, dia por excelência de se visitar amigos e familiares e tomar chicha; numa festa, como a Uyanza; numa reunião na *Casa del Mediodía* com convidados estrangeiros; numa viagem pelo rio, nas marchas e protestos nas cidades, em *maitu* ou galões; na sede do Pachakutik em Quito; nas reuniões e congressos das federações e confederações, etc. Mas, como diplomata, ela também pode ensejar situações tensas e perigosas. Não foram poucas as vezes em que experienciei delicados encontros entre os Runa e, por exemplo, um político mestiço ou um “*gringo*” ambientalista – aliados em potencial do povo – mediados pela chicha. O tom da conversa podia variar entre a descontração e a tensão, mas efetivamente era *com a chicha* que ela se efetivava; a chicha, como me explicaram, é uma bebida que *faz falar* e, portanto, pode certamente fazer e (des)fazer relações, coletivos<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> Como, aliás, entre os tupi-guarani – para quem a terra sem mal deveria ser, pelo menos, lugar de bebedeira desmedida, ausência de coerção e servidão (Viveiros de Castro, 2002b; Sztutman, 2012b).

<sup>191</sup> No relato de Pierre ([1889]1999) encontramos várias passagens aludindo a esse poder da chicha em criar relações. Em uma passagem (p.195), Padre Pérez – com quem Pierre entabulava uma discussão sobre aceitar ou não a chicha de que tanto desgostava – lhe diz: “*Ahora bien, el mejor medio para ganar a los indios en la montaña es hacerse a ellos, como de su comedia, beber su chicha. La chicha es su bebida natural, aceptarla es hacerse amigo, rehusarla em declararse extraño a ellos*”.



Com efeito, é difícil colocar em palavras o quão importante ela é e as diversas formas pelas quais ela é feita a ver como a substância talvez mais decisiva para os Runa *enquanto Runas*. “*Saber tomar chicha*”, como se formula no espanhol indígena<sup>192</sup>, é parte importantíssima da feitura de si enquanto povo ou coletividade; no limite, deixar de tomar *aswa* é “tornar-se branco”, ainda que provisoriamente<sup>193</sup>. Particularmente marcante foi o comentário emocionado de Medardo, durante uma festa de *minga* na casa de Mirian em 2019, enquanto segurava uma linda *mucawa* cheia de *aswa* e me contava sobre a luta anti-petroleira do povo: “isso [apontando com os lábios para a *mucawa* com *chicha*] é nossa vida. Os *curas* queriam que deixássemos de tomar porque diziam ser pecado. Mas não deixamos”. Recordo-me também de uma outra ocasião, desta vez durante a *Uyanza*, quando um interlocutor me disse que “enquanto os *kichwas* puderem falar o *kichwa*, enquanto forem capazes de cultivar a terra e caçar no bosque e enquanto possam fazer *chicha* e bebê-la, não se extinguirão” (cf. também Hudelson, 1987). Pensando com os Napo Runa, mas estendendo sua reflexão a outros povos amazônicos, Uzendoski (2010: 208) chegou a afirmar que “viver sem *chicha* seria como levar uma existência miserável”. No documentário *Soy defensor de la Selva*, que mencionei no capítulo 2, há uma passagem em que um homem, numa canoa na beira do rio, está tomando *chicha* numa cuia. Rindo alegremente, a legenda para o que ele diz em *runa shimi* é a seguinte: “*this is what unified and organized community life is about!*”. Os exemplos seriam mesmo incontáveis, mas por hora gostaria apenas de enfatizar a centralidade desta substância para os mundos Runa: sem *chicha* não se faz bons, importantes e grandes conversatórios, não se cultivam relações, não se fazem pessoas fortes e propriamente Runa, não se vive uma boa vida. Uma casa não pode ficar sem *chicha*; uma *chakra* não pode ficar sem mandioca para depois ser transformada em *chicha*; uma *presidenta* não pode ficar sem *chicha*, como Mirian mencionou tantas vezes.

É assim que, na grande maioria dos casos, qualquer pessoa que queira aprender um pouco da vida desse povo amazônico deve “saber” ou, antes, *aprender* a tomar *chicha* (“*sabes tomar chicha?*” é uma pergunta que se ouve com frequência quando se visita a casa de alguém, caso você não seja Runa). Diferente daquilo que vemos nas crônicas de viajantes ou de missionários, onde encontramos o registro de seu profundo desgosto pela bebida e pela bebedeira<sup>194</sup>, como tantas outras antropólogas busquei abraçar a virtual impossibilidade não

<sup>192</sup> Cf. Gow, (1991: 43); Belaunde (2008: 50).

<sup>193</sup> De outro lado, ir ao bosque sem roupa ou botas e matar uma pessoa, por exemplo, seria tornar-se *auca* (Hudelson, 1987: 9).

<sup>194</sup> Para os Canelos Runa, cf. Pierre (1999: 68). Mas, evidentemente, esta não é uma constatação restrita a esse contexto. Ver, por exemplo, Viveiros de Castro (2002) e Sztutman (2012b), que sublinham, além das reticências dos missionários, a relação entre o gosto pela bebedeira e as tecnologias da “inconstância selvagem”.

simplesmente de degustá-la, mas efetivamente de ingeri-la em quantidades significativas, fosse ao som dos tambores ou das cumbias que embalam as festas e chichadas em território Runa, fosse em eventos mais cotidianos, como numa ida à roça ou numa longa viagem pelo rio Bobonaza – ocasiões em que minhas interlocutoras/es enfatizavam a força, energia e vitalidade que a chicha dá, por isso que para *aguantar* também era preciso *saber tomar*. Provar a embriaguez de uma cerveja de mandioca, muito diferente de qualquer outra bebida alcóolica que eu até então estava acostumada; perceber a pouco familiar capacidade de meu corpo em passar horas e horas a fio apenas com chicha no estômago, pois chicha (doce) é também alimento; observar a curiosa transformação que acontecia quando, ao invés de água (os Runa não tomam água), nos refrescávamos e matávamos a sede avassaladora com *aswa*; notar a transformação de meu próprio paladar e desejo – quantas vezes não ansiei ter chicha enquanto escrevia durante a pandemia – foi certamente um importante aspecto de meu próprio processo de aprendizado<sup>195</sup>.

Esse aprendizado corporal, ensejado tanto pela ingestão diária como também pelos esforços que subsequentemente tentei desprender para ajudar na feitura de chicha, tornou-se ainda mais premente quando percebi, a posteriori, como essa substância efetivou uma nova relação da qual eu passei a fazer parte. Em 2017 fui convidada para ser madrinha de uma criança, filha de Noroi, meia-irmã de Mirian, e seu esposo Eloy, o que simultaneamente transformaria minha relação com esse casal – nos tornaríamos mutuamente *cumpadres* e *cumadres*, como se diz em kichwa, unidos por relações de *compadrazgo/compadrio*. Já em 2019, no dia finalmente marcado para o batizado, minha futura comadre chegou cedo à casa de Mirian; entre muitas idas e vindas (as casas são próximas), Noroi terminou de preparar chicha e matou uma galinha para preparar um rico ensopado. À tarde, nos arrumamos para ir à igreja na praça central. Depois de esperarmos pelo menos uma hora, a freira chegou e nos abriu a pequena porta. Reativa ao evento prestes a acontecer, enfatizou que *aquilo não era um batizado*: o único autorizado a fazê-lo era o padre, que viria visitar a comunidade dentro de alguns meses. Evidentemente eu fiquei muito preocupada e constrangida com esse enunciado, pois sabia do investimento que havíamos dedicado a este momento. Enquanto meus futuros compadre/comadre permaneceram inabaláveis (o anúncio de que aquilo não era um batizado parecia não ter alterado seu entendimento sobre o evento), para minha surpresa o tom de voz da freira ficou abruptamente mais ameno e agradável.

---

<sup>195</sup> Se, em meu mundo, a embriaguez causada pelo álcool é fundamentalmente um evento para *se esquecer* o que quer que seja (“a embriaguez não envolve uma experiência de conhecimento e não tem qualquer papel de fundação da socialidade, a não ser pelo fato de fazer mover o mercado”, dirá Sztutman, 2008: 244), para os Runa, ao contrário, tomar chicha é um potente ato de *lembrar*, conhecer, reativar – ou “não esquecer”, como dirá Viveiros de Castro para os Tupinambás antigos (2002: 248-249).

Conforme segurei minha *ahijada* nos braços e a freira banhou sua cabeça com água benta, ela nos explicou que aquilo era a consagração de uma relação de cuidado e zelo: eu deveria estar sempre *pendiente* da menina, com amor e atenção.

Voltamos à casa de Mirian para terminar o preparo do almoço. Era um dia especial, então trouxemos a mesa da cozinha para fora. Um forte vento começou a anunciar uma tempestade; nossos esforços em assentar a toalha e os utensílios na mesa iam por água abaixo. Alguns homens que já estavam na casa me pediram para enrolar cigarros com meu tabaco. Despretensiosamente, ao redor da casa sopraram a fumaça – “*shuuuuuuuuuu!!!*”. O vento então amainou e pudemos finalmente terminar os preparativos. As freiras chegaram para se juntarem ao evento, mas, antes de comermos, Mirian me explicou: “*você tem que tomar a chicha da sua comadre*”. Nunca antes ela havia dito algo semelhante, deixando-me bastante à vontade para provar ou negar o que quer que me fosse oferecido em inúmeras ocasiões. Apenas meses depois eu compreenderia o porquê de sua afirmação, já que eu certamente *pretendia* tomar a chicha de Noroi. O fato foi que, ao longo do almoço, Noroi e seu esposo, meu compadre, me brindaram chicha incontáveis vezes olhando-me nos olhos e dizendo: “*cumadre*”; “*tomarás cumadre*”, “*chichita cumadre*”. A ênfase no termo *cumadre*, junto do compartilhamento de sua chicha, era o que criava/afirmava nossa nova relação e o evento em questão: *aquilo era* um batizado.

Dito de outro modo, a partir dos cotidianos momentos que compartilhava com Mirian e na casa de Mirian, das questões de cuidado que ela e outras mulheres compartilhavam comigo, das muitas e muitas *mucawas* de *chicha* tomadas em Sarayaku ou fora, dos muitos eventos, conversas ou enunciados que giravam ao redor da chicha mas também daqueles em que a chicha não era o foco e nem mesmo era mencionada – ela *simplesmente estava lá* – essa substância foi se tornando central para entender, ainda que sempre parcialmente, o que quer que fosse dos mundos Runa. Evidentemente, a percepção da centralidade da chicha, *aswa*, masato, cauim, caxiri, etc. – alguns de seus mil nomes – para as sociocosmologias ameríndias não é novidade (i.e.: Viveiros de Castro, 1986, 2002; Lima, 1996, 2005; Sztutman, 2005, 2007, 2008, 2012; Pinto, 2009). Nessas outras paisagens ameríndias (especialmente Tupi, mas não exclusivamente), destacou-se como, enquanto “substância que produz alguma alteração – a um só tempo na consciência e no corpo, pois esses domínios se constituem de modo imbricado no pensamento ameríndio – as bebidas fermentadas estão fortemente inseridas nos processos reflexivos de produção da sociabilidade e da socialidade e, de modo mais amplo, do próprio lugar da humanidade” (Sztutman, 2008: 232). De maneira resumida, autores como Lima e Sztutman perseguiram reflexões ameríndias sobre a natureza dessa substância, cujo eixo central,

poderíamos dizer, é a percepção de uma certa intencionalidade (Lima, 2005) ou agência (Sztutman, 2008; 2012) distribuída pelo cosmos e compartilhada, então, não apenas por seres humanos, mas também por extra-humanos, animais, plantas, substâncias e objetos. Na grande maioria dos casos, Sztutman (2008) afirma que a cerveja é apresentada como uma substância fortemente personificada, ou seja, algo dotado de uma subjetividade que produz efeitos, possui agência, transformando aquele que o ingere, agindo sobre ele, responsabilizando-se por sua ação<sup>196</sup>. Entre o desejo e o temor, a embriaguez proporcionada por bebidas fermentadas não deixa nunca de ser uma oportunidade para conhecer e aprender, na medida precisa em que traça diferentes linhas entre o ritmo dos afetos cotidianos (Lima, 2005) e uma certa alteridade ritual que amplia as possibilidades de comunicação humana e extra-humanas. Especificamente na bacia do rio Bobonaza, há pelo menos três séculos cronistas também registraram detalhadamente sua centralidade, seus modos de produção e consumo (i.e.: Pierre, 1999; Karsten, 2000). Mais recentemente, etnografias realizadas junto dos Canelos Runa e, de forma mais ampla, dos Runa Amazônicos, também atestaram sua importância – em íntima relação, aliás, com as cerâmicas (Whitten, 1985; Whitten e Whitten, 2008; Mezzenzana, 2015; Guzmán, 1997; Uzendoski, 2010; Kohn, 2002).

Note-se, contudo, que dedicar especial atenção à *aswa* não significará tomá-la como uma espécie de diplomata-fazedora universal de relações, estabelecendo hierarquias entre produtos ou substâncias mais ou menos prestigiosas, mais ou menos eficazes, como a cerveja *em detrimento*, por exemplo, da carne. Conforme argumentou Belaunde (2008), isso seria desconhecer pontos de vista de outro gênero, bem como desconhecer o fato de que ambos se complementam mutuamente<sup>197</sup>. Especialmente no caso das bebidas fermentadas, demonstrou-se sua profunda imbricação com a carne de caça e seus processos de produção, bem como com a pesca com timbó (na Amazônia equatoriana, *barbasco*) (Lima, 2005)<sup>198</sup>. Entre os Runa, também Uzendoski (2010: 210) já havia argumentado como a carne de caça e a chicha levam consigo mais prestígio (bem como força vital, vinculada a circulação do “sopro” [*aliento*, no original])

---

<sup>196</sup> Seguindo a formulação de Sztutman (2008: 233), em muitos grupos de língua tupi o cauim se vê fortemente relacionado à tópica da transubstanciação da bebida em carne e da produção de pessoas – por exemplo, no caso dos Tupi antigos, como análogo ao cativo de guerra a ser devorado; entre os Araweté do sudeste do Pará, ao sêmen ou como filho (Viveiros de Castro, 1986); e entre os Yudjá, como gente (*dubia*) (Lima, 2005).

<sup>197</sup> Como vimos anteriormente, e conforme prossegue o argumento de Belaunde (2008), uma atenção às relações de convivialidade e às imagens de complementaridade de gênero tiveram um importante papel para fazer-nos escapar de formulações (e todas as suas consequências políticas) do tipo “*catch 22*” (Overing, 1986), onde as mulheres “saíam perdendo” em todas as situações. Voltarei nesse ponto na segunda parte desse capítulo.

<sup>198</sup> Foi na mesma crônica de Pierre (1999: 279), na qual ele ressalta sua profunda aversão à chicha, onde encontrei uma indicação de correlação entre a pesca com *barbasco* e a feitura de chicha entre os Runa que eu mesma não havia visualizado, a não ser quando informada pelo trabalho de Lima (2005).

que outros artigos e são favorecidos em rituais de transformação. Em sua formulação, também levam mais “amor” (*llakinawa*) que outros alimentos e são substâncias ideais para personificar relações – tanto a chicha como a carne são, em sua formulação, antropomórficas e entendidas como parte de uma condição humana.

Se no próximo capítulo me centrarei com mais profundidade na maior e mais importante festa, regada à muita *aswa* (o que me recordará as grandes cauinagens Tupi, conforme descrito por Viveiros de Castro, 2002b; Sztutman, 2005, 2008, 2012; Lima, 2005), aqui busco permanecer com outros eventos em que essa substância se faz presente ou que ela própria cria, movimentos que engendra, conversas e ações que precipita, como aquelas envolvidas no *fazer e oferecer* chicha. Nesta primeira parte, trata-se de pensar não apenas sobre a natureza dessa substância e a embriaguez por ela produzida, mas também de ficar com outras instâncias de “fermentação cosmopolítica” que podem passar ao largo da embriaguez. Se assumíssemos de antemão o poder da chicha em fazer (e desfazer) relações, coletivos, conversas – ou, também, (cosmo)política – poderíamos então imaginar formas “femininas e/ou de mulheres” de habitar/fazer política, tão diversas, belas, alegres, nutrizes e perigosas quanto a própria cerveja em seus devidos recipientes, as cerâmicas.

Na segunda parte deste capítulo a chicha se desloca ao fundo, mas permanece como fio condutor. Ali nos aproximamos de histórias e reflexões de mulheres Runa, especialmente de algumas amigas de Sarayaku, que parecem conectar campos de criatividade feminina com “questões de gênero”, por assim dizer. Meu intuito é o percorrer esse fio invisível que conecta, neste caso, uma substância tão poderosa e valorizada como a chicha com debates contemporâneos sobre as formas femininas da política: se bem seus campos de criatividade não deixam nunca de serem positivamente afirmados, eles também precipitam discussões sobre uma série de práticas que, enquanto mulheres, buscam transformar. Para tanto, ensaio aproximações e afastamentos entre estas histórias e uma outra literatura feminista; enquanto no capítulo anterior foquei-me nas considerações sobre seus corpos-territórios, aqui me volto aos feminismos acadêmicos, interseccionais, negros e comunitários.

### **Fazendo chicha: fermentações (cosmo)femininas**

Em algumas das vezes em que estive em Sarayaku, e quando foi decidido que era preciso fazer cerveja de mandioca, eu acompanhei Mirian à sua *chakra*, rio abaixo ou “*loma arriba*”. Ela, por sua vez, estava sempre acompanhada de pelo menos mais uma mulher (a maioria das vezes, suas cunhadas, primas e/ou irmãs) e, às vezes, de algum homem – seu esposo, cunhado ou

tio. Cada mulher enchia um cesto (*ashanga* ou *canasta*) de mandioca e voltava para casa carregando-o sobre a cabeça pela alça (*karawaska*), com o volume nas costas. Ao chegar em casa, a *ashanga* deve ser rapidamente esvaziada<sup>199</sup>: depois de descascar com facão e limpar a mandioca com água, cada uma é cortada em dois ou três pedaços e depositada numa grande panela de alumínio, que será coberta com tampa ou saco plástico para ser cozida no fogo. Nas comunidades Runa, o fogo é composto por três grandes toras dispostas em forma triangular, cujas extremidades se tornam também um lugar para sentar. Um ou mais fogo<sup>200</sup> estão sempre presentes na cozinha de uma família; como notou Mezzenzana (2015), a falta dele ou a presença de toras pequeninas, já muito utilizadas, são sinais da preguiça do dono da casa e motivo de repreensão por parte das mulheres.

Sobre as três toras que se aproximam é posicionada a grande panela. Depois de cozidas, as mandiocas vão sendo depositadas num *batan*, um recipiente preferencialmente de madeira (de *chonta*), mas às vezes de plástico, onde começa a ser amassada com um pilão (*takanamuku*). Sentadas em um banquinho ao lado do *batan*, junto do incessante e árduo movimento de macerar a mandioca quente começa-se a levar um punhado à boca, mastigando-o lentamente. Com a masca e a saliva, sem adição de água, os pedacinhos de mandioca vão se desfazendo e, então, a mistura é devolvida ao *batan*. Por meio dos sucessivos atos de macerar e mascar, o conteúdo vai adquirindo a forma de um purê, e novas mandiocas cozidas vão sendo adicionadas até que a panela de alumínio seja esvaziada. O processo de amassar, mastigar (*mukuna*) e cuspir geralmente dura várias horas. Quando o conteúdo do *batan* começa a ficar mais homogêneo, com a ajuda das mãos buscamos os pedaços que sobraram sem serem devidamente mascarados e vamos retirando as fibras que ali ficaram. Quando a massa macerada e mastigada (*pikak*) fica doce e mais uniforme, está pronta para ser armazenada no interior da *tinaja*, uma cavidade negra, mantida com um melado queimado, onde a mandioca irá “amadurecer” (*pukushka*), fermentar (Mezzenzana, 2015).

Na casa de Mirian, pelo menos três grandes *tinajas* sempre ficavam na cozinha – e, depois, na casa da chicha (*aswa wasi*), construída especialmente para a Uyanza. Como mencionei anteriormente, *tinaja* é o nome dado ao grande recipiente de cerâmica antropomórfico, pintado em vermelho e branco, que fica cuidadosamente apoiado (ou, quando fermentando, como que “plantado”) no solo de terra e dura vários anos – ou seja, não é intencionalmente rompido como

---

<sup>199</sup> Caso contrário, pode-se pegar *paju*. Da mesma forma, a mandioca a ser carregada deve ser colocada no interior da cesta em uma posição vertical, e não de lado ou com as raízes viradas para baixo (cf. Mezzenzana, 2015: 109; Uzendoski, 2010: 195).

<sup>200</sup> Em *runa shimi*, para fogo diz-se *nina*, ou também *kullu* (tronco).

o são as *muçawas* e *purus* durante as festas, por exemplo. Ao contrário do que acontece em outros povos (cf. Pinto, 2009), as *tinajas* não ficam exatamente à mostra ou no centro da casa onde as pessoas se reúnem, indicando livre acesso. Embora tampouco fiquem escondidas – vetadas ao olhar ou manuseio – a boa distância adverte: ninguém além de sua dona, por vezes chamada de *aswa mama*, deve manejar a *tinaja* e seu conteúdo.



Imagem 28: Mirian cuidando de sua tinaja com cerveja de mandioca (Sarayaku, novembro 2019).

A chicha é uma bebida múltipla, como sabemos: há infinitas variedades e variações. Conforme aprendi, poderíamos dizer que a distinção mais saliente depende do evento que se espera acudir, de forma que seu preparo pode começar um dia antes ou pelo menos cinco dias antes. No primeiro caso, o resultado será a chicha doce ou refrescante, não alcóolica ou com baixo teor alcóolico, destinada mais ao consumo cotidiano da família – após uma refeição, quando alguém passa para visitar rapidamente, quando parentes ou familiares vêm desfrutar de uma tarde tranquila ou, no caso de uma pessoa líder ou *dirigenta*, como era Mirian, quando alguém passa para conversar sobre as inúmeras questões que uma tal posição envolve. Nestes eventos não se consome em excesso, apenas o necessário para aplacar a sede e/ou a fome.

No segundo caso, o resultado é a *aswa* forte, alcóolica, geralmente feita para ser consumida em grandes quantidades (efetivamente em excesso, causando a desejada embriaguez) durante ocasiões especiais ou datas comemorativas em que um número maior de pessoas se reúnem – como nas festas de mingas de um *ayllu*, de um setor ou de todo o povo (um trabalho coletivo que envolveu, por exemplo, a derrubada de mata, a construção de parte de uma casa, limpeza de caminhos, etc.); na Uyanza; num grande evento de *organización*, como o congresso *Pakkiru*; num aniversário ou batizado, casamento ou aos domingos, dia por excelência de visitar outras casas e embriagar-se de chicha. Conforme observaram Pinto (2009), Lima (2005) e Sztutman (2008: 224-225) em diferentes contextos, aqui também poderíamos dizer que quanto mais a notícia de que “ali tem chicha boa e forte” se espalhar – ou seja, quanto maior o tempo de fermentação – mais pessoas se reunirão em uma determinada casa; quanto menor, mais restrito será o seu consumo.

Quando as mulheres preparam cerveja de mandioca para uma festa, colocam a massa em uma estrutura feita de folhas de bananeira no interior da *tinaja*. As folhas são cortadas ao meio para permitir o gotejamento de uma espécie de suco que sairá no espaço abaixo. O recipiente é então cuidadosamente selado com algumas folhas defumadas e deixado em repouso por cerca de 4 a 5 dias, mas podendo ser mais. Na noite anterior à bebedeira, a mulher coloca água fresca dentro da *tinaja*, até que ela esteja cheia. Em seguida, ela a cobre suavemente com as folhas. Ela pode adicionar mais água sucessivamente. No dia seguinte a cerveja de mandioca estará amadurecida (*pukushka*), fermentada, e exalando um bom cheiro. Na hora de servir, a *aswa mama* (também chamada de *amu*, dona da cerveja), faz um pequeno furo nas folhas da bananeira para coletar o suco na seção abaixo. Este líquido de cheiro forte é chamado *uku yaku* (“dentro/no interior da água”) e será misturado com um pouco do purê no momento de servir. O resultado é uma bebida entre o doce e o azedo muitíssimo saborosa que, *mucawa* após *mucawa*, embriaga



homens e mulheres em poucas horas. A demora para que o processo de fermentação ocorra é algo muito valorizado, pois sabe-se que o resultado será uma chicha forte como a *uku yaku* – uma substância de intenso desejo, sobretudo de homens/masculino (Mezzenzana, 2015; Guzmán, 1997; Uzendoski, 2010).

O processo de feitura da chicha de mandioca até ser colocada na *tinaja* é geralmente o mesmo, mas pode contar com a adição de outros ingredientes. No caso da *uku yaku*, por exemplo, quando a fizemos por ocasião da Uyanza adicionamos também uma espécie de batata-doce, *camote* ou *kumal*: ralada crua, era mascada e devolvida ao *batan* com o restante da mandioca. No entanto, se a mandioca mascada é apenas depositada no recipiente, a batata-doce deve ser “bem cuspidada”, com mais força e por todo o conteúdo do *batan* – ela ajuda na obtenção de uma bebida forte. Em outras ocasiões também pode-se adicionar amendoim (*inchik*), quando a *aswa* já está pronta para o consumo. A chicha mais comum, que nunca falta e com a qual busco pensar aqui é certamente a de mandioca, mas há também de *chunda* (*chonta*, os frutos da pupunheira), em meados de abril, chicha de banana (*palanda*), dentre outras.

A decisão de se fazer a chicha pode partir do casal dono da casa ou envolver homens e mulheres unidos por outros tipos de relações, como aquelas entre um jovem *kuraka* não casado e sua mãe ou outra mulher que possa/decida lhe ajudar. Da mesma forma, mulheres viúvas ou sem seus maridos também decidem fazê-la conforme o ritmo da vida e dos eventos – o consumo cotidiano, uma festa de minga, etc. Mas veja-se que, assim como o plantio de mandioca, especialmente os atos de cozinhar, macerar e mastigar são descritos como fundamentalmente femininos, criados por mulheres (ou pessoas *warmipangui*, como me explicou Enoc<sup>201</sup>): é com sua saliva que ela inicia um processo de adoçamento que origina uma tal substância (Guzmán, 1997: 77). Como me explicou Dionísio certa vez que visitou nossa casa enquanto fazíamos chicha, os Runa consideram que homens e mulheres têm diferentes salivas: se fossem os

---

<sup>201</sup> Sobre essa questão, Guzmán (1997) afirmou que “o mesmo acontece com os homens maduros que, por ficarem viúvos, plantam mandioca e fazem chicha. Embora se diga que vivem *como* mulheres, não há dúvidas quanto à sua identidade masculina. Não é o caso dos jovens que, podendo casar, não o fazem, que se dedicam exclusivamente ao cultivo da mandioca e à cerâmica, e que dormem com homens. Na área do Bobonaza, ocorreram três ou quatro desses casos. Ao se referir a eles, as pessoas diziam que esses homens eram *como* as mulheres e dois deles tinham inclusive nomes femininos” (p.61). Mezzenzana (2015: 120), por sua vez, afirmou que “existem casos de pessoas que realizam atividades do sexo oposto. Em meu trabalho de campo, esse foi o caso de dois homens solteiros que haviam começado a fazer cerâmica. Embora não fossem estigmatizadas, essas pessoas [...] frequentemente se tornavam objeto de especulações e fofocas. Esses homens eram chamados de *huarmi illaj* (sem mulher / esposa), que muitas vezes era traduzido em espanhol como *maricón* (homossexual)”. Como mencionei na introdução, entre os Runa do Bobonaza ver a tese de doutorado de Enoc Santi (2022), e para questões semelhantes entre os Napo Runa, ver Uzendoski (2010: 79-80). Entre outros povos, formas de participação ou não de homens na feitura da chicha e, inversamente, mulheres na caça, podem ser encontradas, por exemplo, em Lima (2005: 320); ou, de forma mais ampla, no ensaio “*O arco e o cesto*”, de Clastres (2012).

primeiros a mascá-la, por sua saliva ser muito forte a chicha estragaria, *não ficaria doce ou não fermentaria*<sup>202</sup>. Cada mulher é considerada e se considera dona (*amu*) e/ou mãe (*aswa mama*) tanto das mandiocas quanto da cerveja que ela mesma criou – com as plantas de sua *chakra*, mastigada e saboreada pela sua boca e saliva. Certamente os homens também participam da produção de cerveja na medida em que são responsáveis por derrubar a floresta, ajudar no preparo e manutenção da roça de mandioca, no transporte dos cultivos das *chakras* à casa, bem como participam do ato de brindar quando há visitas em sua casa. Contudo, em última instância a chicha permanece sendo da mulher, que é quem transforma a mandioca cozida com sua própria saliva. Apesar de ser feita para circular – propiciar encontros – a cerveja nunca é *regalada* como um presente-dádiva para outras pessoas, como as mulheres fazem com carne ou peixe cru (*sacha aycha* ou *yaku aycha*), por exemplo.

Assim como nas roças, cada pessoa possui uma habilidade muito particular e individual para produzir cerveja de mandioca: se bem virtualmente todas as mulheres Runa *sabem fazer aswa*, diz-se que apenas algumas delas é que sabem fazer *bem*, pois possuem *paju* para tal. Essa relação altamente particular da mulher com sua chicha também implica que duas cervejas diferentes feitas por duas mulheres não sejam misturadas numa mesma *tinaja* ou numa mesma *muwawa* (Guzmán, 1997: 77). Como Whitten apontou (1976b: 67), “no caso de fazer a chicha, a mulher 'come', *mucuna*, a *yuca* e depois que ela passa a fazer parte de seu corpo, ela retorna ao recipiente em que se torna alimento líquido ou bebida”. O fato de a mulher cuspir os pedaços mastigados de mandioca implica que o purê que se forma carrega algo dela, de seu corpo; misturar as chichas neste contexto específico significaria apagar ou ignorar a relação personificada entre a chicha e a mulher, ato que faria com que a cerveja, o objeto, estragasse ou fosse danificada (Guzmán 1997: 77-78).

Isso não significa, entretanto, que uma *aswa mama* não conte com a ajuda de outras mulheres para macerar e mastigar – aliás, todo o contrário. Geralmente, quando a dona da casa prepara a mandioca para fazer a chicha de consumo diário, várias de suas parentes – filhas, irmãs, mães, cunhadas (dependendo de onde mora) – podem ajudá-la na masca. Outras que eventualmente passem na casa em tal momento também se juntam imediatamente à tarefa, com o gesto de levar um pedaço de mandioca à boca. Em outros casos, como numa festa de minga convocada pela dona da casa, por exemplo, passam para visitá-la *especificamente* para ajudá-la,

---

<sup>202</sup> Guzmán (1997: 76) nota que “nas canções que as mulheres compõem (ver Harrison, 1989) e em diferentes histórias, muitas vezes é apontada a ligação entre o sabor da chicha e o fato de ela ser produzida quando a mulher a mastiga”. Veja-se também que o entendimento da chicha como doce ou azeda varia. Enquanto em outros lugares enfatiza-se o azedo, eu escutei a ênfase no adoçamento.

pegando também o *takanamuku*. As mulheres são acompanhadas de seus filhos e filhas que, a depender da idade, descansam em suas costas, em redes improvisadas ou ficam por ali, ajudando a mastigar pequenos pedacinhos de mandiocas, no caso das meninas. Em suma, mulheres e meninas ajudam (este é sempre um momento de aprendizado para crianças e jovens), mas tanto a maior parte da tarefa – que se inicia com a decisão de fazer chicha – quanto a própria chicha permanece sendo da mulher, dona da cerveja ou *aswa mama*.

Contudo, quando o fazer chicha está relacionado à realização, por exemplo, de uma minga de um *sector* ou *general*, ou ainda para um evento específico que envolve o povo de Sarayaku, a relação se transforma. Geralmente coordenada por uma mulher em posição de *kurakamama* ou por uma *dirigenta*, como no caso de Mirian, formam-se grupos de mulheres que criarão sua própria chicha – uma chicha, portanto, que será mais que uma, mas menos que duas, três, quatro e assim por diante”. *Misturar* aqui parece ter um sentido muito preciso: não se mescla uma mandioca cozida, macerada e mascada em um *batan* com outra numa mesma *tinaja*, o que não significa que a própria chicha não possa ser feita pela mistura da saliva e dos esforços de mais de uma mulher numa mesma *tinaja*.

Vejamos com mais detalhes como algumas dessas variações apareceram durante minha própria convivência na casa de uma mulher presidenta. Por conta do tempo que Mirian passava fora, ela havia pedido que Serafina lhe ajudasse a cuidar de sua casa e recebesse por isso – o que incluía ajudá-la a fazer chicha. Serafina é uma mulher viúva, com cinco filhos e extremamente forte. Ela entende espanhol, mas fala *runa shimi*, de forma que nossa comunicação passou muito mais pelos gestos e atos cotidianos de cuidados do que pela palavra falada. A ela e suas filhas, com quem aprendi muito, sou profundamente grata. Ao notar meu incômodo em ocasiões que nossa comunicação falhava – o que implicava, por exemplo, que Serafina fizesse a maioria dos trabalhos da casa – Mirian me explicou que a relação por elas estabelecida, própria da vida contemporânea de mulheres Runa, foi uma forma de ajuda e cuidado mútuo, sobretudo porque Serafina tem filhas em idade escolar, o que implica gerar/ter dinheiro/renda, e Mirian, por sua vez, tinha que passar muito tempo *afuera* por conta de estar em posição de liderança. Aqui gostaria de me focar no fato de que, dentre outras “coisas”, isso significava que na maior parte do tempo a chicha de Mirian (especialmente aquela destinada ao cotidiano) era também a chicha de Serafina, e vice-versa: ambas faziam, ambas brindavam, mesmo que a chicha fosse feita na casa de Mirian, fermentada em suas *tinajas*.



Imagem 29: Serafina fazendo chicha na cozinha de Mirian (Sarayaku, novembro 2019).

Mas, em sua casa, não foram poucas as ocasiões em que muitas e diversas mulheres, nem sempre suas parentes mais próximas, se juntaram para fazer a chicha a ser brindada em eventos específicos, geralmente relacionados ao que uma tal posição de liderança implica: a casa de uma presidenta, além de necessariamente *dever ter* chicha para consumo cotidiano – como

*deve ser em todas as casas* – é também o lugar onde deve acontecer a feitura da cerveja para eventos que reúnem todo o coletivo, geralmente com a presença de pessoas de fora de Sarayaku. Foi o caso, por exemplo, quando Tayjasaruta recebeu a visita de uma delegação de indígenas de dez países de vários continentes, apoiados por uma fundação norte-americana, para conhecer a luta de Sarayaku e compartilhar experiências de resistência anti-extrativista. Era preciso “fazer bonito” (recebê-los da melhor maneira), o que implicava fazer *muita* chicha. A casa de Mirian funcionou então como um pivô da fabricação de cerveja, recebendo muitas mulheres que passaram por ali para ajudar, trazer ou emprestar baldes e *batan* e efetivamente *fazer aswa* (*aswana*, *aswachina*). Isso não era exatamente inédito, pois homens em posição de liderança formal sempre foram auxiliados por mulheres que faziam chicha – esposas, filhas, irmãs, mães, etc. Contudo, quando a posição se inverte – uma mulher presidenta – há transformações que são importantes de serem cuidadas/pensadas. Como mencionei, conciliar as posições de *chakra mama*, *aswa mama* e presidenta está longe de ser uma tarefa fácil, como tantas vezes Mirian mencionou. Quem irá lhe ajudar? O que sua ausência – em função, por exemplo, de reuniões – enquanto outras mulheres coordenam a maior parte do trabalho de feitura pode implicar? Em suma, o que implica ser mulher e presidenta? Deixo por hora essas perguntas em suspenso; voltarei a elas mais adiante.

Do ponto de vista da fabricação da cerveja, esta é uma ocasião que se assemelha àquelas em que uma *kurakamama* recebe ajuda de outras mulheres para produzir uma grande quantidade de chicha. Há duas situações, segundo presenciei, que engendram esse encontro: quando um *kuraka* convoca uma *minga* em seu sector ou comunidade; ou quando o *kuraka* e a *kurakamama* são eles mesmos os encarregados de cuidar de um evento específico, como a participação de Sarayaku no congresso da nacionalidade kichwa, *Pakkiru*. Na primeira situação, a *minga* não é de um *ayllu* específico, mas sim de um *sector* onde vivem várias famílias, cujo cuidado está a cargo do *kuraka* e da *kurakamama*. Como em qualquer *minga*, o trabalho coletivo deve ser finalizado com uma boa e deliciosa refeição e, na sequência ou à noite, com festa. Em ambos os momentos, a presença da chicha é simplesmente obrigatória: não há *minga*, não há trabalho, não há refeição, não há festa sem cerveja de mandioca; o embriagar-se de chicha e o subsequente alegrar-se mutuamente será mesmo o fim, como que deslocando aquilo que se espera conseguir com o trabalho coletivo para o fundo.

A importância desse trabalho coletivo não deve ser subestimada. Se *mingas* são, antes de tudo, eventos como os que mencionei até agora, atualmente muitas outras ações são igualmente designadas dessa forma, geralmente envolvendo algum tipo de cuidado com o

comum. Faz-se *minga* para arrecadar dinheiro para a reconstrução de lugares devastados pela subida do rio, *minga* pela limpeza e reconstrução da cidade de Quito após a greve de 2019, *minga* pela vida e contra as mudanças climáticas, *minga* pela educação, etc. Num evento que realizamos no Brasil, ao ser perguntada sobre como cultivam a esperança e a força diante de tantos revezes diários, Mirian enfatizou justamente essa “instituição” da *minga* – além da *wayusa* e da *chicha* – através da qual cultivam relações de solidariedade e reciprocidade, força e energia. Tão importante para os Runa Amazônicos como para os Andinos, seguindo Gladys Tzul Tzul (2015) poderíamos dizer que a *minga* é a ação que sustenta a própria reprodução da vida e, assim, também os “sistemas de governo” indígenas. No caso dos Sarayaku, que a *minga* seja sempre vinculada à *chicha* confere, em minha perspectiva, uma centralidade à essa potente substância.

Nessas situações de produção coletiva de cerveja, mesmo quando a coordenação está com uma *dirigenta* como Mirian ou com uma *kurakamama* (o que implica uma série de responsabilidades adicionais aos cuidados de sua própria casa, roça, etc.), o resultado – a *chicha* a ser brindada – ao mesmo tempo em que é dela(s) passa a ser também de todas as mulheres que a fizeram, que a ajudaram, bem como de todo o grupo ou povo, que “fará bonito” diante de seus outros parentes, amigos e companheiros Runa ou estrangeiros. Em ambos os casos, a feitura da *chicha* é tanto obrigatória quanto coletivamente concebida e distribuída: se bem a *kurakamama* coordena, outras mulheres também o fazem – bem como ajudarão a brindar. As *chichas* feitas por cada mulher ou grupo de mulheres não irão se misturar numa mesma *tinaja*, isso é verdade, mas o evento – a *minga*, a festa, o encontro entre povos – efetivamente acontecerá apenas a partir da composição e reunião dessa substância fruto das ações e masca de muitas mulheres<sup>203</sup>.

Seguindo a formulação de Sztutman (2008: 222), uma tal substância poderia ser pensada como a objetificação de certas relações – por exemplo, entre homens e mulheres, entre conterrâneos e estrangeiros, bem como entre humanos e seres mais-que-humanos – revelando-se como um agente crucial no processo de fundação e refundação da humanidade e da socialidade. Do ponto de vista dos homens, seja em posição de (algum tipo de) liderança ou não, a

---

<sup>203</sup> Um outro momento em que a relação com a *chicha* se transforma são em festas como a *Uyanza*. A mandioca com a qual será feita a cerveja está associada, em princípio, à mãe da *chicha* ou dona de cada casa, mas quando as participantes das festas, divididas entre diferentes casas, ajudam a mastigar sua mandioca é como se elas, até certo ponto, se apropriassem do produto; ao fazê-lo, se tornam parte de cada uma das casas ao mesmo tempo em que se tornam membros de um grupo maior que inclui todos aqueles que participam da festa como anfitriões e convidados alternadamente, ou, numa linguagem da *chicha*, entre “brindadores” e “tomadores”. Da mesma maneira, homens também servem a *chicha* – tarefa que, no contexto diário, é realizada principalmente pela mulher que a produziu. Assim, a mandioca e a *chicha*, ambos produtos femininos, se associam com os membros femininos mas também masculinos de cada casa festeira; por outro, se convertem em produtos que pertencem à cada casa e que, simultaneamente, as unem em um só coletivo (Guzmán, 1997: 184).

possibilidade de convidar outras pessoas para se encontrarem em suas casas ao redor da chicha sinaliza a centralidade dessa substância produzida por mulheres – sejam suas esposas, mães, irmãs, filhas, etc. – para que possam cultivar e afirmar, expandir e criar determinadas relações. Como veremos no próximo item, o investimento dos homens em espalhar a notícia de que ali tem boa *aswa*, muito maior se comparado às mulheres, parece colocar em evidência a “parte feminina” da relação que ele também se esforçou em cultivar, cuja eficácia é medida pela alegria ou produtividade dos encontros-relações possibilitados pela *aswa* ofertada. De uma perspectiva inspirada nas proposições de Strathern (2006), poderíamos dizer que a troca e a circulação de conversas, de alegria, de ajuda mútua, de diplomacias e muitas outras “coisas” possibilitadas pelo encontro ao redor da chicha é uma evidência da capacidade da pessoa, neste caso os homens, de fazer relações a partir de relações (e substâncias) anteriores, sendo a “coisa” feita, no caso a chicha, um poderoso instrumento de relações.

“Uma mulher deve saber fazer chicha” – dentre muitas outras coisas – é um enunciado que se houve com muita frequência. Fazer uma *tinaja* inteira de boa chicha, saber mover um *takanamuku* com destreza e, como veremos, saber brindar da forma correta são todas qualidades de uma mulher *sinchi* e *sumak*, verdadeiramente Runa, que caminham lado a lado com outras ações como aquelas entrevistas nos capítulos anteriores. De um ponto de vista feminino – ou daquelas pessoas que produzem a *aswa* – se entendêssemos a mandioca e a massa de mandioca como parte da(s) mulher(es), veríamos que têm “um destino preciso”, a circulação entre pessoas unidas por determinadas relações, de forma a cultivá-las, ou dispostas a estabelecer novas (Guzmán, 1997). Como uma substância que pode ser altamente individual, pois cada mulher faz *uma* chicha, quanto coletiva, sendo de várias mulheres ou mesmo do povo – efetivamente *fazendo essa coletividade aparecer* – tanto o “*saber hacer*” chicha quanto o “*poder (como paju)* de saber fazer chicha” também são condições importantes para ser parte de uma relação, para cultivar relações anteriores ou para estabelecer novas – em outras palavras, para fazer (e potencialmente desfazer) coletivos diversos, em múltiplos níveis e direções.

Mas ainda antes da chicha costurar relações entre cônjuges ou *circular*, como nas famosas *chichadas*, onde a embriaguez pela cerveja de mandioca alcança seu ápice, talvez nenhuma outra imagem-evento seja tão potente desta produção/fermentação comunitária quanto aquela do encontro de mulheres ao redor do *batan*.



Imagem 30: Alegria fazendo chicha na casa de Daniel e Zenaida (Sarayaku, setembro 2018).

Com Alegria e outras mulheres partilhamos várias tardes agradáveis na casa de Mirian macerando e mascando chicha para eventos do povo. Estar com mandioca na boca definitivamente não impede a sustentação da conversa; ao contrário, houve dias inteiros que passamos macerando, mastigando *e* conversando, num clima bastante agradável e tranquilo, sem nem mesmo comer – pois mastigar corta a fome e a boca deve permanecer limpa para a masca. Mas mais do que “apenas” fazer a chicha, sentar-se ao redor do *batan* é uma ocasião por excelência de *conversa*, e conversa primeiramente *entre mulheres*: momento de compartilhar as últimas fofocas ou notícias, desfrutar de uma tarde juntas, ajudar-se mutuamente, solicitar favores, compartilhar histórias e experiências, aprender, rir<sup>204</sup>. Especialmente para Mirian, era um momento importante também porque, para além das atividades que a posição de liderança implica, era preciso “seguir vivendo como vivem as pessoas na comunidade” – de botas, nas roças, fazendo chicha, participando das *mingas*.

Lima (2005) observou que, entre os Yudjá, o cauim fermentado é uma pessoa, filho da mulher dona da roça de mandioca, usada na fabricação da bebida. Eu não escutei que a *aswa* é

<sup>204</sup> Especialmente nesse dia eu recebia comentários jocosos sobre me tornar uma verdadeira *aswa mama*, ao mesmo tempo em que ríamos muito ao conversar (fofocar, *chismear*, *llullawillana*) sobre paixões e outras histórias de amor.



efetivamente filho/a das mulheres Runa, mas poderíamos entrever uma tal relação sobretudo quando atentamos para o momento em que uma mulher é chamada de *aswa mama*, mãe da chicha fermentada nas *tinajas* (cf. também Mezzenzana, 2015: 144; Uzendoski, 2004). Como veremos mais adiante, esses jarros de cerâmica antropomórficos evocam a gestação; por isso que sonhar com uma *tinaja* é provavelmente um sinal de que se está, ou se ficará, grávida. Assim como os corpos-saberes das mulheres amadurecem a medida em que passam a fazer suas próprias roças e preencher suas próprias *tinajas* de chicha – tornando-se eventualmente uma *aswa mama*, cobiçada para ser esposa de alguém – também o processo de fermentação da *chicha* no interior das *tinajas* é chamado de *pukushka*, “amadurecer”. Em outras palavras, esse ato agentivo de “conter” a massa de mandioca é também uma poderosa instância (ou recipiente) de transformação (Uzendoski, 2010: 212).

Poderíamos imaginar que, na reunião de mulheres ao redor do *batan*, é como se se evocasse a criação de “filhos-ervejas” com mais de uma mãe; ao mesmo tempo, esse evento de criação coletiva da “erveja por vir” – que deverá passar por processos de amadurecimento ou fermentação, na medida precisa – não deixa de ser um importante momento para criar-se, fortalecer-se e afirmar-se mutuamente enquanto mulher propriamente Runa, sábia, forte, capaz de fazer e criar “coisas” boas, belas e bonitas, ser dona de sua chicha e, antes, de suas mandiocas. É como se a feitura de chicha, ou o encontro de produção da chicha, antes mesmo de funcionar como diplomata-instrumento de múltiplas relações que envolvem homens, mulheres, não indígenas ou outras alteridades, etc., também propiciasse – gerasse e amadurecesse – coletivos de mesmo sexo, para nos aproximarmos da linguagem de Strathern (2006), que adquirem aqui centralidade. Se a chicha é mesmo uma substância agentiva, ela transforma não apenas aqueles que a ingerem, mas, analogamente, também aquelas que a produzem: é como se, criando a chicha também se criassem e se cuidassem mutuamente, fazendo-se a si mesmas também a partir das outras e, juntas, fazendo crescer e fortalecer muitas formas de vida.

Essa devida mistura, contudo, pode sempre desandar e por isso mesmo deve ser gestada com muito cuidado e diplomacia. Se bem os encontros ao redor do *batan* são geralmente agradáveis, a feitura de chicha é também reclamada pelas mulheres como extremamente trabalhosa. Exige um enorme corpo de conhecimento, no duplo sentido do termo, que começa na abertura na roça, no seu cultivo durante meses, na retirada das mandiocas da terra, no seu carregamento até a casa. Descascar, cortar, trazer água para preencher as panelas de alumínio, colocar e tirar a panela do fogo, mascar, macerar são todas atividades muitíssimo trabalhosas e, atualmente, tema de debate para as mulheres em suas relações conjugais, mas não só – pois

também a dimensão coletiva parece ser sustentada através dessas mulheres que seguram o *takanamuku* (ou pilão) e mascam mandioca.

Além disso, se bem em situações cotidianas ou de festas de *mingas*, batizados, casamentos, etc., as mulheres se ajudam num clima bastante agradável, em outras ocasiões – como a que presenciei na Uyanza – a feitura da chicha pode incorrer numa acirrada competição (*competencia*) *entre* mulheres, e esse é um foco frequente de análise por parte delas mesmas. Os temas envolvidos nessa *competencia* geralmente envolvem brigas e acusações mútuas sobre preguiça, lentidão e inabilidade na realização de determinadas tarefas. É assim que, em certas ocasiões, o profundo e minucioso cuidado que envolve a transformação da planta de mandioca na *aswa* também pode precipitar uma espécie de violência, especialmente *entre* mulheres. Por mais incômodas que sejam, penso que situações como essas visibilizam o que efetivamente está em jogo, aquilo que verdadeiramente importa para minhas amigas e interlocutoras. Ao mesmo tempo em que ser chamada de *killa warmi*, incapaz ou indesejosa de fazer roça e chicha – questões presentes, aliás, em quase todos os principais mitos – é talvez uma das piores ofensas, e algo da qual outras mulheres buscam evitar convivência, são estas mesmas questões, mas vistas por outro prisma, que se deslocam ao centro de reflexões sobre “questões de gênero” ou “questões das mulheres” e inspiram a contínua construção de pessoas e coletivos fortes. Voltarei nisso na segunda parte deste capítulo.

Para finalizar esse item, gostaria de me voltar outra vez ao ato de mastigar – e à mastigação coletiva – imaginando-o também como um (outro) ato de resistência. Em grande parte da literatura etnológica, notou-se como o apreço pela guerra e pela embriaguez dos povos de Abya Yala, que horrorizava os missionários europeus, passou a ser alvo – ainda que sem sucesso – de extirpação: na costa atlântica sul-americana, por exemplo, Sztutman (2008: 234) descreveu como, entre os missionários quinhentistas, guerra e embriaguez deixariam de ser vistas como algo remediável para serem efetivamente combatidas, aniquiladas, em favor da conversão. Se na perspectiva europeia ambas eram potentes instâncias em que a fé católica era rapidamente *esquecida*, numa perspectiva ameríndia eram instâncias de “reativação” (Stengers, 2017), de lembrança e conjuro ao esquecimento – atravessados pela possibilidade de tornar-se sempre Outro (cf. Viveiros de Castro, 2002a).

Ora, tão repugnante e combatida quanto a guerra e a embriaguez era justamente a incômoda, permanente e nunca abandonada presença da saliva das mulheres na máscara de vegetais para produção das bebidas fermentadas – algo que nos recorda justamente o comentário racista, feito em pleno 2020, que mencionei na introdução deste capítulo. Pierre (1999), o famoso

cronista que viajou pelo Bobonaza, escreveu diversas vezes a esse respeito: “[...] *la ocupación principal, la que es como su razón de existir a los ojos de su amo egoísta y glotón* [seu esposo], *es hacer la chicha*. [...] *Chicha: no probaré su saliva. No, jamás: prefiero pasar por todos los suplicios de Tántalo, o como Agar caer de debilidad en el desierto*. [...] *Yo más bien creo que el indio quedará edificado de verme beber agua en lugar de su bebida que le quita el juicio*” (p. 67-69; 196). Em outras palavras, esta bebida feita da mistura de uma ou mais salivas, que permanece sendo tão fundamental em Pastaza e alhures, certamente contribuiu também para os processos ameríndios de resistência à colonização, cristianização e à destruição de seus mundos (cf. Viveiros de Castro, 2002b).

### **“Upi, upi!”<sup>205</sup>: uma questão de perspectiva**

Em toda a região de Pastaza, o consumo da cerveja de mandioca é fundamentalmente um ato coletivo. Com exceção de alguns momentos em que, por exemplo, um homem retorna de alguma atividade, sua esposa não está e ele se serve de chicha (algo que “antes não se fazia”, como me disse Ena, e também Medardo: “Porquê não poderíamos fazer? Isso era sinal de machismo”), a cerveja de mandioca é raramente consumida individualmente. Como mencionei, embora fazer e servir *aswa* seja uma ocupação fundamentalmente feminina/das mulheres, e apesar de que as mulheres também consomem chicha, esta substância circula principalmente através dos homens (especialmente, os esposos), os principais interessados em convidar amigos e parentes para compartilhar de seu consumo em suas casas (cf. Uzendoski, 2010: 210). Com exceção da chicha doce do cotidiano, são eles quem, especialmente aos domingos, anunciam com o tocar do tambor (*tum tum tummmmmzzzz*) e cornetas de cerâmicas que as pessoas os podem visitar pois ali tem boa *aswa* – e, inversamente, para avisar que estão chegando para tomar chicha. Em ocasiões como a Uyanza, o convite também pode ser direcionado, com a casa anfitriã convidando pessoalmente outra casa para ir tomar chicha na sua.

---

<sup>205</sup> “Beba, beba!”.



Imagem 31: Daniel e seu tambor no rio Sarayaquillo, no rastro da chicha (Sarayaku, dezembro 2021).

Conforme notou Pinto (2009) entre os Wajuru do Rio Guaporé, em Rondônia, se a centralidade da *chicha* é um fato rapidamente notável, tornando virtualmente impensável a recusa de uma cuia oferecida, também aqui a ética e a etiqueta do receber e do compartilhar não é tão

evidente quanto poderia parecer. Entre os Sarayaku, quando se chega para visitar uma casa em eventos festivos ou aos domingos, o mais comum é que as mulheres se sentem de um lado e homens do outro, às vezes cumprimentando-se com o leve apertar de mãos característico dos Kichwas amazônicos. Enquanto a chegada das primeiras é geralmente silenciosa, os homens são mais barulhentos entre si e com as mulheres. Nestes cotidianos encontros, por vezes as mulheres falam baixinho e riem timidamente do que dizem os homens – de piadas sobre futebol à temas políticos, de luta, de organização. Mas, em outros momentos, são definitivamente as mais barulhentas: *jajajaaaaaaaiiii!* Suas risadas ecoam, em alto e bom tom, pelos arredores da floresta.

A distância física estabelecida pelos diferentes lugares que cabe a cada grupo é mediada tanto pela conversa, geralmente incitada pelos homens – e permeada de muito bom humor, piadas e comentários jocosos – quanto pela anfitriã que transita pelo espaço com suas *mucawas* ou *pilches*<sup>206</sup> cheios de *aswa*. Se escolher a quantidade de cerveja a ser tomada é uma tarefa inócua – a anfitriã geralmente insiste que se tome o quanto *ela* achar necessário – pode-se sempre avaliar a qualidade da chicha brindada, a beleza das *mucawas*, a habilidade da mulher que brinda e, no caso de uma festa, daqueles que dançam. No caso dos homens, é comum assoprá-la antes de tomar e, depois de um belo gole, soltar uma espécie de falsete, numa demonstração de que a chicha está boa.

Receber uma *mucawa* de chicha, contudo, está longe de ser uma atividade passiva: é preciso *saber receber*, assim como é preciso *saber tomar*. Há pelo menos duas chichas se movimentando nesse momento: aquela servida pela anfitriã e uma outra *mucawa*, grande, que vai sendo passada entre as pessoas, sentadas lado a lado. No caso da primeira, ela geralmente é servida através de um pequeno *pilche* com o qual a dona recolhe a bebida de uma *mucawa* maior, e cujo conteúdo deve ser inteiramente ingerido, ou numa linda *mucawa* que a anfitriã cuidadosamente oferece – segurando-a ou entregando-a para a visitante. Em todos os casos, mas especialmente quando a cerveja está sendo brindada numa *mucawa*, não se deve tomá-la muito rapidamente – embora deva-se tomar *tudo*. O encontro, o alegrar-se mutuamente, deve ser vivido com calma e tranquilidade; deve-se tomar em abundância, mas também deve-se *saber beber* – o que, aliás, pode implicar a indução do vômito para seguir na chichada, na mesma casa ou em outra. Particularmente rechaçado pelas mulheres é a mistura da chicha com *trago* ou *puru*, álcool de cana de açúcar cuja embriaguez geralmente enseja situações muito distintas daquela ativada pela *aswa*.

---

<sup>206</sup> Cuia feita de cabaça.

Tampouco se deve segurar a *muçawa* recebida “*así nomás*”, de qualquer jeito. Com uma ou duas mãos leva-se o recipiente à boca e com apenas uma (as crianças seguram com duas, observou Uzendoski, 2010) a pessoa convidada sustenta a *muçawa*, mantendo o ritmo da conversa, da visita e da alegria. Minha inaptidão em receber devidamente uma *muçawa* sem derramar seu conteúdo, segurá-la com apenas uma mão ou tomar todo o conteúdo no ritmo que a anfitriã exigia tornaram-se um motivo ainda maior de preocupação quando atentei para a circulação de *chistes* sobre a performance de não-indígenas tomando chicha. Me recordo especialmente quando a mesma página “*Memes Sarayaku*” circulou um *meme* que comparava a forma como um homem de Sarayaku e um político mestiço da cidade seguravam uma *muçawa* de *aswa*. O tom jocoso era uma forma de crítica ao político que tentava se aproximar das comunidades indígenas (ou fingia aliança com os povos originários amazônicos); sua inaptidão ou “*doble discurso*”, posteriormente confirmada, se tornava manifesta justamente no momento em que, desajeitadamente, tentava segurar uma *muçawa* de chicha<sup>207</sup>. Certamente eu não queria parecer-me com um tal personagem, mas meu corpo jamais responderia com a mesma prontidão.

Minha inócua preocupação em não parecer tão inadequada só pioraria. Eu já havia notado que tão importante quanto saber fazer chicha, saber receber e saber tomá-la era *saber brindá-la* – e brindá-la da forma correta, bonita. Se receber chicha não é uma atividade passiva, oferecer tampouco o é; a cômoda posição de estar ao lado das mulheres desfrutando das conversas regadas a muita chicha seria subitamente transformada justamente a partir do momento em que fui convidada a também *brindar* chicha – especificamente na festa Uyanza, para a qual, antes, eu fazia minha própria chicha junto de outras duas mulheres, uma delas minha comadre.

Imaginemos, então, essa troca de perspectiva. A descrição das inquietações de Pinto (2009), quando foi igualmente convidada a brindar caxiri entre os Wajuru, foi muito semelhante à minha própria experiência. Ela se perguntou: “como servir adequadamente tantas pessoas? Eu sei (pude perceber) que devo servir na ordem em que as pessoas estão dispostas, mas por onde começar? Se bebem em velocidades diferentes, devo esperar para servi-los em “rodadas” e assim fazer com que uns esperem mais que outros pela próxima *cuiada*? Ou devo servir aqueles que já estão de *cuiá vazia* e interromper o círculo? Como me divertir (afinal, é pra isso que estávamos ali) e ao mesmo tempo não deixar que alguém se sinta por mim desprezado sem a reiteração de uma *cuiada* de chicha? Como me deixar guiar pela festa, pelas conversas e casos engraçados, e cuidar para que todos estejam bebendo felizes? Como ficar bêbada e não deixar que a cuiá escapasse da minha mão [ou que eu escorregasse e rompesse a *muçawa* antes da hora]?” (p.

---

<sup>207</sup> Para uma percepção semelhante, ver Uzendoski (2010) e Mezzenzana (2015).

152). Numa ocasião de festa como a Uyanza, quando o *baile* já estava a pleno vapor, a ação ficava ainda mais complexa pois as pessoas não estão sentadas, mas dançando ou conversando em pé por todo o terreno da casa. Na Amazônia equatoriana, outros etnógrafos já haviam afirmado que brindar chicha é um ato profundamente relacionado ao desejo, à sedução e ao amor (i.e.: Uzendoski, 2010: 211; Guzmán, 1997: 110), especialmente entre casais ou casais em potencial e, antigamente, ensejado com máxima potência quando os homens voltavam de uma longa jornada de caça e/ou de guerra (ver próximo capítulo). Eu receava que os comentários jocosos escalassem caso eu, desavisadamente, servisse repetidamente chicha a um homem solteiro, por exemplo. Não era “apenas” uma bebida e o embriagar-se com ela o que estava em jogo.

Nas chichadas ou em visitas mais restritas, as mulheres permanecem de pé, perto do local onde as *tinajas* estão acomodadas ou perto das pessoas que estão tomando, coordenando e observando o desenrolar do encontro. Com ajuda de uma cuia de cerâmica ou de um *pilche*, ela pega o líquido da *tinaja*, um pouco da massa e os coloca no outro recipiente, aquele que será ofertado, podendo ou não adicionar um pouco mais de água. Depois de cheio, com uma das mãos ela vai retirando algumas fibras de dentro da bebida, espremendo suavemente o purê para soltar seu suco. Antes de segurar a *mucawa* perto da boca da visitante, ela cuidadosamente retira o excesso de fibras e pedacinhos de mandioca que podem ficar em suas extremidades. Com muita destreza, as mulheres utilizam uma única mão para brindar, e na maior parte das vezes não olham a pessoa que recebe nos olhos – Daniel me explicou que, tal como numa dança em uma festa de *minga*, um homem não deve olhar diretamente para a mulher, pois seu olhar é perigoso. Conforme observou Mezzenzana (2015: 209), cada gesto envolvido nesse pequeno ato é altamente formalizado, e a adequada execução deste conjunto “parece bonita” (*sumaclla ricuri*). Realizado pelas mulheres Runa desde pequenas, a autora nota que dominar essa sequência de belos movimentos não é uma tarefa fácil. Com efeito, escutei jovens mulheres, que viveram a maior parte do tempo na cidade ou em outros territórios indígenas, por exemplo, manifestarem seu próprio sentimento de inadequação, mas também seu esforço e atenção em mimetizar os gestos das mulheres mais velhas.

Veja-se que, quando uma pessoa visita para tratar de um assunto qualquer, onde geralmente se brinda a chicha doce, a mulher dona da casa é a principal brindadora. Mas em ocasiões de festas, os homens anfitriões também participam oferecendo chicha, sendo especialmente empolgados na tarefa. Ao passo em que as mulheres, pelo menos enquanto ainda não estão embriagadas, permanecem mais contidas e sérias e encorajam as pessoas a beberem de

uma maneira mais grave, os homens são particularmente ansiosos, risonhos e alegres. Contudo, mesmo quando homens participam da ação de oferecer, assim como outras mulheres não vão às *tinajas* de uma outra *aswa mama* eles não vão às *tinajas* de suas companheiras. Como mencionei, cuidar da chicha na *tinaja* e verter o líquido nos *pilches* ou nas *mucawas* é uma ação exclusivamente feminina, da *aswa mama* e das mulheres que eventualmente lhe ajudem ou tenham participado da feitura daquela chicha, naquela *tinaja*. De toda forma, ter uma boa *aswa* capaz de embebedar os outros é um sinal de que a pessoa, ou o casal em questão, são bons anfitriões (Uzendoski, 2010: 210).

A imagem de uma mulher de pé ao lado de sua *tinaja*, bem como seu incessante movimento entre a *tinaja* e os grupos de convidados/visitantes, que pode durar horas a fio (ou dias, no caso da Uyanza), poderia invocar um certo mal-estar. Se bem este incômodo certamente existe, como de fato ouvi de minhas amigas e como veremos na segunda parte deste capítulo, gostaria de observar também a imagem de fortaleza, firmeza e extrema beleza que este momento evoca, sobretudo quando visualizado junto do conjunto de movimentos que o encontro ao redor da chicha implica. Fazer chicha, brindá-la e recebê-la da forma correta parece nos falar algo sobre um tipo de “conhecimento verdadeiro” que se torna visível, ou é feito a ver, através dos movimentos do corpo: o cuspe de cerveja de mandioca, a forma como se segura ou se brinda uma *mucawa* com cerveja, etc. (Mezzenzana, 2015). Mas se esse conhecimento fala algo sobre as mulheres (e, num certo sentido, *faz* mulheres) ele também fala – ou age – sobre algo a mais, sobretudo (n)aqueles que consomem a chicha.

Nos eventos que trouxe até aqui, o consumo da cerveja de mandioca se dá com o propósito explícito de sustentar a conversa e a convivialidade. Em outros, contudo, o consumo propicia relações com pessoas que podem ser estranhas, estrangeiras, mas nem sempre de mesmo grau – pois brindar chicha para um político mestiço pode não ser o mesmo que brindar a outros companheiros Runa ou indígenas de outras nacionalidades. Mesmo no contexto intra-comunitário esboçam-se diferenças que parecem ser cruciais, particularmente evidentes quando comparamos, por exemplo, uma chicha cotidiana, uma festa de minga e uma festa como a Uyanza, onde diferentes regimes sequenciais, de etiqueta e de embriaguez parecem entrar em vigor. Conforme notou Mezzenzana (2015: 218), embora os Sarayaku Runa não sejam alheios a essas diferenças, parecem minimizá-las, constituindo tais eventos como instâncias onde a alegria e felicidade, abundância e beleza possam fluir. Isso nos levaria a uma questão importante: que tipo de abundância é imaginada e constituída nesses diferentes encontros, sem os quais a vida seria impensável e os Runa deixariam de ser Runa?



Como mencionei, os Kichwas se referem à *aswa* como uma “bebida que dá força e energia”, que aplaca a sede e a fome, que cura (pois chicha também é *medicina*, como me explicaram no espanhol), alimenta e nutre (depois do leite materno, chicha doce é o alimento primordial de bebês e crianças). Em suma, a chicha, segundo meus interlocutores, é nada mais nada menos do que *vida* (*kawsay*). De forma semelhante à minha própria etnografia, Uzendoski (2010: 215) diz que, para os Napo Runa, a *aswa* é igualmente *vida*, força de vida e/ou energia cósmica. Mencionei no item anterior que o processo de fermentação é descrito através da palavra *pukuna* (*soplar* ou *madurar*); para a *aswa* fermentada, assim como para as frutas maduras, diz-se *pukushka* (*soplado*, *maduro*, *fermentado*). Mas *pukuna* designa também zarabatana ou bodoqueira. Essa homologia entre “amadurecer/fermentar”, “soprar” e “bodoqueira” merece uma atenção, o que me leva ao *samay*, um complexo conceito Runa que, se aprendi corretamente, também nos fala algo importante sobre a chicha e sobre a chicha como vida<sup>208</sup>.

Mas, antes, gostaria de explicitar como cheguei a conhecer essa complexa ideia de *samay*. Em algumas ocasiões em que conversávamos sobre o que era preciso para ser líder ou *lideresa*, frequentemente escutei que estas seriam pessoas bem fortes (*sinchi*) ou que deveriam ser/ficar fortes, à imagem dos sábios, anciões, *yachakguna*, *apamamaguna* e *apayayaguna*. Pessoas *sinchi* são aquelas cujo conhecimento e pensamento estão vivos, crescem e amadurecem no/com o corpo e são exteriorizados nos esforços, produtos, objetos, falas e relações que criam e mediam (Guzmán, 1997). Assim, esta qualidade de *sinchi* parece ser referida tanto a uma resistência física excepcional quanto a um corpo de conhecimento bem fundamentado (e a manutenção de tal separação é mais minha do que deles), relacionados, por exemplo, com a possibilidade de atuar, de ser saudável e de resistir, seja carregando algo pesado, cultivando uma bonita *chakra*, produzindo e oferecendo boa *chicha* em uma linda *mucawa*, em pescar ou ir caçar no bosque, em fazer uma boa fala, como aquela de Mirian no encerramento do *paro*<sup>209</sup>. Foi

---

<sup>208</sup> Uzendoski (2010: 212) ajuda a esclarecer esse ponto: “embora *iñaña* (crescer) [*wiñana*, no kichwa do Bobonaza] seja a palavra que a maioria das pessoas costuma utilizar para descrever como as crianças, plantas e animais crescem, outras usam a palavra *pukushka* para descrever crianças no útero ou que ainda são muito *tiernos* (*llullu*). A palavra *iñaña* parece se referir às características externas de crescimento, enquanto *pukuna* [*madurar*, *amadurecer*] é usada para denotar os processos internos e menos visíveis associados à alma ou *samay*”.

<sup>209</sup> Além de forte, *sinchi* se refere a qualidades como duro, corajoso, resistente, robusto e valente. No contexto desta etnografia, o termo se avizinha mais da forma como vem sendo usado para designar e autodesignar ações de indígenas mulheres e coletivos de indígenas mulheres na Amazônia do Equador (i.e.: Tocancipá-Falla et al, 2014; Guanabara, no prelo; García-Torres, 2017; Vallejo e Bravo, 2019; Bravo Diaz, 2021), conectadas àquelas dos roçados e outros campos de criatividade feminina, como a chicha. Contudo, o termo também poderia nos remeter à outras práticas, como àquelas relacionadas ao cuidado com crianças: por serem consideradas “abertas” e suscetíveis – sobretudo às ações de seres extra-humanos – devem ser tornadas mais *sinchi* (Mezzenzana, 2015: 96); ou, como descreveu Uzendoski (2010: 73-74) para os Napo Runa, transformadas de seu estado “inicial” mais suave (*llullu*) – evidência também de uma energia vital ainda débil.

justamente essa qualidade de *sinchi* que aparecia, em algumas conversas, conectadas à “força de vida” de uma pessoa, algo que a chicha, dentre várias outras substâncias, parecem ter e/ou ajudar a cultivar. E esta força é frequentemente referida como *samay*.

As traduções possíveis do termo *samay*, bem como suas formas de transmissão (geralmente pelo sopro), fortalecimento ou enfraquecimento, são bastante complexas. Aqui me limito a sinalizar apenas algumas delas, que se relacionam diretamente com essa capacidade de “ser forte” e parecem ter o poder de dizer algo sobre a chicha. Em diferentes ocasiões, o *samay* foi para mim traduzido como *aliento*, respirar, respiração, oxigênio, sopro e, ainda, como “trabalha muito” ou “pessoa que trabalha muito”. Além de falar algo sobre algumas substâncias e pessoas verdadeiramente fortes e conhecedoras, em algumas ocasiões o *samay* foi intercambiado com alma (*aya*), indicando a existência de muitas (e às vezes concorrentes) formas e forças de vida. Especialmente, o *samay* foi relacionado com homens que, por possuírem um forte sopro (*pukuna*), são hábeis no manejo das bodoqueiras e zarabatanas e, assim, bons caçadores. Soprar *samay* é também uma das ações que se faz quando numa criança ou numa pessoa enferma, pela *corona* (o topo da cabeça), de forma a dar-lhe energia, vitalidade, força e cura.

Pensando com os Canelos Runa, Guzmán (1997:46) traduziu *samay* como respiração, vontade, vigor, compreensão interna e nutrição espiritual, e enfatizou que está localizado igualmente na alma (*aya*) e no corpo (*aycha*). Uzendoski (2010:43; 68; 257), trabalhando com os Napo Runa, traduziu como espírito, *aliento*, energia vital ou substância da alma. Note-se que ele sugere que o *samay* se encontra dentro de todas as coisas que têm vida, de todos os seres vivos, sejam espíritos, plantas, árvores, rochas e comidas especiais (como a *aswa* e também a carne, *aycha*). Whitten (1985) traduziu como “vontade” ou “força de vontade”, a qual definiria a fortaleza interna da pessoa. Segundo este etnógrafo (1985:108), “o *samay* de uma pessoa leva consigo algo da força de vontade dele mesmo [...] e algo do invisível (para os humanos quando estão acordados) que, ainda assim, é prova tangível de vigor interno”. Mezzenzana (2015:14), por sua vez, traduz como “força de vida” e também como “respirar”, além de apontar que *samay*, alma (*aya*) e conhecimento (*yachay*) seriam conceitos intercambiáveis. Kohn (2002: 177) apontou que também entre os Runa de Ávila a alma é muitas vezes equiparada com *samay*. *Samay*, em sua tradução, significa literalmente respiração, mas Kohn propõe pensá-lo como “respiração vital” para diferenciá-lo de outros significados – por exemplo, as pessoas, as almas dos falecidos e os animais possuem *samay*, mas as *ayaguna*, como espíritos de cadáveres

errantes, não. Por conta de suas habilidades para atrair presas com seus “pensamentos” (*yuyai*), tanto a anaconda (*amarun*) e o jaguar também tem muito *samay*<sup>210</sup>.

Como se vê, o *samay* não é uma questão só de seres humanos, mas também de muitas outras espécies de seres. Uma pessoa como o *yachak* ou alguém que tem *paju* pode facilitar sua circulação e curar doenças, por exemplo; alguns gestos, a respiração, a fala e o canto ou uma substância como a *chicha* (cerveja de mandioca) também. Uzendoski (2010: 211) diz explicitamente que a *aswa*, assim como outros alimentos especiais – como a carne de animais caçados – tem *samay* (e mais *samay* que outros alimentos) e que *pukuna* como “soprar” é mesmo sinônimo da energia vital ou “substância da alma”, também expressa nos processos de amadurecimento. O *samay*, assim, parece traduzir uma força vital “interna”, mas impõe, ao mesmo tempo, uma reconsideração deste mesmo estado interno como oposição a um externo – o corpo (*aycha*, que pode também significar carne, animal etc., a depender do contexto de enunciação). É dizer, se mantivermos os termos corpo e *samay*, bem como interno e externo, estes não me parecem ser posições essenciais, substâncias ou partes independentes e separadas, mas sim mutuamente constitutivas – um corpo como entidade permeável, como também notou Guzmán (1997: 51). Me parece que há, enfim, uma correlação importante entre a *aswa*, esse poderoso alimento-bebida, com a “força de vida”, uma outra imagem possível de “abundância” que aparece nas trocas entre fazer, brindar e receber cerveja, fundamental para sustentar os mundos Runa.

Um outro aspecto que nos ajuda a entender melhor a equação entre *chicha* e vida diz respeito à potência da embriaguez. Vimos como as formas de beber e alimentar-se de *aswa*, num contexto de intimidade, proporciona “sustento e conversação no/para o *ayllu*” (Uzendoski, 2010: 213). Outro contexto ocorre quando parentes, compadres, amigos e outros vêm visitar. A *aswa* é

---

<sup>210</sup> Voltarei à (in)distinção entre alma e *samay* mais adiante. Neste ponto gostaria de notar que, assim como a saliva aparece aqui como sendo diferente entre homens e mulheres, em outras etnografias o *samay* e também o sangue são descritos como diferentes para uns e outras (Mezzenzana, 2015: 122; Guzmán, 1997:56-57). Embora eu mesma não tenha escutado essa diferença sobre o sangue, mas sim sobre o *samay*, tudo isso parece ter consequências importantes. Whitten (1976b) dizia que, de acordo com os Puyo Runa, uma criança do sexo masculino herda sua “substância da alma” masculina ou *samay* de seu pai, enquanto uma menina Runa recebe de sua mãe. Guzmán (1997: 55-57) aponta algo semelhante entre os Canelos Runa: no momento da concepção, diz-se que os homens fazem filhos do gênero masculino, enquanto as mulheres fazem os do gênero feminino – mas este processo deverá ser continuado através das relações de aprendizado ao longo da vida, seja com pessoas humanas ou extra-humanas. Com efeito, Belaunde (2005) sugeriu, inspirando-se em Strathern (2006), Overing (1986) e em sua própria etnografia, que entre muitos povos amazônicos coexistem duas concepções/relações de gênero: aquelas paralelas, onde homens e mulheres seriam mesmo dois tipos diferentes de seres; e aquelas cruzadas, onde cada qual contribui com seus alimentos, artefatos e conhecimentos para a produção da vida comum. Assim, os gêneros podem ser totalmente diferentes, mas também similares, não existindo visão única sobre como diferentes ações são distribuídas e realizadas. Como sustentou McMallum entre os Huni Kuin (2001: 167), talvez aqui também não haja um corpo que preexista o gênero; ao contrário, o gênero pode ser “conhecimento tornado corpo” (Belaunde, 2005: 43) – um corpo, aliás, nunca dado mas ativamente (e constantemente) feito.

servida, as pessoas conversam por um tempo, mas geralmente não ficam embriagadas como em uma festa. As pessoas tampouco se embebedam, pelo menos a princípio, quando estão nas reuniões das confederações, ainda que os encontros sempre acabem em festa (ou não deixam de ser, em si, uma festa).

Mas em contextos declaradamente festivos, beber *aswa* leva necessariamente à transformação do ritmo dos afetos cotidianos. Embora os homens bebam muito mais do que as mulheres, elas – quando não estão na função brindadora – também o fazem. Esse perigoso estado de intoxicação generalizado permite que ocorram transformações que normalmente não poderiam acontecer ou permanecem intencionalmente contidas. Apesar do risco – pois a alegria do encontro pode sempre desandar, desencadear brigas e discussões – diz-se que quando as pessoas bebem em grandes quantidades elas perdem as inibições, e muitos afirmam que este é precisamente o objetivo do consumo excessivo desse tipo de álcool. Certamente embriagar-se (da forma devida, nos recipientes devidos, etc.) é outra forma de alegrar-se, e sem alegria (*kushi*) não se vive uma vida boa.

Talvez nenhuma outra imagem explicita melhor esse poder da embriaguez do que aquela palavra usada para nomeá-la: *machashka* (*ébrio*, estar bêbado). O “problema” que me parece particularmente crucial é o fato de que essa palavra também é usada para designar um estado alterado por substâncias alucinógenas, como *wanduk* e *ayahuasca*, mas também o mel<sup>211</sup>. Essa percepção aparece também no trabalho de Uzendoski (2010: 215); ali, ele nos conta que *estar machashka* abre o corpo para “o mundo espiritual”, sendo o estado de embriaguez, apesar de seu potencial destrutivo, percebido como algo positivo – um meio de aquisição de conhecimento, pois permite o sair de si, trocar e estar entre muitos (cf. também Pinto, 2009; Sztutman, 2008). Nesse sentido, embora não se trate aqui de sugerir uma equivalência entre as ações de um xamã e de plantas como *wanduk* e *ayahuasca*, me parece que a mulher que brinda sua chicha, coordenando e geralmente incentivando a embriaguez *de chicha* (e não de outro álcool), se torna uma poderosa manejadora desse estado de ebriedade – ou, em outras palavras, uma poderosa mobilizadora de fronteiras, onde a chicha aparece como uma espécie de dobradiça entre mundos humanos e extra-humanos.

Lembremos por fim que, assim como o *samay*, também a chicha não é uma substância

---

<sup>211</sup> Não por coincidência, a evocação do mel nos remete às *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Como lembra Sztutman (2005: 214-215), se em *O cru e o cozido* (1964) os mitos versam, em sua maioria, sobre a aquisição da cultura, em *Do mel às cinzas* (1967) o tema privilegiado passa a ser a perda da cultura e a regressão à natureza: situando-se *aquém* da cozinha – não se submetendo a qualquer mediação – o mel aparece, muitas das vezes, associado justamente ao perigo de regressão à natureza por atos excessivos, que implicam sedução e envenenamento.

importante apenas para os humanos – e nem só para as mulheres: assim como bebem os vivos, noutros lugares outras espécies de seres também bebem. No mito que trouxe no capítulo 1, os jaguares tomavam chicha e a fermentavam numa *tinaja* suspensa no teto, justamente onde a mulher, grávida de gêmeos, se escondia e de onde deixou escapar *uma gota de saliva*. Veja-se que os jaguares também têm *aswa* de mandioca, mas o que conta como “cerveja” é radicalmente diferente daquilo que os humanos veem como cerveja – o que para os primeiros é chicha, para os segundos é sangue. Parece-me que as “coisas”, então, não tem uma essência: elas existem apenas em relação à uma perspectiva (Lima, 2005; Viveiros de Castro; 2015)<sup>212</sup>.

### **Tecendo (com) a Terra**

Como vimos nos capítulos anteriores, mulheres amazônicas de Pastaza vêm criando espaços femininos de enunciação que têm alterado significativamente a percepção sobre suas existências, ações e agenciamentos, seja no interior do movimento indígena e suas organizações, seja nas relações estabelecidas com o Estado ou mesmo nas cidades, que vêm assistindo a realização de inúmeros eventos *de mulheres* indígenas. Mas outras de suas criações, nem sempre envolvidas diretamente com a vida organizativa, também vem se fazendo ver. No *Malecón Boayaku*, um dos principais pontos turísticos da cidade de Puyo, foi construído um monumento em bronze para “homenagear as mulheres das sete nacionalidades da província”, em 2007<sup>213</sup>. A distribuição circular e os movimentos que engendram evocam uma poderosa sensação de cumplicidade e cuidado mútuo: mulheres Achuar, Andwa, Kichwa, Zápara, Shuar, Shiwiar e Waorani, cada uma com seus “trajes típicos”, como dizem, aparecem envolvidas em diferentes atividades – cuidando de um bebê, segurando *mucawas* e *purus*, sentadas em frente a um *batan*, carregando uma *ashanga*.

---

<sup>212</sup> Se esse cauim-sangue é apresentado sobretudo através dos mitos, haverá outras relações permeadas por essa posição perspectivista que apontarei mais adiante.

<sup>213</sup> Disponível em: [http://funsa.ec/proyecto/7\\_comunidades\\_indigenas/](http://funsa.ec/proyecto/7_comunidades_indigenas/).



Foto x: em Puyo, monumento em homenagem às mulheres das sete nacionalidades da província de Pastaza (Puyo, dezembro 2020).

De lá para cá, outros monumentos em homenagem às mulheres também foram ganhando corpo na cidade. Próximo àquele do homem branco cumprimentando Palate, como vimos no capítulo 1, há uma enorme *mucawa* que delimita um movimentado cruzamento no centro de Puyo. Em 2021, mais um importante marco foi inaugurado na *Plaza México*, nos exteriores do *Município del Cantón Pastaza*: uma enorme e linda *tinaja*, rodeado por três grandes *mucawas* finamente decoradas. No mesmo espaço há também um monumento em aço em referência à *Killa* e *Iluku*, personagens do mito que mencionei no capítulo 1. Chamado de “Monumento à cerâmica Amazônica”<sup>214</sup>, representantes do GAD Pastaza disseram por ocasião de sua inauguração que ele vinha visibilizar um “patrimônio imaterial que está sendo perdido”<sup>215</sup>.

Que muitos monumentos em pontos relevantes para a cidade sejam menções às mulheres e às cerâmicas para brindar chicha feitas por mulheres indígenas, sobretudo Kichwas, merece uma atenção. Haveria muitas formas de se “representar” a indigenidade de Puyo, mas parecem

<sup>214</sup> Disponível em: <https://elobservador.ec/el-monumento-a-la-ceramica-cambia-la-imagen-de-la-plaza-mexico/>.

<sup>215</sup> Disponível em.: <https://ne-np.facebook.com/GADMPastaza/videos/en-vivorueda-de-prensa-avance-de-la-obra-del-monumento-a-la-cer%C3%A1mica-informa-el-/237257458232248/>.

ser *esses* os artefatos preferidos<sup>216</sup>. Como os Whittens notaram (2008: 102, 169), durante suas viagens pela região o etnógrafo Rafael Karsten afirmou que “a arte da cerâmica entre os Jívaros, e especialmente entre os índios Canelos, é efetuado com um notável grau de perfeição” (Karsten, 2000: 97), acrescentando que “a superioridade dos índios Canelos se mostra sobretudo na sua maneira de pintar as vasilhas de barro ou, mais especificamente, nos desenhos ornamentais com os quais as decoram”. Com efeito, entre os Canelos Runa, a preferência pelos artefatos de cerâmica, seu odor e frescor é algo tão fundamental e central quanto o é a chicha, estando efetivamente em profunda consubstancialidade com essa bebida-alimento. Com exceção de quando viajavamos pelo rio Bobonaza, quando a massa foi levada em *maitu* ou em garrafas de plástico e brindadas, geralmente, em *pilches*, as cuias de cerâmica finalmente decoradas estão sempre presentes. Especialmente, eu nunca vi uma chicha sendo fermentada em outro recipiente que não uma *tinaja* de cerâmica.

As cerâmicas Runa usualmente se apresentam em formas negras ou policromadas. Os recipientes enegrecidos, como as *kallanas*, são geralmente usados para preparar e abrigar alimentos cozidos, ensopados e condimentos, como a pimenta. As cerâmicas policromadas, por sua vez, são utilizadas principalmente para preparar e servir chicha. Emergem nas formas de *muawas* e *tinajas*, que nunca faltam numa casa Runa, bem como *purus* (pequenas tinajas), cornetas, figuras de seres míticos, bolas de futebol adidas, folhas de árvores, câmeras de fotografia e outros formatos inovadores geralmente feitos para eventos festivos. Tão importante quanto o artefato de cerâmica são as complexas pinturas e grafismos que os cobrem, no caso das policromadas<sup>217</sup>. Especialmente no caso das *muawas*, diz-se que “o mais tradicional” são os padrões que muito facilmente chamaríamos de geométricos, desenhados criativa e inovadoramente a partir de uma linha-mãe/mestra, *mama churana*. Mas pinturas de animais, plantas, figuras de *sacha warmiguna* e outros seres são igualmente plasmadas nas superfícies, bem como dizeres que nos remetem diretamente à luta anti-extrativista e pela Selva Vivente.

---

<sup>216</sup> Uma interlocutora de Mezzenzana (2015: 218) explicou a ela que “se o turismo funciona em Pastaza, isso se deve principalmente ao magnífico trabalho das ceramistas Runa”.

<sup>217</sup> As superfícies são polidas com um verniz chamado *shilkillu* e os grafismos ou desenhos são pintados com um delicado pincel feito de cabelo humano.



Imagem 32: mucawa finalizada, sem menção de autoria (Puyo, setembro 2018).





Imagem 33: Hilda Santi me ensinando sobre as cerâmicas na casa de Mirian. Inscrita na mucawa se lê: “Sarayaku libre del petróleo” (Sarayaku, março 2018).



Imagem 34: mucawa exibida no evento de lançamento da proposta Kawsak Sacha em Quito. No centro, estatueta de *lumu mama* (mãe da mandioca) e os dizeres: “nuestro mercado es la chacra”; “sumak muyukuna” (fruta/semente bonita). Sem menção de autoria (Quito, julho 2018).



Imagem 35: mucawa exibida no evento de lançamento da proposta Kawsak Sacha em Quito. Nela se lê “Sarayaku libre del petróleo”; “El grito de la selva viviente”. Sem menção de autoria (Quito, julho 2018).

É geralmente para comprar *mucawas*, *purus* e estatuetas que pessoas não-Runa, seja um visitante, uma pesquisadora ou mesmo um mestiço equatoriano começa a cultivar relações com pessoas Kichwas, especialmente com mulheres. Note-se que, assim como a *aswa*, a feitura de cerâmica (*awana*, traduzido como *tejer*, tecer) também é descrita como um campo de ação majoritariamente feminino, incluindo pessoas *warmipangui*. Contudo, escutei sobre homens de variadas faixas etárias, viúvos ou solteiros, que decidiram engajar-se na arte da cerâmica, em alguns casos como fonte de renda extra, sem que isso implique qualquer crítica por parte de outras mulheres ceramistas (cf., por exemplo, Suárez, 2018: 46-50).

O valor da cerâmica enquanto uma mercadoria destinada ao comércio e consumo externo não deve ser subestimado. Dentro e fora das comunidades, mulheres ceramistas se dedicam a tecê-las tanto para seus usos cotidianos ou festivos quanto para a venda, de cuja renda muitas delas dependem. Neste último caso, são destinadas principalmente aos “*gringos*”, grandes apreciadores desta arte (e em menor medida aos mestiços), mas também fluem em redes de

comércio entre Runas e pessoas indígenas. Como outros etnógrafos já demonstraram (i.e.: Mezzenzana, 2015; Whitten, 1985; Whitten e Whitten, 2008), há décadas mulheres ceramistas viajam às cidades, às capitais e a outros países especificamente para vender suas cerâmicas e ensinar (dar *talleres*) sobre sua feitura. Entre os Sarayaku Runa, nas muitas ocasiões em que se viaja para eventos como uma COP, em outro país, tão importante quanto a “participação política” é a venda de cerâmicas e outras *artesanías*<sup>218</sup>, como chamam. Foi o caso, por exemplo, de uma viagem que Maura fez certa vez ao Peru, como *dirigenta* de mulheres de Tayjasaruta, para uma *Cumbre de la Naturaleza*. Quando ela retornou e eu lhe perguntei como havia sido o evento, ao invés de escutar sobre o “problema da conservação” ela me relatou como havia podido vender muitas cerâmicas – especialmente algumas em formato de folha, que ela havia recém começado a fazer. Enquanto Mirian estava em posição de presidência e Marlon permanecia como coordenador do Pachakutik, foram inúmeras as vezes em que várias mulheres visitaram a casa para vender suas cerâmicas ao casal, que, por sua vez, as venderiam nos eventos nacionais e internacionais. Apesar de a posição de presidência de Tayjasaruta não implicar um salário, não havia opção; como líderes, *deveriam* fomentar a circulação das cerâmicas em redes comerciais mais amplas<sup>219</sup>.

Durante meu trabalho de campo eu não pude experienciar com profundidade a feitura de cerâmica em qualquer de seus estágios – o que, evidentemente, não significa que Mirian e outras amigas com as quais convivi não o façam. Os únicos momentos em que acompanhei o processo, de forma não metódica, foi quando visitei a casa de Leticia, uma mulher de Sarayaku que vive em *Ñukanchik Allpa*, na cidade de Puyo. Conheci Leticia através de Mirian e outra amiga, Andrea

---

<sup>218</sup> Outras *artesanías*, destinadas tanto ao uso pessoal quanto às redes comerciais, são os brincos, colares, pulseiras, cestos, bolsas e pequenas lanças de madeira, dentre outros.

<sup>219</sup> Um ponto importante que aparece apenas lateralmente aqui são as formas pelas quais as cerâmicas se inserem numa rede hoje associada ao “empoderamento feminino”, por assim dizer. Como discutirei nas considerações finais, expressões como estas não se restringiriam a descrever, contudo, ações de mulheres ou de pessoas enquanto indivíduos. Veja-se, por exemplo, a dissertação de Joana Farias (2014: 28) com ceramistas Karajá, onde ela sublinha as maneiras pelas quais os objetos – especialmente as ritxo(k)o, conhecidas como bonecas Karajá – ativam um conjunto de ações que constroem avós e netas, que se unem para fazer juntas, aprender, ensinar e presenteá-las. No que tange ao comércio das peças, Farias explicita que se a obtenção de dinheiro é importante, há, contudo, outras relações sendo ativadas. Trata-se, por exemplo, de uma das instâncias onde mulheres manejam relações com alteridades (no caso, os não indígenas) e sustentam a produção de corpos aparentados, na medida em que o dinheiro proveniente do comércio vai se transformando em alimentos e presentes que voltam a ativar a produção de corpos-parentes. Com efeito, Sibby Whitten, Norman Whitten e Mezzenzana, por exemplo, já haviam atentado para algo semelhante ao descrever as formas pelas quais o conhecimento da cerâmica e sua transmissão intergeracional constroem mulheres e redes de mulheres (aparentadas) propriamente Runa; da mesma maneira, enfatizaram a elevada mobilidade que mulheres ceramistas desfrutavam em função do comércio ou de outros trânsitos ativados pela circulação da cerâmica, mas cujos “produtos” – seja dinheiro, relações, conhecimento – voltam a ativar aquelas mesmas redes, a fortalecer o conhecimento feminino e a sustentar, inclusive, novas formas de relações entre mulheres nem sempre aparentadas.

(então secretária de Tayjasaruta), pois ambas haviam encomendado grandes *mucawas* para a Uyanza que se aproximava, já que não teriam tempo para fazer. Mirian e Andrea eram profundamente criteriosas, analisando detalhadamente a *mucawa* em processo para ver se “estava de acordo”. Embora comum, esse não é um evento desimportante; como vimos, Mirian reclamava que, como presidenta, não tinha tempo adequado para fazer suas *chakras*, *chicha* e também suas cerâmicas. Também Hilda, enquanto me explicava sobre as cerâmicas exibidas no pavilhão de artes em Quito onde aconteceu o lançamento da proposta *Kawsak Sacha*, contou que, como estava de dirigente de educação, não estava “com muito tempo para fazer”. Voltarei a esses comentários na segunda parte do capítulo; agora gostaria apenas de sinalizar como, depois, eu visitei Letícia sozinha algumas vezes e ali pude ter uma ideia, ainda que muito inicial, sobre o impressionante cuidado e paciência que as ceramistas devotam a cada detalhe de cada peça.

Embora eu não tenha o objetivo de fazer uma descrição detalhada sobre o processo de feitura das cerâmicas e seus designs<sup>220</sup>, tal como a *chicha* também as cerâmicas *sempre estiveram ali*. Gostaria então de ficar com esse “objeto final”, especialmente nas formas de *mucawas* e *tinajas*, e alguns dos eventos relacionados às cerâmicas que minhas amigas elegeram compartilhar comigo através de narrativas orais.

Não haveria como falar desses encantadores artefatos sem antes começar pelo começo (“*primero lo primero*”), como me explicaram em tom jocoso: a coleta de argila (*manga allpa*) nas margens dos rios. Como mencionei no capítulo anterior, *Mangallpa Apamama* (“avó da argila”, às vezes também *Manga Allpa Mama*, “mãe da argila”) é a dona/cuidadora das minas de argila ou, ainda, aquela de cujo corpo se originou a própria argila. As mulheres as visitam de tempos em tempos e guardam zelosamente sua localização. Especialmente, *Manga Allpa Apamama* é frequentemente evocada quando as mulheres *extraem* argila das margens do rio, algo que não deve ser feito “de qualquer jeito”: o barro precisa ser recolhido ordenadamente e não jogado fora, o depósito deve ser deixado em ordem e restaurado à sua aparência anterior. Fazer o contrário significaria atrair a raiva de *Manga Allpa Apamama*: ela, por sua própria vontade, poderia retirá-lo assim como o trouxe para o mundo dos humanos (Mezzenzana, 2015: 152). Enquanto outras etnógrafas mencionam ter escutado o mito de *Manga Allpa Apamama* quando foram coletar argila ou quando suas amigas e interlocutoras buscavam ilustrar, num contexto de intimidade entre mulheres ceramistas, a bela e correta forma de se fazer cerâmica, eu, ao contrário, escutei este mito em ocasiões que envolviam uma certa interlocução com mundos dos

---

<sup>220</sup> Sobre este tema, ver Whitten (1976a, 1985); Whitten e Whitten (2008); Dorothea Whitten (1989); Mezzenzana (2015).

não indígenas. Veja-se, por exemplo, uma versão contada por Hilda numa reunião de mulheres que envolveu nossa presença (três pesquisadoras não indígenas)<sup>221</sup>, num domingo em novembro 2014:

Yo voy a contar una historia.

Las otras tal vez han de saber más porque mi abuela ha muerto cuando yo tenía 15 años cuando yo tenía 15 años. Una viejita bien anciana nos contaba historia sobre la cerámica, el barro.

Ese pueblo siempre ha mantenido a tejer barro, todos tipos, callana, mucawa, uchumanga, tinajas, las figuras.

Había una mujer que no sabía nada, absolutamente no sabía. Y todas las mujeres la tenían envidia contra ella porque no sabía, eran egoístas, y no querían invitar al lugar que se sacaban el barro. Pero un día cuando se hicieron ayudantes ella se fue, la dejaron a ella, fueron por otro camino, pero no la invitaron. Entonces ella se dio cuenta, ‘¿Cuándo viene el esposo que voy hacer?’. Cuando viene de allá hay que dar de beber al marido en mucawa, para que brinden la chicha.

Entonces ella, aunque retrasada, siguió las huellas, siguió las compañeras el día siguiente. Entonces encontró una viejita que estaba recorriendo los barro, que a veces ese barro no nos sirve y le botamos ahí mismo [...]. Entonces encontró una viejita llena de caña, hablando así brava diciendo: ‘esas mujeres malditas, ¿Qué hicieron con mi barro?, ¿Porque le malgastaron así?’. Ella cogió, ha estado poniendo al mismo hueco donde se saca el barro. Entonces esa mujer dijo ‘abuelita permítame recoger barro porque yo también vengo y todo el mundo me critica que yo no sé hacer cerámica y todo eso’. Entonces ella dijo ‘hagamos un pacto, compromiso: yo te voy enseñar toodo mis poderes, pero usted nunca va a decir a nadie y no vas a comentar, ni que estés en las últimas muriendo, pero no comentas. El día cuando usted comenta finalizará su vida. Con ese compromiso, la viejita dijo a la mujer que no sabía nada. Cuando llegas a la casa le haces como una mesa grande, le coges barro pequeños, unas bolitas de barro así, lo que tu deseas en su mente que quieres hacer, lo haces, le pones. Eso puede ser callanas, cuántos uchumangas, cuántos tinajas, cuántas figuras, le piensas en tu cerebro, lo piensas [y] le pones. Ella cumplió así, le puso. Ella durmió, al día siguiente ya estaba hecho todo. Ya estaba hecho todo y esa mujer les ganó a otras mujeres que sabía. Y todo el mundo se admiraba de la mujer, ‘ella como hizo, no sabía nada, quién le ayudó, como llegó a hacer esas cosas’, entonces ya tal vez sienten envidias. Y como investigamos, ellas siguieron diciendo ‘que diga como hicieron eso’, pero nunca dijo. Cuando una vez ya tanto que le jodían, [...], le hicieron tomar bastante, estaba borracha. De borracha dijo: a mí la abuela del barro me dio este poder. En ese momento ya se quedó muerta. Entonces por eso... Yo siempre, cuando mi abuelita me contaba eso, y yo tengo una parte viva de la cerámica, que la misma cerámica tiene su dueño. Por eso es muy respetada aquí (H. Santi, novembro 2014).

Em muitas ocasiões em que conversávamos sobre “questões de mulheres”, como essa, o mito foi evocado para explicar porque “as mulheres fazem o que fazem” – e, inversamente, porque *não* devem fazer certas “coisas”. Um primeiro aspecto que o mito faz ver, muito enfatizado também nas demais etnografias com povos Runa, diz respeito às cerâmicas enquanto

---

<sup>221</sup> Como mencionado na introdução, além de mim estiveram presentes as pesquisadoras Carmen Pérez e Maria Luiza Muniz.

participantes de uma rede de circulação de objetos genderizados. De fato, as *mucawas*, junto com a mandioca e a *aswa*, são primordialmente – antes de se desdobrarem em outras relações ou mediarem outras relações – coisas “femininas” feitas pelas esposas para os maridos, com muito desejo (*munay*) envolvido. Em última análise, afirma Mezzenzana (2015), esposa é alguém que pode fornecer cerveja de mandioca, mas não qualquer cerveja e não em qualquer recipiente.

Mas gostaria de me voltar para uma outra relação que o mito faz ver. Que a dona da argila para fazer cerâmica seja uma *Apamama*, e que Hilda mencione como outras mulheres talvez “saibam melhor” a história porque sua própria avó faleceu quando ela era muito jovem, merece uma atenção. Avós (e avôs) são pessoas extremamente respeitadas e importantes participantes da vida política e comunitária. Cuidadas pelos filhos e netos, as *apamamas* ensinam, repreendem e dão conselhos aos mais jovens, que as tratam sempre com ternura e respeito. *Apamama* é, contudo, um termo generalizado que pode (e é) utilizado independente de sua relação de filiação com ela. A relação com aquelas chamadas de avós também é importante pois, com elas, pode-se adquirir conhecimento, como no caso em que recebem seu(s) paju(s) e pedras de poder (*misha*), como vimos no capítulo anterior (Mezzenzana, 2015). *Apamamas* (e *apayayas*) são também pessoas consideradas verdadeiramente fortes e sábias, tanto em termos de uma resistência física excepcional quanto a um corpus de conhecimento, ambos indissolavelmente ligados também à força vital (*samay*), como mencionei anteriormente<sup>222</sup>. À imagem dessas grandes conhecedoras da arte da cerâmica, da chicha e também dos roçados, mulheres se criam/afirmam como propriamente Runa – e, ao fazê-lo, parecem influenciar uma certa “fabricação coletiva”. Mas, como a história de *Manga Allpa Apamama* nos faz ver, isso não é assunto só de mulher; não é sequer um assunto exclusivamente humano.

Essas observações poderiam ser melhor imaginadas quando em paralelo com uma outra perspectiva, aquela das ceramistas e das analogias que estabelecessem entre seus corpos e os artefatos que produzem. Voltemos, por exemplo, às *tinajas*. Esses grandes recipientes destinados a fermentação da chicha são concebidos como um corpo: a parte inferior, pintada de vermelho, é formada por um fundo (*siki* ou *siki uktu* – ânus) e uma barriga curva (*wiksa*, palavra que também designa estômago); a parte superior, por sua vez, é pintada de branco e formada por um pescoço

---

<sup>222</sup> Uzendoski (2004) sugere que a centralidade das avós e avôs (e não exatamente das mães ou pais) está conectada ao fato de que, para ser uma *apamama* (ou *apayaya*), é necessário ter uma história, ou seja, uma rede familiar estendida (*ayllu*). Os avós não são “apenas” pais, mas representam o ápice de um conjunto ramificado de relações mais amplo. Mezzenzana (2015:154) acrescenta à observação de Uzendoski o “status corporal”: “ao contrário dos corpos mais suaves e fracos das crianças, as *apamamas* possuem corpos ‘duros’ e ‘secos’ pois acumularam, ao longo de suas vidas, inúmeras substâncias e formas dentro de si. Seus corpos sabem como se mover e o que fazer, como evitar condições perigosas e também como agir para produzir efeitos desejáveis”.

(*kunga*) e uma boca (*shimi*), permanecendo sempre em posição ereta enquanto tenha *aswa* em seu interior (Mezzenzana, 2015: 182). Como mencionei, as *tinajas* são descritas explicitamente como sendo “grávidas”<sup>223</sup>; é por isso, me explicou Ena, que sonhar com *tinajas* implica que você está ou estará grávida. Uma tal agência compartilhada entre diferentes corpos-terra está também no mito que vimos no capítulo 1. Quando a irmã, grávida de seu irmão Lua (*Killa*), pega o caminho equivocado e acaba na casa dos jaguares, é escondida pela avó jaguar em um grande recipiente de barro – justamente, uma *tinaja* – e advertida que ficasse quieta, *não cuspiisse* ou *derramasse saliva*. Mas, quando os filhos/netos jaguares voltam da caça à casa, a mulher involuntariamente deixa cair uma gota de saliva, o que a fez ser descoberta e, então, devorada. A avó, enganando seus netos, pede que deixem as vísceras para ela e, assim, os salva. Conforme sugeri, parece que as *tinajas* são *como* corpos grávidos não apenas porque são fabricados *como* os corpos humanos (ou seria o inverso?), mas sobretudo porque compartilham uma certa agência que fazem algo “amadurecer”, “transformar”; ao mesmo tempo em que contém, oculta e protege, também nutre, mas seu conteúdo pode ser sempre perigoso.<sup>224</sup>

Quando Karsten (2000: 97) perguntou aos “Jívaros”, conforme denominação utilizada naquele contexto, porque somente as mulheres faziam cerâmica, recebeu a seguinte resposta: “o barro é obtido da terra e a terra é uma mulher; por isso as mulheres tem que fazer as vasilhas de barro”. “É interessante notar”, ele prossegue, “que ‘barro’ na língua jívara é ‘nui’ e terra ‘nunga’, de cuja palavra também se deriva o nome da mãe terra ‘Nungui’. Mulher’, por sua vez, é ‘nua’. Resta pouca dúvida de que essas palavras derivem da mesma raiz, algo que as mulheres Jívaras parecem estar conscientes”. Me parece que algo análogo poderia ser pensado junto de minhas amigas, que igualmente enunciam essa aproximação entre mulheres e Terra não apenas no campo de produção de cerâmica, mas também como uma poderosa forma de resistência, conforme vimos no capítulo anterior.

\*

---

<sup>223</sup> Também em Mezzenzana (2015) e Uzendoski (2010).

<sup>224</sup> Aqui veríamos um outro paralelo entre sangue e cerveja que mencionei em nota anterior. Particularmente importante são as homologias entre sangue, *ucatza* (panema) e as *tinajas*, e aqui me valho sobretudo do que Mezzenzana (2015) apresenta em sua etnografia. Entre os Pastaza Runa, diz-se que as *tinajas*, onde se fermenta a mandioca, têm o fundo pintado de vermelho porque esta é a cor do sangue do parto, enquanto o topo é branco por conta da limpeza pós-parto (*ucatzata anchuchina*) (Mezzenzana, 2015: 182). *Ucatza* é uma palavra usada para se referir a um homem que não pode caçar ou pescar, fenômeno frequentemente associada a relações sexuais excessivas ou não reguladas, bem como ao contato com o poderoso fluxo de sangue do parto ou menstrual – decorrendo numa série de cuidados e proibições por parte dos homens ou de todos os parentes, no caso do nascimento de uma criança. Para uma reflexão mais ampla e comparativa sobre o poder do sangue nas terras baixas sul-americanas, cf. Belaunde (2006; 2008).



Imaginemos novamente que estamos sentadas e recebemos uma grande *mucawa* cheia de *aswa*, até as extremidades. Tomar a *chicha* certamente é o objetivo, mas há outro evento acontecendo simultaneamente: conforme o ritmo da bebedeira, os padrões ou grafismos do interior das *mucawas*, sua extrema complexidade, beleza e perfeição vão lentamente emergindo ou fazendo-se ver, captando nossa atenção. Com efeito, Mezzenzana (2015: 209-210) descreveu como, nas bebedeiras, quando as pessoas se sentam, segurando *mucawas* nas mãos, muitas vezes comentam sobre os desenhos que vão aparecendo conforme se consome a cerveja de mandioca. Para a autora, um dos meios para atingir o desejável estado de embriaguez durante eventos sociais é justamente o de desenhar belos desenhos nas *mucawas*: os grafismos induzem os convidados a consumir mais por meio do sentimento de felicidade (*kushi*) e desejo (*munay*) que sua visão, junto do consumo de *chicha*, enseja.



Imagem 36: mucawa com chicha na casa de Mirian e Marlon durante a Uyanza (fevereiro, 2020).

Foi comum escutar, como eu mesma fiz nos primeiros encontros com a chicha e a cerâmica, pessoas (estrangeiras) perguntando pelos *significados* dos desenhos das *mucawas* – assim como, analogamente, pelos significados da pintura facial com *wituk*. Depois de vários

inquiridos de minha parte – “o que são? o que significam?” – em alguns casos minhas interlocutoras fizeram referência a animais. Durante o evento de lançamento da proposta Kawsak Sacha, Hilda, por exemplo, me explicou que uma das obras expostas “representa um lagarto” – apontando, então, para as escamas que cobriam a coluna de uma cerâmica efetivamente *em forma de lagarto*. Enquanto caminhávamos pela exposição, Hilda me apontava como os desenhos ou pequenos detalhes de várias outras *mucawas* também representavam partes de outros animais, especialmente as tartarugas e as *boas* (*amarun*, anacondas). Lembrei-me então dos trabalhos dos Whittens (2008), onde eles afirmaram que “os desenhos aludem às forças cósmicas que os rodeiam”. Um evento tão ordinário como uma cuia de cerâmica cheia de *aswa* poderia ser, então, um outro poderoso encontro entre mundos-terra, mundos-águas, mundos-floresta e tantos outros absolutamente fundamentais para os mundos Runa, como vimos no capítulo anterior.

Em outros casos, contudo, as respostas às minhas perguntas foram um silêncio estrondoso – o que indicava, no mínimo, que minhas questões estavam fora de lugar<sup>225</sup>. Atentando para a inadequação desse meu modo de aprender e a inócua ideia de “significado implícito” que eu ainda carregava, o que parecia estar em jogo era mesmo *a beleza* dos artefatos, que dizia respeito também à sua fortaleza, sua capacidade de não quebrar, de ser resistente. Esse conjunto de qualidades, longe de estáveis, pareciam dizer algo sobre a capacidade (ou poder) de criação das ceramistas em produzirem artefatos e desenhos *bonitos*, eles mesmos capazes de afetarem e seduzirem quem os vê – incitando a bebedeira, o comércio e outras coisas. Assim como a própria argila, que nada tem de “material inerte” sobre a qual ceramistas se debruçam (ela é a própria *Manga Allpa Apamama* ou a dona de todas as minas de cerâmica, com a qual é preciso saber conversar), também a ideia de beleza aqui assume uma capacidade agentiva, e não exatamente representativa: não está ou é para ser admirada, mas para surtir ou ensejar algum efeito, promover alguma transformação (Mezzenzana, 2015; Lagrou, 2007; Gow, 1999)<sup>226</sup>.

<sup>225</sup> De fato, Eduardo Kohn (2002:30) já havia afirmado que os Runa de Ávila, assim como os Achuar (Taylor 1996), não são particularmente interessados em meta-comentários do tipo “é assim que fazemos x” ou “é isso que y significa”. Peter Gow (1999: 230), pensando com a forma de “pintar com design” e os “designs” Piro, também já havia indicado um conjunto de perguntas rotineiramente feitas por etnógrafos não indígenas, apesar de sua já reconhecida inutilidade, para investigar a criação dos grafismos (“Quem o fez? Como isso é chamado? Com o que se parece? O que isso significa?”). Para as pinturas faciais com *wituk* entre os Runa, Swanson e Nuckolls (2014) notaram a mesma ineficácia de tais perguntas; a partir de análises sobre as respostas de seus interlocutores, propuseram a ideia de “*an earthy concreteness in the orientation of Runa*”, que privilegiaria a contextualização de enunciados, pensamentos e ideias a tal ponto que generalizações são percebidas como moral e esteticamente questionáveis.

<sup>226</sup> Este é um tema vastamente tratado na etnologia das terras baixas sul-americanas. Gow (1989a, 1999), por exemplo, buscou descrever sistemas estético-visuais não ocidentais partindo do caso Piro, mas estendendo-o a outros contextos etnográficos. Desde *Of mixed blood*, um fio condutor de suas análises da história, do parentesco e também da arte Piro passa por uma crítica à abordagem ocidental representacionista (Lagrou, 1993: 4). De certo a investigação de Lagrou (2007) sobre as diferentes estéticas da vida cotidiana dos Kaxinawa é outro ponto de

Norman Whitten (1985: 118) afirmou que toda irmã ou esposa de um xamã era uma ceramista experiente. Neste e em outros trabalhos posteriores, especialmente aqueles escritos com Sibby Whitten (i.e.: D. Whitten, 1989; Whitten & Whitten, 2008), ambos sugeriram uma contundente conexão entre o conhecimento xamânico e o de cerâmica – como também o fizeram Gow (1989b, 1999) e Lagrou (2007), dentre outros. Tanto na ação das ceramistas quanto nas visões xamânicas do *yachak*, o fluxo de “imagens” é controlado e gerenciado; neste sentido, assim como os xamãs também as ceramistas seriam poderosas intermediárias entre diferentes mundos<sup>227</sup>.

Como mencionei anteriormente, o *yachak*, para os Runa é, literalmente, “aquele que sabe”. A aquisição de conhecimento é efetivada de várias formas e durante toda sua vida, mas talvez a mais poderosa seja aquela proporcionada pela ingestão da *ayahuasca*<sup>228</sup>. Na paisagem amazônica, a *ayahuasca* produz fundamentalmente visões e, nesse sentido, o xamã é um “vidente” importante, um diplomata cosmopolítico por excelência – articulando as relações entre humanos e animais, humanos e outros seres, entre presas e predadores, entre índios e brancos e outras formas de alteridade (i.e.: Gow, 1999; Kohn, 2002; Mezzenzana, 2015). No argumento dos Whittens, o ponto de inflexão foi justamente o de notar como as ceramistas Runa, assim como os *yachaks*, são igualmente tidas como genuínas diplomatas entre “nosso conhecimento” (*ñukanchik yachay*) e um “conhecimento-discurso outro” (*shuk shimita yachay*). Ambos viajam

---

ancoragem deste debate: permeando toda sua reflexão está a questão da agência e do poder das imagens (gráficas, poéticas, materiais e corporais) de dar forma a ideias sobre a pessoa suas relações com outras pessoas, humanas e não-humanas. Enquanto ambos buscam ir além de uma ótica formalista, objetificante e estática, considerando os desenhos-imagens, então, como dotados de agência e poder – particularmente de criação e transformação de corpos, ligado a ideias de beleza e conhecimento – também propiciariam oportunidades para pensarmos o fluxo de imagens e/ou designs, especialmente no que tange à produção de cerâmica e sua conjunção/disjunção com as “visões” associadas à *ayahuasca*.

<sup>227</sup> Particularmente no caso de Gow (1999), o autor argumentou que a pintura com desenho codifica a trajetória de vida ideal de uma mulher Piro – como beleza nos corpos dos outros e certos objetos materiais – ao mesmo tempo em que as diferencia daquelas emergentes de outros contextos, como o do “*first/original design*” – *geyonchi*, a placenta – e os “*drug designs*”, como nas experiências alucinatórias com *kamalampi*, *yajé* ou *ayahuasca*. Se bem a relação entre o “tornar-se uma mulher verdadeira” e a cerâmica, e entre xamanismo e cerâmica não são, então, nem novidades nem tampouco restritas ao contexto Runa, uma separação demasiado rígida em termos de “*mundane experience*” e “*wider domains of experience*” (Gow, 1999: 236) – o que eu leria como uma separação entre planos cosmológicos ou sociais – talvez não seja tão produtiva aqui.

<sup>228</sup> Decocção de *Banisteriopsis caapi*, *Malpighiaceae* e às vezes também com outras plantas. No kichwa amazônico, também se usa a grafia *ayawaska* ou *jaya huasca* (Kohn, 2002: 175). Apesar de geralmente ser traduzido como “vinho da alma” ou “vinho amargo”, a coisa é certamente mais complexa. *Aya* é um complexo conceito Runa que aparece com diferentes matizes, a depender da região. Como mencionei, escutei que *aya* pode designar alma, em espanhol, mas também cadáver, fantasma, espírito maligno ou benigno. Escrevendo sobre os Kichwa de Pastaza, Whitten (1976b:56; 1985:108) traduziu as expressões “alma” ou “substância da alma” (*samay*) também como *aya* (*ayaguna* no plural), termo que pode igualmente significar “um espírito”. Uzendoski (2010: 69-70), por sua vez, propõe traduzir o conceito de alma como concentração da respiração, ao mesmo tempo em que aponta que os Kichwas do Alto Napo utilizam esse termo para se referir ao espírito de um morto que vagueia sem parar. De toda forma, poderíamos dizer que os Runa concebem a *ayahuasca* como tendo uma alma (como sendo um ser vivo, efetivamente); e que, na bacia do Bobonaza, *samay* e *aya* podem ser conceitos intercambiáveis.

a outros mundos (e fazem outras pessoas viajarem), articulam e equilibram um tipo de “conhecimento tradicional” com outros, incluindo aquele que chamam de “a experiência moderna”.

Já mencionei a forma como a chicha é uma importante agente na mobilização de fronteiras, nas ações de fazer e desfazer relações. Assim como o *yachak* e, analogamente, os líderes, mulheres ceramistas Runa de fato viajam para outros lugares dentro e fora do Equador, bem como estão inseridas em contundentes redes de conhecimento estrangeiro grafados nas cerâmicas – escutei, por exemplo que muitos desenhos ou formatos são mesmo inspirados no gosto dos estrangeiros<sup>229</sup>. Justamente por essa capacidade de trânsito entre diferentes mundos, *yachaks* e ceramistas se apresentariam como poderosos mediadores de diferentes relações de alteridade. Especialmente o apelativo *sinchi muscuji warmi* (mulher forte e visionária, mulher com forte visão) (Whitten e Whitten, 2008: 102), usado para descrever as mestras ceramistas, enfatiza sua capacidade de ver desenhos em sonhos e, então, reproduzi-los na superfície dos objetos de cerâmicas. Eu não escutei de minhas amigas que é preciso sonhar para fazer cerâmica; essa forma de produção seria especialmente referida às mulheres mais velhas, mais antigas. Entretanto, ações análogas à de sonhar são igualmente importantes nos dias de hoje, o que me leva a alguns possíveis paralelos com a proposição dos Whitten.

De minha perspectiva, não se trata, primeiramente, de buscar uma *equivalência* entre a ação xamânica e das ceramistas, mas antes de perceber como um pode falar algo sobre o outro. Dito isso, seria importante notar que as visões xamânicas e os designs de cerâmica diferem de uma maneira importante. Sigo aqui o *insight* de Mezzenzana (2015), quem argumenta que o trabalho da ceramista não é apenas “ver” (*rikuna*) imagens, formas e grafismos, mas também fazer (alguém) vê-los, *tornar as imagens visíveis para os outros*. Dessa forma, através de experiências com alteridades tão complicadas quanto aquelas que formam as redes de relações cosmopolíticas em que os *yachak* se inserem, essas mulheres se fazem ver como importantes mediadoras de conhecimento – pois imagens, grafismos e/ou designs poderiam ser, enfim, relações e conhecimentos tornados visíveis.

---

<sup>229</sup> Mezzenzana (2015) descreveu minuciosamente como, entre suas amigas ceramistas de Pastaza, os *gringos* figuram como verdadeiros professores especialmente dos padrões imprimidos nas cerâmicas. Segundo esta etnógrafa, os atuais designs geométricos, por exemplo, surgiram nas décadas de 1960 e 1970, remontando às relações de ceramistas com estrangeiros – dentre os quais o próprio Norman Whitten. Como Norman e Sibby Whitten (2008) enfatizaram, elementos de outros mundos, seja o dos brancos-mestiços ou da floresta, constituíram e constituem um importante recurso inspirador para as ceramistas. Na época, o casal também sublinhou (Whitten e Whitten, 2008: 101) que ser uma ceramista experiente era um ofício cada vez mais raro, na medida em que muitas mulheres passavam a dedicar mais tempo aos estudos, trabalhos assalariados e outras atividades do tipo.

Poderíamos imaginar, então, que os agenciamentos envolvidos no fazer e brindar chicha, sempre nos recipientes corretos, projeta as mulheres também para um possível “fora” do que (apenas para) um possível “dentro” (Maizza, 2014): uma agência literalmente terrana que faz mulheres viajarem, saírem, adquirirem conhecimentos através de múltiplas relações com Outros – influenciando suas ações. Para finalizar essa primeira parte, evoco uma poderosa imagem (conceitual) que será retomada no epílogo: aquela da bolsa, do recipiente, da garrafa, do *contenedor en general*, conforme propôs a escritora Úrsula Le Guin ([1996]2020). Ali, Le Guin diz o seguinte: “todos já ouvimos tudo sobre todos os paus e lanças e espadas, sobre as coisas para esmagar e espetar e bater, as longas coisas duras, mas ainda não ouvimos nada sobre a coisa em que se põem coisas dentro, sobre o recipiente para a coisa recebida. Essa é uma estória nova” (2020: 15).



## Tempo de mulheres

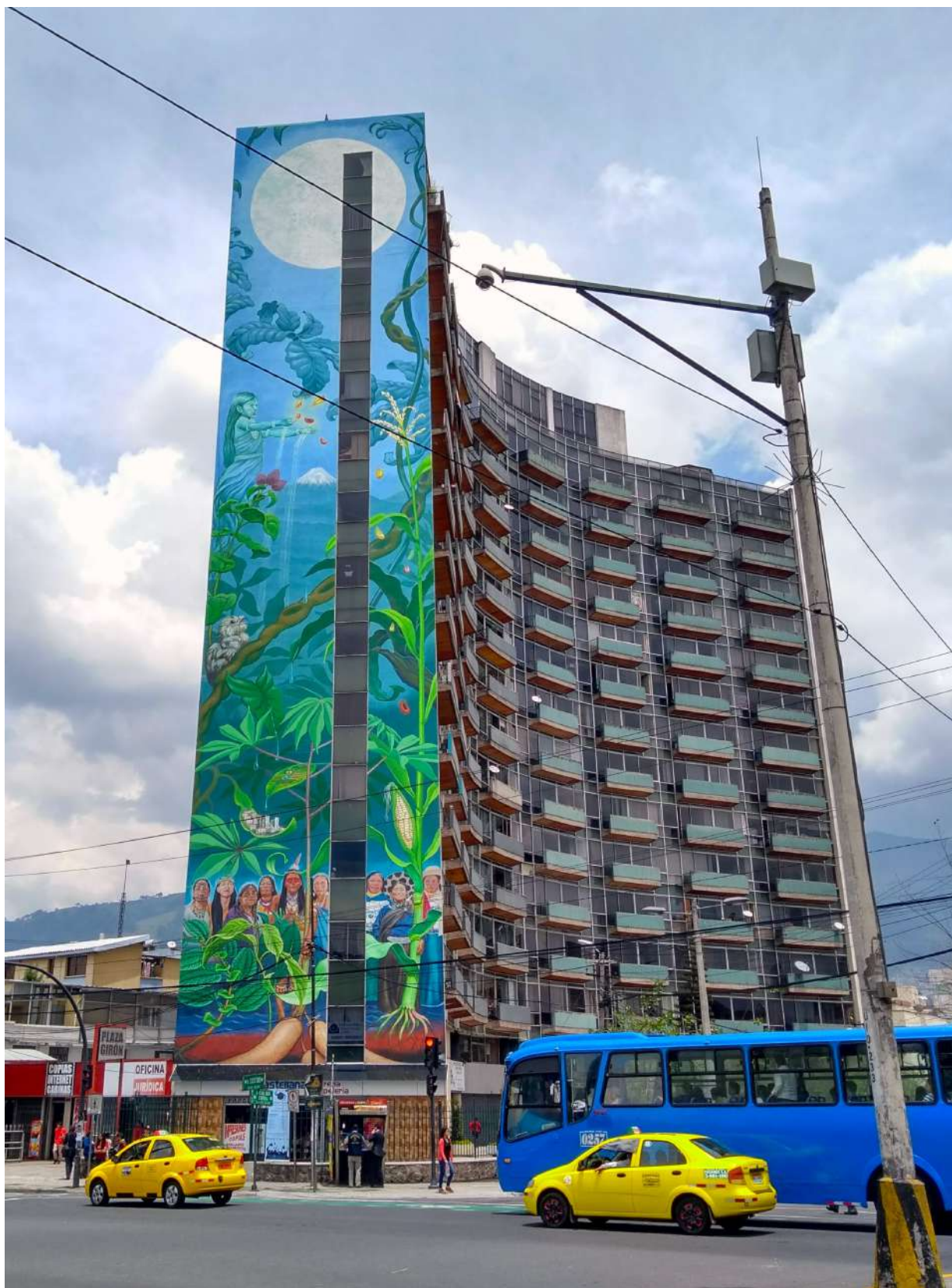


Imagem 37: mulheres amazônicas e andinas; a mandioca, o milho e outras plantas; a lua cheia, Iluku e outras personagens aparecem retratadas neste enorme mural em Quito, feito pela artista Mona Carón (Quito, julho 2018).

“É o tempo das mulheres”, disse María Vicenta Andrade em uma entrevista ao *Cotopaxi Notícias*, por ocasião da eleição à presidência da Conaie em 2021. Apesar de não haver sido escolhida, com sua candidatura Andrade reuniu, sintetizou e visibilizou muitas das questões que diziam respeito às mulheres, suas lutas e possibilidades de liderarem organizações indígenas. Apesar desta ser uma aposta coletiva – de mulheres e homens de distintas nacionalidades indígenas – não era uma tarefa fácil. Andrade recordava que em trinta e cinco anos de vida organizativa nenhuma mulher presidiu essa organização: “sempre se impõe condições às mulheres, é mais complicado buscar espaços, mas é preciso assumir os desafios que nos correspondem por justiça e direito”. Contudo, ao mesmo tempo em que ela enfatizava como essa era uma candidatura explicitamente *pelos* mulheres e *com* as mulheres, também reiterava que sua luta era “pela unidade das organizações, povos e nacionalidades para retomar o projeto histórico do movimento indígena”<sup>230</sup>. Dito de outro modo, a luta das mulheres e a luta indígena não se separava.

A trajetória de Andrade, os temas que ela e sua candidatura suscitaram são de profunda inspiração para essa segunda parte deste capítulo, onde busco explorar com mais detalhes algumas considerações feitas por mulheres de Sarayaku sobre sua participação na *vida organizativa* e suas implicações. Conforme mencionei na introdução, essa expressão faz referência a uma ampla gama de eventos, incluindo encontros e negociações com alteridades (brancos, representantes do Estado, etc.) liderados e puxados pelas organizações indígenas de distintos graus. Embora a grande maioria das pessoas de Sarayaku faça parte, pelo menos em alguma medida, da vida organizativa – participam de Assembleias, congressos e reuniões, discutem “temas políticos”, etc. – tal participação também pode implicar a ocupação de posições de *dirigencia* nas organizações, uma experiência que produz mudanças substantivas em suas vidas.

Especialmente no caso das mulheres líderes ou *dirigentas* com as quais convivi, foi especialmente sua “força de vida”, ou “vontade de vida”, o que me chamava atenção. Tomo essa expressão de Gladysz Tzul Tzul (2020), socióloga Maya Quiché da Guatemala que vêm dedicando sua vida acadêmica-intelectual para refletir sobre as formas comunais de fazer política no seio das comunidades indígenas, bem como sobre os cruzamentos entre o feminismo e as lutas pela terra em países como a Guatemala. Veja-se que, no caso de Tzul Tzul, dentre as muitas coisas que lhe comovia ao ficar com mulheres Ixil, ela destacou justamente a “vontade de vida”. Muitas

---

<sup>230</sup> Disponível em: <https://gk.city/2021/05/02/maria-vicenta-andrade/>



delas haviam perdido não apenas um, mas vários filhos para a guerra – entre mortos e desaparecidos. “*Qué es lo que tienen estas mujeres, que se envalentonan y siguen adelante?*”, se perguntou Tzul Tzul. “*Tienen voluntad de vivir. Uso esa expresión en mi texto como homenaje a estas mujeres*”. Não por coincidência, a expressão de Tzul Tzul ressoa os encontros com minhas amigas também porque, como vimos, essa é uma das traduções possíveis para *samay*, essa força vital tão importante para os Runa. Segurando o pilão para fazer chicha, destilando saliva e tecendo cerâmicas, bem como impondo sua determinação em romper qualquer negociação com as petroleiras; participando das organizações, criando suas próprias organizações, aprendendo a *falar duro*<sup>231</sup>, lutando entre mulheres, mas nunca sozinhas nem somente entre elas: é essa força de vida que tomo agora como fio condutor.

Considerando a ampla gradação de lugares onde acontece a vida organizativa, os contextos acabarão se misturando; meu ponto de controle, então, continua sendo as histórias de algumas mulheres que acompanharemos mais de perto, de forma a imaginar relações possíveis entre esses distintos contextos, observar o que um pode falar algo sobre o outro e, principalmente, como se imbricam com contextos outros, como a chicha, o roçado, a casa, etc. Para tanto, começarei voltando às formas de organização que meus interlocutores destacam como centrais para Sarayaku, buscando agora priorizar um ponto de vista feminino – o que nos levará a algumas conexões parciais entre pensamentos e ações auto reconhecidas como feministas. Tal como esse enorme mural no centro de Quito sinaliza, se bem Sarayaku é tido como um povo pioneiro no que diz respeito à “questão das mulheres” em Pastaza (cf. capítulo 2), trata-se aqui de entender suas ações como parte de movimentos ainda mais amplos, não apenas no Equador mas efetivamente em grande parte da América Latina, que reafirmam: é tempo das mulheres.

### ***Organización: uma questão de autonomia***

Conforme mencionei na introdução, quando o tema é “política”, em castelhano, meus amigos e amigas se referem à vida organizativa e sugerem distinções entre, por exemplo, aquela feita *em/a partir de* Sarayaku, aquela que se desenrola no interior de organizações como a CONAIE e aquela no *Pachakutik*. Mais marcadamente no primeiro caso, a conversa geralmente envereda pelo “sistema de autoridade antigo”, o orgulho e respeito às “estruturas tradicionais de liderança” estabelecidas “há muito tempo”, antes mesmo de Tayjasaruta. Trata-se, como vimos,

---

<sup>231</sup> *Hablar duro* é uma modalidade de discurso muito valorizada entre os amazônicos. Para além dos discursos tradicionalmente proferidos por líderes homens/masculinos, alguns trabalhos recentes se debruçaram sobre esse tema enfocando-se numa “perspectiva feminina” e sua plena potência política (cf. Bravo Díaz, 2021; Passes, 2004).

dos *kurakas*, antes chamados de *varayuk* – numa tradução literal, “aquele que tem a vara” ou “bastão de mando”.

Nos tempos antigos, me explicou Marlon, *kurakas* eram líderes de cada “clã ou *ayllu*”. Como tal, ele não era uma pessoa qualquer: devia ser um homem maduro, além *yachak* e guerreiro, com capacidade para manejar lanças, flechas e bodoqueiras. Ele era responsável por organizar, reunir e planejar as atividades de seu *ayllu* através da convocação de *mingas*, especialmente em tempos de festa e de guerra (cf. também Calapucha et al, 2012), bem como gerir conflitos, comunicar “códigos de convivência” e, junto com os demais *kurakas*, tomar decisões relativas à todas as famílias em uma espécie de conselho de autoridades. Chávez et al (2005: 56; também Whitten, 1985) notam especialmente dois momentos em que este conselho se fazia ver: as guerras contra os Shuar e aqueles em que povos com histórico de rivalidades mútuas se uniram contra a colonização e o recente Estado republicano. Conta-se que o *kuraka* era sempre acompanhado por um *likuati*, espécie de *guardia* ou “polícia” que auxiliava o primeiro a cuidar da segurança do grupo, bem como por uma *kurakamama* – geralmente a esposa do *kuraka*, “a representante no tema das mulheres e encarregada de prover alimento”, segundo me contou Marlon.

A posição de *kuraka* não é, contudo, uma criação exclusivamente amazônica, uma vez que instituição semelhante perdura também entre povos Andinos. Não é tampouco uma ação exclusivamente humana. Virtualmente todos os seres extra-humanos, animais, plantas, etc. também tem um *kuraka*: a ayahuasca tem seu *kuraka*, o tucano é o *kuraka* dos pássaros, a *boa* é *kuraka* de outros animais (cf. Kohn, 2002: 165; Kohn, 2007). Veja-se, por exemplo, a explicação de *don Sabino Gualinga*:

Todos os animais têm um Kuraka, um pássaro dirige todos os pássaros, também os macacos têm seu Kuraka, um chefe que lidera e protege, como os *huanganas* que têm seus Kurakas que os reúnem. Por isso o homem também construiu seu Kuraka. O Kuraka deve ser um homem habilidoso e inteligente, um *yachak* com a capacidade de se desenvolver no meio. Antes nem todas as pessoas podiam ser Kurakas, todas as mensagens tinham que ser conhecidas por todas as famílias, você tinha que saber o que estava acontecendo, com muita vontade, com força, com energia para liderar seu povo (apud Chávez et al, 2005: 56, tradução nossa).

Na literatura antropológica e histórica podemos aprender que o termo *kuraka* (também *curaga*, *curaca*, *curacka*) parece ter sido adotado posteriormente na Amazônia; Kohn (2002: 461), por exemplo, nota que em meados do século XIX líderes indígenas eram nomeados *varayu* por autoridades públicas para mediar as relações entre as comunidades Runa e o Estado (cf. também Whitten, 1985; Pierre, 1999; Hudelson, 1987; Sirén, 2004). Para os Sarayaku Runa,

entretanto, essa é uma “entidade ancestral” que foi posteriormente adotada pelos colonizadores a seu próprio favor, e não o contrário: Marlon e outros tantos interlocutores me explicaram que essa “forma de organização ancestral” se rompe justamente quando chegam os missionários da igreja católica (*curas*). De um lado, aconteceu que os *kurakas*, que eram também *yachaks*, foram identificados como *supays*, termo em *runa shimi* então traduzido como “diabo”, “demônio”, com todas as implicações que uma tal concepção cristã-colonial implicava. De outro lado, além da perseguição e aniquilação física destes líderes, outra forma de enfraquecê-los – e enfraquecer, portanto, as coletividades da época – foi tomar sua função de liderança a serviço próprio. Muitos *yachaks* ainda vivos manifestam que os missionários passaram a nomeá-los e identificá-los com uma vara ou bastão de mando; assim, os *kurakas* começaram a ser chamados também de *varayuk*, “aquele que tem a vara”, como mencionei. “É quando chegam os missionários e entregam o bastão que desaparece o poder do xamã [...] Diziam que não tinham que brigar entre as famílias. Para mim eles tentavam fazer com que as pessoas não fossem tão guerreiras”, afirmou Dionísio Machoa (in Chávez et al, 2005: 57; cf. Brown, 1993).

Ao mesmo tempo, as narrativas orais enfatizam as inúmeras revoltas, rebeliões e o refluxo dos *kurakas* e seus *ayllus* para o interior do bosque, em suas purinas, como vimos nos capítulos anteriores. Uma dessas revoltas, relatada por Dionísio, marca o rompimento com a inversão impulsionada por missionários e demais representantes do incipiente Estado, então presentes na figura do *teniente político*<sup>232</sup>:

Desde então tudo mudou, antes eram rebeldes, mas desde então foram humilhados pelos castigos das autoridades. Já nos anos sessenta as pessoas não aguentavam mais. Os sacerdotes só vinham para o início das aulas, as pessoas tinham que retornar de suas purinas para o centro da população porque se não eram castigados... Com os sacerdotes as pessoas tinham que conhecer a Bíblia de memória e participar da missa e das convocações, se não eles castigavam as pessoas porque tinham ajuda da *tenencia* política e dos militares. [...] A *tenencia* política controlava a pesca, a carne, quando alguém tinha muita carne, tirava a carne, e se alguém não obedecia era sancionado com vários dias de trabalho comunitário, para a igreja e para a *tenencia*. [...] Mas isso mudou desde uma vez que o meu avô que era *yachak* não foi em uma convocação da *tenencia* política que era imposta pelo governo, então o secretário tinha atirado neles com um daqueles velhos fuzis, mas as pessoas o protegeram e ele se zangou com o *teniente* político, o secretário e o padre, eles tiveram que se esconder no convento. As bandeiras foram queimadas. De lá, a comunidade começou a se organizar sozinha... Depois a comunidade perdoou os sacerdotes, mas advertiu-os a não se intrometerem

---

<sup>232</sup> Representante assalariado do governo nacional na paróquia de Sarayaku, localmente também conhecido como *Apu*, “chefe” em kichwa. Antigamente a posição era ocupada por alguém de fora, mas desde a década de 1980 vêm sendo nomeado por eleições numa Assembleia Geral em Sarayaku. Embora oficialmente seja o governador da província de Pastaza que nomeia o *teniente político*, esta é geralmente apenas uma formalidade. O papel do *teniente político* hoje se limita a auxiliar o Conselho de Governo no tratamento de conflitos internos (Sirén, 2004: 46).

nos assuntos da comunidade, por isso é que até agora os padres vivem aqui e são convidados para festas, para casamentos e confirmações (apud Chávez et al, 2005: 58-59, tradução nossa).

Na narrativa dos Sarayaku, foi a recusa da ingerência da missão católica que trouxe o retorno à designação dos *kurakas* pelos próprios Runa, que optaram, contudo, por manter a utilização da vara – feita de uma das madeiras mais duras e resistentes (*chonta*, *chontakaspi*), bem decorada e trabalhada. Atualmente são sete *kurakas*, um para centro (e não necessariamente de um *ayllu*), nomeados anualmente pela Assembleia – quando recebem o bastão. Diz-se que o bastão o identifica como uma autoridade; quando o *kuraka* não está com sua vara, é igual ao resto das pessoas. Meus amigos me explicaram que, hoje, o *kuraka* não é necessariamente um *yachak*, mas deve ser idealmente um homem – e *exclusivamente* homem – que alcançou uma certa “madurez” como pessoa. Contudo, se antes uma tal “madurez” dizia respeito ao corpo-conhecimento cultivado ao longo da vida, hoje em dia há cada vez mais *kurakas* jovens, tanto porque há um crescente incentivo para que assumam posições de liderança, incrementem seu conhecimento e levem adiante a luta do povo, quanto porque, no limite, todos os homens deverão ser *kuraka* pelo menos uma vez na vida. “Este é um dever, uma obrigação”, me explicou Marlon.

Atualmente, duas funções desempenhadas pelos *kurakas* foram especialmente enfatizadas por meus amigos. A primeira diz respeito ao cuidado com seu setor, o que inclui o dever – e a capacidade – de convocar pessoas para a realização de *mingas*, acudir uma emergência médica, atuar na resolução de brigas entre jovens, famílias ou entre marido e mulher, principalmente aconselhando as pessoas. Ser *kuraka*, portanto, envolve uma acurada atenção e o contínuo aperfeiçoamento na arte de saber mediar conflitos, convocar, liderar e inspirar cooperação; quando um *kuraka* não é bom, é chamada sua atenção dentro do Conselho de Governo ou da Assembleia, e aí é igualmente aconselhado para que atue corretamente<sup>233</sup>. De outro lado, os *kurakas* são também uma parte importante de Tayjasaruta; como tal, informam seu setor sobre as decisões ali tomadas, mas eles mesmos não podem tomar decisões que envolvam o povo como um todo. No Conselho, eles atuam como importantes mediadores entre o que chamam de “conhecimento tradicional” e o “conhecimento de fora” – ou, nas palavras de Franco Viteri, devem “conhecer outras culturas e ensinar a estas sobre a cultura de seu povo” (in Chávez

---

<sup>233</sup> Diz-se que o papel dos *kurakas*, embora forte em Sarayaku, já não é exercido em muitos dos povos kichwas vizinhos. Marlon afirma que o que Sarayaku fez, de forma particular, foi manter o papel dos *kurakas* *junto* dos cargos estatais, como o *teniente político*, e fazer da estrutura mista de Tayjasaruta funcionar a partir de “pressupostos comunitários Runa”.

et al, 2005: 60). Nesse sentido, é desejável que saiba, por exemplo, falar espanhol, usar internet e proferir boas palavras em múltiplos planos de mediação, como aqueles em que o “saber falar” com representantes do Estado sobre as posições do povo é crucial.

Note-se que, transversal a essas funções, está justamente sua generosidade no fornecimento de chicha e alimento: para ser *kuraka* é indispensável que se tenha *chakra* de mandioca, se fabrique bastante *aswa* e que seja oferecida uma saborosa refeição nas *mingas*. Idealmente, portanto, ele deve ser casado, mas caso não seja deve ser apoiado por sua mãe, irmã ou outra mulher que tenha roça e faça boa cerveja. Rechaçar o cargo de *kuraka* é extremamente malvisto; o único argumento que poderia desvinculá-lo da tarefa é justamente não ter uma *chakra* capaz de fornecer mandioca para a cerveja. Se ele convoca uma *minga* e não tem *chicha* para oferecer a todos, sua ação seria vista como um fracasso.

Se meus interlocutores afirmam que esta forma de liderança esteve e está em contínua transformação, também aprendi que esbarra principalmente no “tema do gênero”. Esta questão também aparece no informe antropológico supracitado (Chávez et al, 2005), na voz de Franco Viteri: “as mulheres se perguntam porque não podem assumir a vara, mas a reclamação também pode ser interpretada como feminismo [...] No caso das autoridades tradicionais, há uma discussão interna sobre o papel que as mulheres devem ter na liderança” (p. 59). Se de fato existe hoje um questionamento sobre formas de lideranças tal como os *kurakas*, é notável que esta função só existe e só pode ser cumprida se existir a mulher (*kurakamama*), a *chakra* e a chicha. Mas, na fala de Franco, também podemos entrever a emergência de demandas ou questionamentos por parte das mulheres, o que, por sua vez, pode não ser necessariamente equivalente a “feminismo”. Mas antes de chegarmos etnograficamente a este ponto, voltemos novamente a Tayjasaruta.

Como mencionei anteriormente, nas falas de Mirian, Marlon, de outros interlocutores e também em textos de autoria coletiva (i.e.: Sarayaku, 2003) podemos aprender que “politicamente, Sarayaku é um sistema misto”, “presidencial e ancestral”, ou “tradicional e ocidental [moderno]”, justamente porque combina a atuação dos *kurakas* com outras formas de liderança. Mais amplamente, Sarayaku enfatiza que “*en el camino de nuestra resistencia hemos incorporado elementos antiguos y nuevos, [...] Voces de aquí y de allá*” (Sarayaku, 2003: 81), o que sustenta, por sua vez, diálogos pluriversais complexos, tanto em nível interno como externo. A devida medida dessa mistura, elaborada pelos Sarayaku Runa em termos de “tradicional” e “ocidental”, é justamente aquela utilizada para descrever a composição e atuação do Conselho de Governo Tayjasaruta, uma instância de diplomacia criada na década de 1970, como vimos no

capítulo 2. Esse tipo de organização comunitária ganhou um alto grau de reconhecimento por parte do Estado; contudo, para além desse *reconhecimento* estatal, e talvez na direção contrária, Sarayaku sempre enfatizou que Tayjasaruta emerge como uma instância por excelência de autodeterminação e afirmação de sua *autonomia* frente ao Estado.

Conforme observou Sirén já em 2004, o número de dirigentes do Conselho de Governo tem aumentado significativamente: de um punhado para cerca de vinte, à medida em que mais e mais áreas de atuação vem sendo criadas e atribuídas rotativamente a um determinado dirigente/a (i.e.: saúde, educação, mulheres, jovens, anciãos, etc.). Tayjasaruta também atua na resolução de conflitos internos e externos que não puderam ser resolvidos no nível da *tenencia política* ou do *kuraka*. No caso de conflitos internos, os conselhos são a primeira maneira de resolução; quando não são suficientes, aplicam-se certos tipos de punições que geralmente têm a ver com o trabalho comunitário. Mas, acima de tudo, sua tarefa é conversar com os atores externos sobre Sarayaku, com base nas decisões tomadas nas Assembleias e outras reuniões. A função reiterada de Tayjasaruta é a de *transmitir a voz do povo a outras partes*, levar os pensamentos dos mais velhos, falar sobre a decisão de proteger o povo e o território, bem como a de *trazer informações* sobre outros modos de viver para o povo. Tayjasaruta seria, numa linguagem antropológica, uma instância por excelência de mediação e diplomacia entre mundos.

A centralidade da interlocução com o mundo de *afuera* é evidenciada nos requisitos também para ser presidente de Tayjasaruta. Atualmente, mais ainda do que aos *kurakas*, demanda-se das pessoas presidentas habilidade de interlocução com atores externos. Marlon, por exemplo, diz que o presidente deve se envolver nos níveis regional, nacional e internacional, socializar a resistência de Sarayaku em instâncias como a ONU, a OIT e em países onde as companhias petrolíferas estão. Segundo José Gualinga (in Chávez et al, 2005: 69), que é ex-presidente de Sarayaku, “o presidente tem que ser correto e direto, conhecer as duas formas de cultura, ter capacidade de funcionar no exterior, liderar para defender seu povo. Ele é nomeado em consenso, mas é consultado, quase o mesmo processo para escolher *kuraka*. Deve ter interesse, habilidade, preparação, no mínimo ter terminado os estudos secundários. Isso é necessário porque está exposto ao mundo exterior”<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> Esta não é uma questão exclusiva ao contexto Runa, aliás. Partindo das observações de Lévi-Strauss sobre a chefia entre os Nambiquara e de seu próprio material etnográfico com os Awajun, Michael Brown (1993) se debruçou sobre as diferentes formas de poder político, liderança e suas transformações na Amazônia, considerando que o contato já dura mais de 500 anos. Particularmente ressonante com os Sarayaku Runa são suas observações a respeito de como os líderes, ao entrar em contato com “o Estado” a partir de figuras bastante concretas – as missões, colonos, comerciantes, agentes do exército, antropólogos, etc. – são chamados a caminhar entre dois mundos: ao mesmo tempo em que devem dominar habilidades do tipo bilinguismo, flexibilidade de comportamento (*behavioral flexibility*) e domínio da escrita (*literacy*), retornam continuamente aos idiomas da autoridade tradicional. Contudo,

Em Sarayaku, Sirén (2004) observou que as mulheres eleitas para o Conselho do Governo eram, muitas vezes, aquelas que trabalhavam como professoras ou eram jovens solteiras. Ele notou, naquele tempo, que combinar o papel de uma mulher casada, encarregada das roças, da cozinha e das crianças com a participação no Conselho de Governo era incomum; a obrigação de acompanhar “as tarefas da casa” limitaria suas possibilidades de participação nos assuntos da comunidade. As mulheres também tiveram, em sua perspectiva, menos acesso à educação formal, o que dificultava sua participação como *dirigentas*. Mas a história certamente não se encerra aí: isso tudo tem mudado rapidamente, ao mesmo tempo em que tem se tornado foco de questionamento cada vez mais frequente. Se bem muitas outras mulheres, particularmente as anciãs e aquelas chamadas *apamamas*, foram e seguem sendo importantíssimas formadoras de opinião (embora nem sempre tenham sido *dirigentas* no sentido formal), a crescente visibilidade e o protagonismo de lideranças mulheres e de coletivos de mulheres também significa que alguma transformação aconteceu e/ou está acontecendo.

### **Coletivos de mulheres, lideranças femininas: uma emergência**

Enquanto tomávamos café da manhã certa vez em Sarayaku, Marlon falou que iria ensinar Mirian a fazer uma *boa fala política*, uma *fala forte*, como ele próprio sabia fazer. Era o primeiro ano de sua atuação como presidenta de Tayjasaruta, e Marlon dizia que ela deveria saber usar os minutos que lhe são dedicados, passar o recado, selecionar bem as palavras para tocar as pessoas que estão ouvindo: comparando-a com sua mãe, Mirian tinha que aprender a “*dar o discurso*” e, assim, inspirar as próximas mulheres. Dar o discurso, por sua vez, significava “falar compacto, duro, forte”, mas essa não é uma tarefa fácil; é preciso muita preparação, muita leitura,

---

neste processo duas outras figuras de liderança teriam ficado como que eclipsadas ou sofrido drásticas transformações: os chefes de guerra e os xamãs. Sobre estes últimos, Brown aponta que sua persistente centralidade entre os Canelos Runa, conforme descrito por Whitten (1985: 117-118), seria uma exceção na paisagem amazônica – algo que, com os Sarayaku Runa, parece fazer-se ver de uma forma ligeiramente diferente do que ambos sugerem: se seu protagonismo “informal” vêm sendo crescentemente ocultado pelas figurais “formais” de liderança, estas últimas nunca dissociam suas ações das visões e ensinamentos dos xamãs. Outro ponto importante que se conecta com o que vimos nos capítulos anteriores diz respeito a ênfase de Brown na maneira como o diálogo entre populações originárias e mundos estrangeiros criaram novas formas de poder e autoridade, mas cujo impacto não foi de mão única: as ações de líderes indígenas transformaram também o discurso político dos Estados nacionais latino-americanos, dos países ditos “desenvolvidos” do Norte e também de espectros e projetos políticos de esquerda. Com efeito, se Brown aponta que o florescimento das federações indígenas desde o final da década de 1960 seria a mudança mais marcante nas formas da liderança amazônica desde o primeiro contato (e no próprio discurso do Estado), também nota que novos critérios de legitimidade política vêm sendo criados “por tentativa e, sem dúvida, por erro”, de forma que apenas uma “escrupulosa atenção às pequenas e fugazes escaramuças *da política cotidiana* que antropólogos encontrarão matéria-prima para uma compreensão mais profunda das estratégias de enfrentamento do mundo além da floresta amazônica” (Brown, 1993, p. 321, grifo meu). De minha perspectiva, é justamente neste ponto – e considerando também a ausência de uma referência à questão do gênero em sua análise – que uma atenção às ações das mulheres e coletivos de mulheres pode acrescentar novidades ao debate.

“coisas que a mulher de Sarayaku muitas vezes não pode fazer”, segundo ele. Em sua perspectiva, as mulheres têm “essa timidez”. Algumas saíram e estão preparadas para falar, mas outras não – sobretudo porque, “além da agricultura e do cuidado com os filhos, sobra muito pouco tempo de preparação, mesmo sendo *bachilleres*”. Porém, na avaliação de Marlon o mesmo não acontece em uma Assembleia. “Hoje em dia as mulheres sabem falar bem quando é dentro da Assembleia. A diferença são os assuntos. Às vezes não sabem o que está acontecendo fora – por exemplo, o tema dos créditos de carbono que o prefeito estava negociando em mais de dois milhões de hectares em Pastaza. Isso nenhuma mulher sabe, então precisamos dar essa informação a elas com a mesma documentação que o prefeito tem. Assim teriam a soltura para falar, porque se eles vêm aqui e começamos a falar qualquer coisa seria feio e ficaríamos mal.”

Naquele então, Marlon falava com a convicção e experiência do líder bastante experiente que (já) era. Conforme me contou, sua trajetória começou relativamente cedo e esteve vinculada ao aprendizado de escutar os velhos e frequentar por curiosidade as Assembleias. Os Viteris e outros parentes “foram um dos primeiros a promover a organização do povo, a falar de Cuba, da Nicarágua, das revoluções, da ingerência do *Instituto Ecuatoriano de Reforma Agrária y Colonización* (IERAC)”, e ele aprendeu com isso. A primeira viagem de Marlon, por volta dos 17 anos, foi para encontrar-se com indígenas no México – hoje, os Zapatistas. “*Nosotros podemos bloquear los grandes fármacos*’, dizia um senhor de lá. Enquanto isso, em Sarayaku, tínhamos um jardim, mas não tínhamos nada catalogado nem administrado como eles tinham”.

Mas foi especialmente com sua mãe, *doña Bachita*, de quem aprendeu. Como vimos, Beatriz é uma personagem onipresente na história recente de Sarayaku. Ela “falava duro, forte; era a única mulher que falava assim”, conta Marlon. “As pessoas não estavam preparadas, mas minha mãe sim”. Chegavam muitas pessoas para visitá-los: “ela conversava e nunca faltava chicha em casa. Quase sempre se juntavam às sextas à tarde, quando não havia *minga* aos sábados”. Se se pensa retrospectivamente, Marlon afirma que “havia um machismo forte, culturalmente falando, que dominava os homens. E ela era a única que falava sem medo. Às vezes na *chakra* eu lhe perguntava ‘mas *mami* porque você fala assim, as pessoas estão falando mal de você. Ela dizia: ‘eu sou descendente dos filhos do jaguar, eu sou Gualinga’”.

Como veremos, me parece que muitas mulheres concordariam com Marlon em vários dos pontos por ele enfatizados. Muitas afirmam que tiveram menos acesso à educação formal e que não sabem fazer um bom discurso político, falar *forte e duro*. As mulheres também notam que foram os homens aqueles quem historicamente conduziram a interlocução com o mundo dos brancos. Penso também que as mulheres definitivamente concordariam com a importância de



Beatriz não apenas para os espaços que as mulheres poderiam vir a ocupar na vida organizativa, mas efetivamente para a luta coletiva de todo o povo<sup>235</sup>.

Seguindo as *huellas* de Beatriz, conta-se que um marco histórico para Sarayaku foi a criação da organização *Kuripuerto*, puxado por ela e outras anciãs, com o objetivo de ajudar-se mutuamente em atividades como as *chakras* e as cerâmicas e fazer um trabalho de proteção entre mulheres para resolver o problema do álcool, ainda hoje percebido como intensificador de problemas familiares e violência doméstica. Também escutei que as mulheres de Sarayaku começaram a se organizar no fim da década de 1970 com um programa alimentar chamado “*Leche Avena*”. A figura de liderança era, igualmente, Beatriz. Como quer que tenha sido, os acontecimentos convergiram para que, no final dos anos 1980, as mulheres se organizassem oficialmente na *Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku* (AMIS), cujo objetivo era melhorar a qualidade de vida do povo através da capacitação das mulheres e de sua participação nas diversas atividades sociais, políticas, culturais, econômicas, produtivas e educativas, conforme me explicaram. Como forma de “demonstrar sua força”, a associação seria então renomeada para *Kuri Ñambi* (caminho dourado/ de ouro), que permanece viva até os dias de hoje em paralelo e em conexão à Tayjasaruta – onde há, aliás, uma *dirigencia* de “mulheres e família”.

Como vimos no capítulo 2, atualmente mulheres de Sarayaku são amplamente conhecidas por sua participação na defesa do território, desfrutando de uma alta mobilidade dentro e fora das comunidades Kichwas e também fora do Equador. Sua atuação é múltipla e se desenrola em diversos contextos: seja no interior de Tayjasaruta ou como *kurakamamas*, na *dirigencia* de mulheres, em coletivos de mulheres como a *Kuri Ñambi*, em confederações indígenas ou em coletivos de indígenas mulheres que correm em paralelo, mas nunca em oposição, das confederações. Embora ainda sejam uma minoria no Conselho de Governo, seu papel fundamental para o processo coletivo de luta, resistência e autonomia culminou no incremento considerável de sua participação na *organización*, especialmente nos últimos anos; fez crescer um debate sobre gênero, machismo, igualdade e representatividade e instigou transformações que extrapolaram esse contexto, como vimos nas histórias sobre a emergência do coletivo de mulheres indígenas amazônicas que mencionei nos capítulos anteriores. Nenhum desses processos se deu de forma isolada de outros, que também aconteciam nos Andes equatorianos e alhures, no interior de organizações e confederações indígenas e nas tensas e

---

<sup>235</sup> Como em outros lugares de Abya Yala, as mulheres apontam para o reconhecimento daquelas que são guias ou pensadoras capazes de acumular e reunir conhecimentos gerados e transmitidos entre várias (cf. Gargallo, 2014: 94).

complexas relações com ONGs e fundações, equatorianas ou estrangeiras. Tampouco estão longe de serem consensuais e isentas de conflitos, inclusive entre mulheres.



Imagem 38: caminhada das mulheres de Sarayaku pela praça central do território, por ocasião do dia internacional da mulher (Sarayaku, março 2021). Autoria: Sarayaku Defensores de la Selva/Watachik. Disponível em: <https://www.facebook.com/defensoresdelaselva/photos/3941263849266225>.

### Sobre lutar e cuidar: conversas entre mulheres<sup>236</sup>

*Mirian*

“Os homens têm que estar sempre limpos e bem alimentados, enquanto as mulheres não descansam nunca. Além disso, como presidenta, eu não consigo ter a minha *chakra* e nem fazer minha *chicha*”. Esse foi um de vários comentários análogos que Mirian fez a mim, enquanto convivíamos ao longo desses anos. Como mencionei na introdução, para sua surpresa Mirian foi eleita presidenta do Conselho de Governo Tayjasaruta em maio 2017, a segunda mulher a ocupar

<sup>236</sup> Os diálogos que mencionarei a seguir fizeram parte do artigo de minha autoria intitulado “*Sinzhi warmiguna: notas sobre política e gênero entre as/os Sarayaku Runa*”, publicado em 2019 na Revista Amazônica. Os retomo aqui, contudo, ampliando e aprofundando a discussão.

tal posição desde sua criação, mas a primeira a efetivamente cumprir todo o mandato. Ela, que não havia “lançado sua candidatura”, já havia trabalhado no município e em diretivas de algumas organizações, mas esperava que outra *compañera* fosse eleita, uma mulher com relação de anos com ONGs norte-americanas, bastante experiente em falar em público e participar de eventos. A forma como Mirian havia chegado a este cargo considerado tão duro era um tema recursivo em nossas conversas. Como vimos, ela me explicou que “não somos nós que dizemos ‘eu quero ser’; é o povo que busca e decide quem vai liderar. Às vezes nomeiam duas pessoas, então todos se levantam para se manifestar e tomar a decisão. Também acontece de algumas pessoas colocarem sua própria candidatura informalmente, mas, considerando os últimos anos, essas geralmente não são escolhidas”.

Quando perguntei à Mirian *como*, então, tinha acontecido sua eleição, ela me contou que chegou à Assembleia no segundo dia, pois estava na cidade cuidando de sua saúde. Quando se inteirou de que *ela* era a escolhida, ficou com muito medo e disse que teria que consultar seu esposo, pois precisava de seu apoio para se sentir segura. Ela conta que Marlon se preocupava por sua saúde; ainda assim, ele a apoiou e disse: “a única coisa que eu quero é que você demonstre que pode, que é capaz. Sempre tem que falar com coragem e com força aonde quer que você vá”. Também uma amiga que ali estava lhe lembrou de *um taller* no qual Mirian havia dito que “nós mulheres temos que ter autoestima, autonomia e segurança”; por isso, ela devia aceitar o cargo com coragem.

Apesar de estar diagnosticada com um reincidente câncer, de 2017 a 2020 Mirian manteria (e segue mantendo), uma agenda de trabalho, de grandes conversatórios, de eventos nacionais e internacionais extremamente cheia, tratando de combiná-los com sua rotina em Sarayaku – os cuidados de suas roças, a feitura de chicha, de cerâmica, de festas e *mingas*. Não vejo outra expressão possível para descrever sua atuação que não uma potente “força de vida”, da qual nos falava Tzul Tzul.

Se no primeiro ano de mandato Mirian se preocupava porque não estava conseguindo cultivar sua roça, no segundo ela havia conseguido, com ajuda de seus familiares, a voltar a cuidar de suas *chakras*. “Uma presidenta sem *chicha*... Vão dizer que ela é preguiçosa, por isso tenho que fazer”, me explicou, enquanto colocava botas de borracha e buscava sua *ashanga* para ir colher mandioca após uma exaustiva reunião pela manhã. Nos momentos em que estávamos na cozinha de sua casa em Sarayaku, cortando ervas daninhas do jardim ou em volta do fogo, de noite, Mirian me explicava que havia uma diferença quando se comparava com líderes homens que a precederam: para além do acúmulo de tarefas, que recai com mais força sobre as mulheres,

ela não puxava o coletivo apenas em temas de “política” ou “organização”, mas também aconselhava, cuidava, ajudava as pessoas em suas vidas pessoais, seus problemas amorosos, seus conflitos intrafamiliares ou entre famílias. A grande diferença entre um líder homem e uma líder mulher, na sua perspectiva, é isso que ela nomeia de *confiança*: “quando um homem é presidente ninguém te conta problemas pessoais, mas quando é uma mulher... Eu virei conselheira, psicóloga, todos vêm aqui com problemas pessoais. Isso é o Bem Viver. Ajudar-nos mutuamente. Tem de tudo, todos os problemas misturados”. A confiança de compartilhar problemas pessoais também fala algo sobre a confiança nela depositada como alguém igual às que não estão em posição de liderança: “não somos fáceis de convencer. Administramos bem, pensamos em todos como uma mãe que compartilha tudo, dá o mesmo tratamento a todos. Eu digo ‘não sou superior a vocês, eu faço *chicha*, cozinho para vocês... ando de botas. Esse trabalho anima o grupo e gera uma proximidade. Saiu essa imagem do líder como sendo alguém especial”<sup>237</sup>.

---

<sup>237</sup> A menção de Mirian sobre a *confiança* me remete a ênfase dada por Overing (1999) a esse mesmo termo – parte importante, aliás, daquele debate mais amplo na etnologia da Amazônia entre modelos de socialidade focados na alteridade (i.e.: Viveiros de Castro, 2015) e/ou modelos focados na contínua criação de uma “comunidade de similares” através da co-residência, do compartilhamento de alimentos e outras substâncias (i.e.: Belaunde 2001; Gow 1991). Overing diz que em sociedades “não contratuais”, como no caso dos Piaroa, a autonomia de um é dependente da autonomia dos outros, e vice-versa: o único “contrato” seria esse imperativo da confiança. Se a noção de que a socialidade ideal é melhor realizada em uma “comunidade de similares” – no caso, pensada não como restrita aos Piaroa mas efetivamente disseminada entre os povos da Amazônia – a ênfase incide, então, sobre “o estabelecimento de relações sociais capazes de engendrar suficiente intimidade e identidade de objetivos, de modo que a confiança, e não a competição, venha a se tornar a marca dos relacionamentos cotidianos” (p. 101). “Nessa imagem amazônica particular do social”, prossegue a autora, “quanto mais um povo é capaz de, por meio da livre escolha, chegar a um acordo sobre os modos de fazer as coisas na intimidade, mais provável que vá poder depender de um princípio de confiança em suas práticas gerativas diárias. Em outras palavras, poderá libertar-se, no cotidiano, da dependência em relação aos aspectos mais coercitivos e pessoalmente destrutivos do poder, como aqueles expressos na competição predatória e avara, ou na tirania das regras e regulamentos da lei” (p. 101). Voltarei nessas questões nas considerações finais, mas me parece que se esse é um princípio importante por toda a Amazônia, mulheres Runa poderiam ser, então, particularmente eficazes na sustentação de uma vida onde a confiança – e, analogamente, o cuidado – se apresentam como potentes ações contra o destacamento entre liderança e o *buen vivir*, ou contra a centralização do poder político em um só sujeito pela sua dispersão nas minúcias do cotidiano.



Imagem 39: delegação de Sarayaku na sede da Conaie, em Quito, em coletiva de imprensa sobre o Caso Sarayaku. No centro está Mirian, acompanhada de Jaime Vargas (esq.) e Marlon Santi, (dir.), então presidentes da CONAIE e da CONFENIAE (Quito, novembro 2019).



Imagem 40: Mirian fazendo *pilche* de cabaça (Sarayaku, setembro 2018).

\*

Domingo de manhã em Sarayaku. Mirian levanta cedo, antes de todos. Ainda é noite. Cozinha o café da manhã: *verde*, recolhido das proximidades da casa por seu cunhado; requeenta o arroz do dia anterior; separa em pedaços as carnes moqueadas. Serve os pratos de cada um, lava a louça. Volta para dentro de casa e se arruma: veste a blusa tradicional, desta vez de cor azul-escuro, com mangas até os cotovelos e pequenos detalhes em vermelho e amarelo que adornam as extremidades. Coloca brincos e pulseiras feitos por mulheres Kichwas, pega seu bastão e sai. Atravessa a praça central e alcança a *Casa del Mediodía* por volta das nove da manhã. Cerca de quarenta mulheres e algumas crianças lhe esperavam; era o dia da reunião de mulheres. Veja-se que, não à toa, essas reuniões acontecem especificamente *aos domingos*, quando a única atividade prescrita é visitar outras casas para tomar chicha.

Uma freira que vive em Sarayaku reza uma missa em castelhano antes de iniciar a reunião, que começa pontualmente às dez. A pauta foi apresentada por Andrea, secretária de Mirian: preparar-se para a apresentação da proposta da *Kawsak Sacha/Selva Vivente* aos companheiros indígenas de outros países que viriam visitar Sarayaku; preparar-se para o lançamento da proposta em julho de 2018, em Quito; discutir a preparação e os preços de *mucawas*, pequenas canoas e outras *artesanías* que seriam vendidas nos eventos; informes sobre a reunião que viria a acontecer dias depois sobre a construção de um protocolo autônomo de consulta livre, prévia e informada na cidade de Puyo; informes sobre o *Encuentro de Mujeres en Defensa de la Amazonía* que havia ocorrido em março de 2018 por ocasião do dia internacional da mulher, na Unión Base, sede da CONFENIAE, bem como da marcha de mulheres que sucedeu o evento, já em Quito.

Como nos demais conversatórios que ocorrem na Casa del Mediodía, Mirian (ou outra pessoa que esteja ocupando a mesma posição) cumpre quase todo o tempo um papel de mediadora e “fazedora de paz” (cf. Perrone Moisés, 2015:.40) – abrir e encerrar a reunião, introduzir um assunto, fazer observações ou esclarecimentos pontuais, proferir aconselhamentos. Como presidenta, mais do que falar ela ouve e escuta, raramente se manifestando energicamente sobre um ou outro assunto – a não ser quando é requisitada para tanto. Por outro lado, as pessoas que participam de uma reunião como essa quase sempre se levantam e falam longamente, sem que ninguém lhe delimite o tempo. Ao contrário da pessoa em posição de liderança, suas falas são proferidas sem rodeios, é dizer, com bastante precisão e firmeza – as mãos se erguem no ar e o tom pode ser de enfrentamento. Mas quando a fala “não é boa”, trata de um tema

particularmente polêmico ou propõe uma solução que gere polêmica, conversas e comentários paralelos vão surgindo, às vezes baixinho, às vezes tão alto a ponto de – talvez intencionalmente – perturbar aquela que fala. “*Eso es, nada más*” dizem quando terminam, e quase nunca solicitam um adendo ou aclaração à sua própria fala. Contudo, quando as reuniões envolvem outros sujeitos (especialmente os brancos) o regime discursivo se transforma: a pessoa em posição de liderança deve falar duro e forte (*sinchi*), mas também bonito (*sumak*).<sup>238</sup>

Ao passar por cada ponto que ia sendo apresentado por Andrea, Mirian fazia, então, uma fala introdutória e as mulheres presentes se manifestavam. Ficou combinado que fariam muitas *artesanías* e todas seriam vendidas por preços semelhantes. Também foi combinada a elaboração conjunta de chicha para receber os convidados indígenas na casa de Mirian. O relato sobre o *Encuentro de Mujeres en Defensa de la Amazonía*, por sua vez, geraria mais controvérsias. Noemi Gualinga, uma das mulheres de Sarayaku que participou do encontro e era, naquele então, dirigente da *Kuri Ñampi*, deu seu longo relato ininterruptamente, cheio de detalhes. Quando terminou, foi duramente criticada por parte das mulheres presentes, que se levantavam e falaram forte, duro, em *runa shimi*. Apesar do protagonismo que este coletivo feminino vem alcançando, as mulheres se preocupavam com a possibilidade de gerar uma divisão com as “legítimas organizações”, como a CONFENIAE e a CONAIE. Reclamavam também de como poucas mulheres de Sarayaku chegavam a participar desses encontros – um ponto recorrente de controvérsia, que frequentemente recai nas relações estabelecidas com ONGs e fundações internacionais.

Depois do encontro de mulheres preparamos o almoço e, de canoa, visitamos três casas em busca da chicha. No final do dia retornamos à casa para cozinhar o jantar. Desta vez foi Mirian quem me contou sobre o papel de sua falecida sogra Beatriz, “uma das primeiras mulheres a se tornar liderança e a lutar por questões das mulheres”. Novamente ela comenta como é duro ser presidenta de Tayjasaruta e mulher, pois exige a realização de muitas funções. Retomando aquela fala de um ano antes, Mirian enfatizava que enquanto os homens estão sempre *bien puestos*, as mulheres não descansam nunca.

\*

---

<sup>238</sup> Embora eu não me aprofunde neste tema – que passaria também pelas aproximações e distanciamentos entre falas de Kurakas e de outras lideranças formais ou informais – certamente haveria muito para se pensar, em paralelo à vasta literatura nas terras baixas sul-americanas sobre a agência da fala e das palavras e sua relação com feitura de coletivos, a construção de prestígio, as articulações entre estilos vocais, política e xamanismo e novas formas de reflexividade e de resistência. Ver, por exemplo, Gibram et al (2020) para um panorama; ou Pissolato (2020) e Pimentel (2012), entre os Kaiowá e Guarani, que parecem apresentar ressonâncias com o mundo Runa.

Meses depois nos despertamos para mais uma longa reunião no período da manhã, na *Casa del Mediodía*, desta vez em um dia de semana. Havia aproximadamente quarenta pessoas e uma longa agenda de discussão pela frente, mas um casal estava sentado diante das mesas ocupadas por dirigentes/as e kurakas, destacando-se das demais pessoas. Tratava-se de uma longa discussão sobre violência doméstica que se trasladava ao Conselho de Governo e inaugurava a reunião: a mulher, bastante brava, começou a relatar ininterruptamente os maus tratos que estava sofrendo de seu marido. Ele bebia e lhe agredia, mas aquilo era um gesto de basta: caso se repetisse, ela deixaria a casa e iria embora. O homem, por sua vez, permaneceu calado. Como me explicariam posteriormente, Hilda “*habla duro*” (fala forte, com firmeza), sobretudo ao homem. Este tipo de atitude não era permitido e ele deveria comportar-se corretamente. Depois foi a vez de Mirian, que falou sobre ele ser *kuraka* e mais velho que ela, de forma que esta era uma situação extremamente incômoda. Ela não deveria estar dando conselhos a ele, e sim ele a ela. O casal ouviu atentamente as falas das mulheres em posição de liderança e voltaram-se, então, aos bancos onde estavam os demais presentes. A reunião prosseguiu.

O próximo assunto discutido foi o lançamento da declaratória *Kawsak Sacha/Selva Vivente* e os passos previstos para o período posterior. Daniel dá uma longa explicação, que incluiu principalmente os detalhes das disputas em torno do REDD+ com distintas instâncias – desde ONGs, fundações ambientalistas, organizações indígenas como a COICA (*Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*) até o governo provincial. José Gualinga falou sobre a apropriação dos *Planes de Vida* pelos governos de turno e, também, de como o *Kawsak Sacha* é infinito e não *um projeto* de, por exemplo, quatro anos. Uma das mulheres presentes atenta ao fato de que eles [o Estado] simplesmente capturam os *planos de vida* e as propostas dos povos indígenas, de forma que “nem mesmo os planos que fazemos são para nós mesmos”. Conjuntamente rechaçam os programas de REDD e REDD+, pois “a floresta não é uma mercadoria” – seja “aqui, em Sarayaku”, ou lá, “em outros lugares”. Um homem recorda a existência de dois documentos preparatórios que embasaram a escrita da proposta Selva Vivente e da importância de atualizar um estudo que havia de 2004 sobre a fauna e flora do território de Sarayaku com, por exemplo, os mapas que os guarda bosques-*kaskirunas* elaboraram. Assim estariam prontos para responder, com informações consolidadas e concretas, quando alguém perguntasse: “o que vocês estão querendo dizer para além da parte filosófica?”.

Após seu término, cozinhamos o almoço e lavamos as louças. Mirian e sua cunhada, Zenaida, logo se levantam para ir a *chakra*. Botas de borracha, facões, calças compridas: “vamos



pegar mandioca?”. Enquanto estávamos somente entre nós, Zenaida havia comentado que as mulheres têm que se cuidar, que deveriam ter filhos quando já fossem mais velhas. Diz que existe muito machismo e que este é um tema tabu. Ela cursou economia em Cuba, e como a princípio não queria ser mãe, foi muito criticada por seus familiares. Naquele então, Zenaida ainda não era vice-presidenta da CONAIE; trabalhava em um cargo público no Estado, mas já havia sido presidenta de Pacayaku (povo kichwa vizinho) onde criou, conforme me contou, uma cooperativa de mulheres.

Neste dia pegamos mandioca de uma *chakra* que fica cerca de vinte minutos descendo (*urayta*) o rio Bobonaza de canoa, perto da beira do rio mas subindo um morro. É uma *chakra* que foi anteriormente de Beatriz e hoje em dia é cultivada por Mirian. Enquanto lotávamos sacos e *ashangas* de mandioca, Daniel cuidava de árvores de *palanda* e, depois, ajudava a carregar as mandiocas para a canoa. Nos dias que se seguiram, muitas mulheres passaram por nossa casa para emprestar baldes de plástico destinados à feitura de chicha para receber convidados estrangeiros.

### *Hilda*

No mandato de Mirian, Hilda Santi, que proferiu um aconselhamento ao casal na reunião de Tayjasaruta, estava como dirigente de educação. Mas, antes disso, Hilda foi a primeira presidenta mulher de Tayjasaruta, eleita com ampla legitimidade em maio de 2005. Contudo, não cumpriria todo o mandato pois logo sairia para presidir a OPIP, hoje *Pakkiru* (cf. capítulo 2).

Hilda conta que começou a liderar desde muito jovem, quando ainda “não tinha conhecimento”, “não dominava palavras técnicas”. Sua experiência começou como dirigente de mulheres na OPIP, em 1992. Tinha 25 anos e, naquele então, considera que “não tinha conhecimento”. “As mulheres se sentiam mal, só eram mães e esposas e não chegavam a ser líderes de nenhuma organização. Por isso começaram a demandar estes direitos como mulheres e a ocupar outro espaço no território”. O tempo passou e Hilda seria escolhida como vice-presidenta de Tayjasaruta no mandato de Franco Viteri. Foi neste período, entretanto, que Sarayaku enfrentou o conflito com a CGC e Franco teve que ficar mais tempo na cidade. Assim, Hilda assumiu a organização e “teve a chance de liderar” as pessoas *adentro*, nas linhas (literalmente) de frente do conflito – os limites do território por onde entrava a empresa – o que a levaria, posteriormente, às presidências das duas organizações.

Quando foi eleita *tayak apu* de Tayjasaruta, Sarayaku já estava na CIDH. Hilda conta que este era um cargo muito duro e que não se sentia preparada, mas ela era forte e conhecida

nas comunidades. Quando esteve na OPIP, Hilda visitou outras cidades – *El Coca, Lago Agrio*, etc. – já afetadas pela etapa petroleira e percebeu, então, que em Sarayaku ainda viviam em uma selva sem contaminação. Nesse momento, pontua Hilda, havia muitos conflitos internos porque “muita gente ainda pensava que a empresa [petroleira] dava dinheiro, havia *choques*, e eram as mulheres que primeiro diziam ‘não vamos permitir’”. “Mas porque as mulheres?”, perguntei. Para Hilda, quando os homens começam a ganhar dinheiro não fazem bons investimentos. “A entrada das petroleiras não nos traz benefícios. Franco apoiou cem por cento nossa proposta enquanto outros diziam que não devíamos opinar em nada”.

Hilda esteve seis meses liderando Tayjasaruta mas teve que sair porque ocorreu uma divisão na OPIP – “alguns viraram governistas e outros ficaram a favor da organização”. Foi nesse então que ela foi chamada para *presidir* esta organização. Hilda ainda não se sentia preparada, mas “obedeceu ao mandato dos povos”, como me contou. Um dia, como presidenta da OPIP, e junto das 14 associações de povos kichwas que a conformavam, decidiram que necessitavam dialogar com Canelos, que havia então aceitado a exploração petroleira. “Eu tinha muito medo, mas nós sempre vemos pelos sonhos se essa conversação nos vai bem ou vai mal, então eu sonhei que ia sair bem, e outras iam sair mal. Comecei a falar com os dirigentes, *kurakas*, uns eram grosseiros, diziam que eu não sabia liderar a OPIP. Outros disseram ‘não, ela é a presidenta’. Eu me perguntava: o povo de Canelos era tão amoroso, subiam desde o Peru, nós lhes dávamos de comer, e agora porque nos tratam assim? O que nos dividiu?”.

Passados oito meses na dirigência, a OPIP seguia com sérios problemas, seus filhos estavam sozinhos em Sarayaku e Hilda só “passava na cidade”. “*Mejor me voy*”, me contou. Depois escolheram-na como *Teniente Política*, novamente a primeira mulher a assumir este cargo em Sarayaku. “Sempre quiseram me manipular, mas nunca conseguiram. Diziam ‘ela é uma mulher séria, não tem como negociar com ela’, assim diziam quem me conhece. Poucas mulheres conseguiram estar nisso”. Segundo Hilda, as mulheres Kichwas devem ter cabelo negro e rosto pintado, pois “essa é a nossa identidade. Essa energia transmitimos de geração em geração, outros povos não são assim de manter essa comunicação. Nisso estamos nós, as mulheres. Os espíritos que conheci, como a mulher *wituk* – uma mulher que se convertia em fruta –, tudo isso mantemos para manter o território. Isso valorizamos”.

Ainda sobre sua experiência como uma das primeiras mulheres de Sarayaku a ocupar posições formais de liderança, Hilda me contou o seguinte:

Então sempre trabalhamos assim, a tarefa das mulheres é bem dura. Meu primeiro esposo me tratava muito mal porque eu era a primeira dirigente. Ele não compreendia

nada. Melhor caminhar sozinha do que mal acompanhada. Eu fui muito criticada porque eu deixei muito cedo meu marido. Porque batem nas mulheres? As pessoas aceitavam isso, mas eu não aceitei. Eu o deixei porque ele me batia e eu não gostava daquilo. Depois disso eu tive dois namorados. Mas nunca abandonei meus filhos e sempre lutei pelo meu povo. Isso ninguém pode falar; eu nunca deixei de lutar. E eu, diferente de outras lideranças, não quero luxo nem privilégio. Eu quero estar junto das pessoas do meu povo. No congresso [da nacionalidade kichwa] eu dormi na igreja, acordei às 4h da manhã para ajudar a fazer o café da manhã, depois ajudei no almoço, ajudei a servir. Isso ninguém pode falar. Porque eu nunca vou deixar de lutar pelo meu povo. Trabalhamos bem coordenado. Aqui as pessoas estão bem organizadas. As irmãs da igreja ajudavam com comida para as crianças quando as mulheres estavam nas fronteiras. [Durante] seis meses as crianças ficaram largadas quando a empresa chegou, ou seja, todos trabalhamos, o trabalho sempre foi coletivo. Muita gente me critica por minha debilidade dentro do romance, do pessoal. Eu me separei. Mas a nível de luta eu sigo firme. Embora eu tenha três passados, a nível de luta eu sigo forte e por isso seguem me valorizando. Nunca traí roubando ou abandonando nossa organização, dividindo, por isso me valorizam. Por isso as mulheres também me reconhecem, na vida organizativa eu sou coerente. Então isso é a valentia, que sejamos justas na organização, não se pode trair os princípios organizativos, não devemos ser invejosas, mentirosas. Eu cumpri essas normas. Muitos deixam a dirigencia e se vão. Mesmo que não me convidem eu vou. Porque também ninguém me disse para não ir. Eu, de minha parte, sou assim. Não quero me trancar na casa. Eu vou a chakra, eu me organizo (H. Santi, agosto, 2018, tradução nossa).



Imagem 41: Hilda Santi. Autoria: Amazon Watch (novembro 2018). Disponível em: <https://amazonwatch.org/pt/news/2018/1119-the-voices-of-amazon-women-and-a-visionary-declaration-to-protect-indigenous-lands>

### Ena

Hilda Santi é tia de Ena Santi, *ex-dirigenta* de mulheres de Tayjasaruta. Ena tem nove filhos e é viúva do primeiro marido. Hilda conta – e eu também presenciei durante meu trabalho de campo – que, assim como ela, Ena foi criticada inúmeras vezes porque não tinha esposo e não tinha com quem deixar os filhos. Diziam que eles ficavam *botados*, principalmente quando ela virou *dirigenta* de mulheres. “Estava com vergonha porque todos estão falando que as mulheres vão ser como a Ena. Mas isso eu não deixo, os homens também são iguais! Ela não engravidou sozinha. Eu gosto de ser solidária”, me contou Hilda.

Quando conheci Ena, em 2014, ela ainda era *lideresa* de mulheres. Junto de outras companheiras, ela havia participado em 2011 da delegação de Sarayaku que viajou à Costa Rica para a audiência da Corte Interamericana. Naquele então, Ena nos dizia que para ser dirigente “é preciso ser uma mulher líder, que tenha capacidade de poder levar as mulheres adiante, porque sempre é preciso ser um pouco preparada, são muitas as funções das mulheres dirigentes. Antes as mulheres eram eleitas como *lideresas* mas não iam a nenhum lado, só passavam metidas aqui, mas nós mulheres estamos aparecendo pouco a pouco. Nos convidam. Mas para isso é preciso planejar, organizar, porque é preciso organizar a *dirigencia* e também a família porque eu não posso simplesmente sair e deixar meus filhos. Ou seja, uma mãe precisa se organizar porque há muitos trabalhos, muitos trabalhos para as mulheres dirigentes”.

Ecoando a história que trouxe no item anterior, Ena também nos explicou que já faz muitos que há organizações de mulheres, “mas não todas as mulheres, contadinhas sabíamos estar, porque antes os homens eram muito machis... machistas, não gostavam que as mulheres participassem. Nós sempre convidávamos, mas diziam ‘não, você não vai’. Somente as vezes saíamos para fazer uma reunião aos domingos, mas diziam ‘você tem que estar em casa brindando chicha’, porque aqui é costume que as mulheres dirigentes façam *tinajas* de chicha para o dia de domingo. Então, tocava estar brindando aos homens e por isso antes não estava bem organizado”. Como tantas outras mulheres, hoje Ena utiliza o termo “machismo” para se referir aos problemas que buscam superar, mas também conta que “não sabia o que essa palavra significava. Fui em muitos *talleres* e não entendia essa palavra que falavam tanto. Mas agora já muitas saímos. Não estamos como antes, estamos indo adiante”.

Em março de 2018 a reencontrei durante o evento de mulheres amazônicas na sede da CONFENIAE, o mesmo que foi relatado na reunião ao domingo presidida por Mirian. Depois de deixar a posição de *dirigenta* de mulheres, Ena me contou que seguiu aplicando *talleres* em outras comunidades (ela tem um interesse especial em trabalhar temas de violência doméstica e

infecções sexualmente transmissíveis). Minha percepção foi de que ela havia mudado muito. Eu a via com uma renovada vontade de vida, feita a ver nas falas fortes e decididas que ela proferia tanto nas nossas conversas quanto nos momentos em que pegava um microfone num encontro como este. Quando lhe comentei sobre minha percepção, ela me contou que antes, quando foi eleita *lideresa*, “não sabia falar”: tinha medo, tremia, as ideias fugiam da cabeça, não conseguia olhar nos olhos, se sentia desconfortável em ter de falar em castelhano. Mas não olhar nos olhos das pessoas era uma forma de negá-las. Então, ela aprendeu a falar forte, a falar bonito. E, se aprendeu, ninguém tiraria isso dela. Seguiria *alzando la voz*.



Imagem 42: Ena Santi executando a dança tradicional em frente ao rio Sena (Paris, 2016). Autoria: Sophie Pinchetti. Disponível em: <http://www.thethird-eye.co.uk/an-amazonian-tribal-dance-in-paris/>.

### Caça às bruxas e extrativismo

Ena foi uma participante ativa do movimento *Mujeres Amazónicas en Defensa de la Vida*. Até aqui vim sugerindo que tanto a atuação das mulheres de Sarayaku na luta anti-petroleira quanto esse coletivo são dois de vários movimentos marcantes, no contexto equatoriano, que ecoam outras emergências femininas em outros lugares da América Latina. Propus pensá-las em conexão com iniciativas de mulheres indígenas no Brasil, como a ANMIGA (Articulação

Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade) e as sucessivas Marchas de Mulheres Indígenas, diferentes, mas não em separado das demais organizações indígenas como a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil). Também mencionei a conexão dessas atuações em solo equatoriano com uma série de grupos de mulheres, feministas ou não, que por toda a América Latina lutam contra todas as formas de violência, incluindo a extrativista.

Contudo, maior visibilidade também implica maior vulnerabilidade. Muitas mulheres que vêm se projetando como as lutadoras, guardiãs e defensoras que são passam a receber reiteradas ameaças de morte, tem suas casas e pertences pessoais invadidos, são acusadas de corrupção e outras práticas moralizantes que incidem sobre o exercício de suas relações afetivas e sexualidades, como vimos nas conversas com Hilda e Ena<sup>239</sup>. Sabemos que esse tipo de violência não é exclusivo ao contexto equatoriano nem tampouco às mulheres; ainda assim, uma série de estudos vêm se perguntando sobre o que acontece quando *mulheres* assumem protagonismo na recusa da política de morte estatal-extrativista.

Mantendo-nos em solo equatoriano, vejamos, por exemplo, o livro recentemente lançado “*Brujas, salvajes y rebeldes: mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador*” (Vázquez et al, 2021). Nele, pesquisadoras feministas e ecologistas, engajadas com coletivos de mulheres indígenas, convocam um amplo projeto feminista de reconstrução da história da caça às bruxas *desde abajo* – justamente, “pelas mulheres cujas ancestrais se viram afetadas e que, hoje em dia, ainda estão em perigo de serem vilipendiadas, agredidas física e emocionalmente e, em alguns casos, eliminadas”, como diz Silvia Federici (2021: 11) no prefácio. Na introdução, as compiladoras da coletânea (algumas delas também autoras) argumentam que, da mesma maneira que o extermínio da população indígena das Américas, a tortura e execução de milhares de mulheres nunca foi denunciada com a magnitude necessária. Inspirando-se nas proposições de Federici (2017), tomam para si a tarefa de repensar a história das lutas feministas e a perseguição que as mulheres sofreram, desde a caça às bruxas na Europa entre os séculos XV e XVIII até sua chegada nas Américas pelas mãos dos poderes eclesiásticos, autoridades civis e judiciais (p.15). Sobretudo, as autoras demonstram que a guerra contra as mulheres segue sendo o mote da política do Estado moderno, uma nova conquista colonial em marcha, desta vez nas mãos de empresas extrativistas; noutras palavras, elas argumentam que, em territórios extrativos do sul global, não raro a perseguição de mulheres

---

<sup>239</sup> Especificamente em Sarayaku, ameaças sofridas por Mirian e Patrícia Gualinga são internacionalmente conhecidas. Suárez e Romero (2019: 259) lembram como Miriam foi teve seus discos-duro roubados, enquanto Patrícia, que teve sua casa invadida, foi incluída na lista de defensoras ameaçadas pela Anistia Internacional.

e outros grupos minorizados se vê intensificada. Elas nos relembram, assim como Starhawk e Stengers (cf. Stengers, 2017: 8), que a caça às bruxas não terminou; a fumaça das fogueiras ainda paira sobre nossas narinas. Da mesma maneira, elas nos relembram que essas mulheres resistem, de muitas e variadas formas.

Certamente me somo à empreitada, cujo rigor analítico e suas consequências políticas talvez ainda sejam incomensuráveis. Ao mesmo tempo, seria importante situar algumas das premissas (implícitas e explícitas) nesta forma de mundificar a vida e as lutas, como nos ensina Strathern (1988), a fim de que, ao lado de outras, possam se fecundar recíproca e situadamente. Volto-me, então, a alguns contrapontos que poderíamos imaginar entre as histórias de minhas amigas e algumas outras autoras que também são referências para essa discussão.

Em “*Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*”, Federici (2017) investiga a lenta e gradual passagem do feudalismo ao capitalismo na Europa a partir de uma perspectiva feminista, das mulheres ou do que aconteceu com as mulheres – ausente ou insuficiente se se considera, por exemplo, as obras de Marx. Federici argumenta que o surgimento do capitalismo coincide com a perseguição e execução de centenas de milhares de mulheres consideradas “bruxas” – aquelas que exerciam autonomia sobre seus corpos, tinham acesso à terra, eram lavradoras, parteiras, curandeiras, etc. O crescente controle sobre as mulheres e seus corpos, trabalho, poderes reprodutivos e sexuais foram fincando as bases para uma divisão sexual do trabalho, separação e hierarquização entre produção e reprodução sem as quais o capitalismo e o patriarcado não poderiam se perpetuar. Nesse processo, enquanto as mulheres foram condenadas como bruxas ou relegadas ao lar, os homens passaram a trabalhar fora de casa e a receber um pagamento por isso; o que restou para as mulheres, então, foi o trabalho reprodutivo – ter filhos, reproduzir a mão de obra, cuidar da casa. Federici afirma que, dentro do sistema capitalista, a reprodução não é vista como um trabalho, mas como um dom natural, biológico – e não remunerado. Ela reitera, ainda, como a caça às bruxas é um mecanismo que se renova em diferentes momentos da história do capitalismo, incluindo a colonização das Américas e da África e a crescente violência contra mulheres negras, indígenas e LGBTQIA+. Dito de outro modo, patriarcado, trabalho doméstico e desigualdade de gênero não poderiam ser situados “fora” do capitalismo e, inversamente, capitalismo não poderia ser pensado sem a exploração de mulheres e outros grupos minorizados.

Voltando ao território equatoriano-amazônico, em alguns trabalhos afirma-se que, no transcurso da história a partir da colonização, mulheres indígenas ficaram circunscritas à casa, aos roçados e aos atos de reprodução biológica, que estes acabaram sendo lugares de exclusão e

opressão e que suas ações passadas e contemporâneas subvertem essa ordem. Suárez e Romero (2019: 259-260), por exemplo, dizem que “a divisão dos espaços em relação ao sexo-gênero significa que a casa e a *chakra* são espaços reservados às mulheres, em oposição ao rio e a selva, espaços masculinos”. Para elas, “no decorrer de sua luta e resistência [e aqui se referem especificamente às Sarayaku Runa] as mulheres entraram na selva, conquistando espaços antes proibidos a elas”, assumindo “um papel ativo, que por sua vez introduz uma série de mudanças [...] Embora continuem sendo guardiãs da cultura e instaladas no polo da Natureza – aspectos neste caso interligados, pois sua cosmovisão está fortemente ligada à selva e ao território – sua agência pode ter e tem efeitos inesperados e desestabilizadores para o patriarcado”. Eva Vázquez (2021: 69), por sua vez, se inspira no argumento de Federici para pensar o antiextrativismo e a “caça as bruxas” contemporânea, afirmando que “a casa se tornou o local onde ocorrem as principais violências contra as mulheres defensoras dos territórios, na forma de roubos, ameaças telefônicas, agressões sexuais, incursões, agressões físicas, vigilância e até incêndios criminosos. Uma mensagem disciplinante e exemplar *na casa, para aquelas que deixaram desprovidos o papel e o lugar que a sociedade lhes atribuiu (a casa, o privado) para realizarem o seu trabalho de defesa do território*” (grifo meu).

Neste momento deliberadamente me esquivo da discussão sobre o patriarcado, termo rechaçado por uma certa antropologia feminista, enquanto bastante operante em outras disciplinas acadêmicas, movimentos feministas e movimento de mulheres. Meu ponto de controle é, novamente, minhas interlocutoras, o uso reiterado do termo “machismo” (e não tanto patriarcado) e as conexões e afastamentos entre lugares comuns às narrativas – as minhas, as delas e as de algumas autoras feministas. Se bem é certo que, do ponto de vista do Estado extrativista, branco, ocidental, racista e misógino, a selva Amazônica e as mulheres permanecem como espaços de dominação, colonização, controle e subjugação, também é certo que a resistência, que pode incluir a participação na vida organizativa por parte das mulheres ou a criação de uma vida organizativa *de mulheres*, não apenas se engaja com esses termos para subvertê-los, mas também *os excede* (De la Cadena, 2015), propondo conexões imprevistas e criativas.

Para nos aproximarmos desses excessos, gostaria de me reter em três premissas que parecem estar funcionando em alguns dos argumentos feministas que se referem especificamente às mulheres amazônicas do Equador. A primeira diz respeito à equalização de algo como reprodução e domesticidade à opressão, controle e desvalorização – corolários à hierarquização de processos produtivos sobre reprodutivos, se seguirmos o argumento de Federici. A segunda,



à conceitualização de mundos supostamente vedados às mulheres (a selva e o rio), *como se* não os co-constituíssem, e *como se* sua entrada nesses espaços pudesse significar uma mudança em termos de menos opressão, controle ou domínio. A terceira diz respeito à manutenção da “natureza”, uma categoria fundamentalmente moderna/euroamericana, *como se* fosse estruturante também dos mundos indígenas.

Espero ter desfeito esta segunda premissa no capítulo anterior: embora haja configurações não simplesmente espaciais mas efetivamente ontológicas que distinguem, por exemplo, *chakra* e *sacha*, essas não são mutuamente excludentes nem domínios reproduzidos separadamente. De maneira análoga, penso que venho enfrentando, teórica e etnograficamente, também a terceira premissa. Vimos como trabalhos antropológicos anteriores já introduziram um dissenso especialmente importante quando a “natureza”, *pensada junto do “gênero”*, foram visibilizadas como resposta universal para a (suposta) subordinação universal das mulheres. Marilyn Strathern e Carol MacCormack, editoras da coletânea *Nature, Culture and Gender* (1990), demonstraram que a localização da “dominação universal” das mulheres num (suposto) “fato biológico” – como o de que mulheres fazem bebês – refletia, na verdade, uma dicotomia própria do mundo moderno-ocidental e, portanto, não generalizável. Assim, o argumento (da dominação) precisava ser balizado através de contrapontos com mundos que não se fazem através dessa divisão rígida e situada; se mantivéssemos o termo natureza para tratar de “problemas com/de mulheres”, tratar-se-ia mais de uma equivocação que de uma identidade entre diferentes epistemologias-ontologias. Me volto, então, à primeira premissa, esta sim ainda não explorada aqui.

Em *O gênero da dádiva*, Strathern (2006) estabelece uma série de contrapontos entre concepções melanésias e ocidentais, a fim de deslocar as segundas à luz das primeiras. Sobretudo, a autora demonstrou como, nas construções ocidentais – especialmente, na lógica da mercadoria – o valor reside nos atributos intrínsecos das coisas, assim como em seu “intercâmbio”, no sentido de troca mercantil ou de mercado. Imagina-se, por exemplo, que tanto homens como mulheres possuem atributos sexuais inerentes aos quais se atribui valor: os primeiros fariam cultura e as segundas fariam bebês, dentre outras coisas que diriam respeito à reprodução (e domesticidade). Assim, diz Strathern, “pareceria evidente que homens tenham que ganhar acesso à fertilidade das mulheres”, ou que “o controle da fertilidade, corporificada nas mulheres, se apresenta como um problema” (p. 453). O ponto que me interessa particularmente aqui, lendo Strathern à luz dos argumentos de Federici (e vice-versa), é que, segundo a primeira, “imaginamos [é dizer, ocidentais imaginam] que a fertilidade feminina se apresenta como algo a ser controlado *porque imaginamos* que as mulheres produzem bebês, da mesma forma *que uma trabalhadora faz um*

*produto*, que o trabalho é então seu valor e que este é fonte para modelos análogos de socialização, onde a criança deve ser separada da mãe para tornar-se um agente autônomo” (p. 453, grifo meu). Mulheres proporcionariam a matéria prima e seriam as trabalhadoras responsáveis pelos primeiros estágios de reprocessamento das pessoas pela sociedade, sempre superado – “daí nossa depreciação da domesticidade”, diz Strathern – “ao mesmo tempo em que sem ele não poderia haver desenvolvimento” (p. 455). Em outras palavras, a fertilidade das mulheres, em sua forma de trabalho maternal, apresenta-se às mentes ocidentais em termos de *status* natural, fato biológico patente, fonte primária da qual resulta tudo o mais e como um recurso a ser valorizado. Seria razoável, então, que imaginássemos as mulheres como “naturalmente” objetos dos esquemas dos homens.

De forma mais ampla, Strathern está argumentando sobre a impossibilidade de transpor considerações de mundos euroamericanos para outros, no caso, Melanésios, onde mulheres e as coisas que fazem não podem ser analisadas, por exemplo, em termos de mercadorias (trocadas por homens) pela razão de que essas sociedades não se constituem em economias mercantis – nem tampouco a partir de construções como as de propriedade, “sociedade” ou “cultura” (p.452). Ali, as crianças não nascem como seres naturais ou sociais: mães dão a luz a um ser *já relacionado* com ela, e portanto *diferente* dela. As relações sociais não são construídas após o evento, por assim dizer, através de socialização posterior, pelo fato de que a criatividade social melanésia não se baseia numa visão hierárquica de um mundo de objetos criados por um processo natural sobre o qual se construiriam as relações sociais. Ao contrário, estas são imaginadas como *precondição* para a ação, e não simplesmente como um *resultado* dela.

Da mesma maneira, ações coletivas como atividades políticas e rituais não significam uma “sistematização superior” que corrobora a existência de um sistema ou organização de relações como fonte de valores dominantes, impostos aos indivíduos, como seria nos construtos ocidentais. Strathern des-universaliza a formulação ocidental de relações do tipo sujeito-objeto, que serve à algumas formulações feministas, na qual indivíduos aparecem como proprietários de si, de seus atributos pessoais (como o gênero) e de uma “cultura” ou uma “sociedade”, o que enseja, por sua vez, a imaginação de que alguns desses indivíduos (homens) estariam então em posição de “fazer cultura” e impô-la àquelas que não o fazem (mulheres). Em outras palavras, ela sugere que as formas da vida coletiva da Melanésia não são adequadamente descritas através do modelo ocidental de sociedade e que, qualquer que seja a representação que se faça sobre os homens, estes não podem ser descritos como autores de uma tal entidade:

Não é o caso de haver uma simples divisão dualística entre os estereótipos e imagens dos “homens” por oposição aos das “mulheres”. Nenhum deles é sempre passivo em relação ao outro ativo, como implicam as percepções de Beauvoir. Não se deve, portanto, entender a vida coletiva dos homens como uma socialidade aumentada ou intensificada que pudesse ser a fonte de valores hegemônicos simultaneamente masculinos e sociais. [...] Sugerir que as formas da vida coletiva da melanésia não são adequadamente descritas através do modelo ocidental de sociedade e que, qualquer que seja a representação que se faça sobre os homens, estes não podem ser descritos como autores de uma tal entidade. Antes, as ações coletivas deveriam ser vistas como um tipo de socialidade que, como tal, coexiste com outro, a saber, a socialidade manifesta nas relações domésticas, particulares. A relação entre as duas é de alternância e não de hierarquia (Strathern, 2006: 458-459).

Me parece, então, que Federici e Strathern convergiriam no entendimento sobre como a reprodução, dentro de sistemas ocidentais e capitalista, é concebida como um “dom natural, biológico” que cabe às mulheres – e, no caso da primeira, enquanto *trabalho não remunerado*. Diante do que aprendi com minhas amigas, ler estas autoras em conexão e/ou contraponto me parece profícuo aqui. Ao seguir histórias de mulheres Runa, poderíamos imaginá-las atravessando reflexões geralmente tratadas em separado: da mesma maneira que pensam a relação de mulheres com cultivos e substâncias *junto* da luta política e organizativa, conforme mencionei no capítulo anterior, quando se questionam sobre machismo, domesticidade, reprodução, opressão, casa e temas análogos, comparando-os com suas possibilidades de participar da vida organizativa, elas não parecem concebê-los e visibilizá-los como universos mutuamente excludentes. A interrelação entre um e outro é patente: ao mesmo tempo em que afirmam experienciar problemas, vulnerabilidades e ameaças quando buscam acessar outros espaços que não o da casa, das roças, da chicha e da geração/cuidado com os filhos, *excedem* essa consideração pois também visibilizam que a casa, a roça, a chicha, o cuidado com os filhos, etc. nunca foram atividades e/ou espaços inertes e apolíticos a serem enfim “superados” em prol de sua liberação.

Fazer as duas coisas ao mesmo tempo implica, então, que um duplo entendimento está em jogo. Tzul Tzul é outra vez inspiradora aqui. Em “*Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici*” (2015), ela revisita sua própria experiência, trajetória intelectual e aprendizados que adquiriu, especialmente com sua avó *doña* Jovina, à luz justamente das proposições de Federici. De forma semelhante às pensadoras equatorianas que mencionei, Tzul Tzul também afirma que nas sociedades indígenas da Guatemala circulam e se entrecem histórias de bruxas, parteiras e curandeiras, histórias de mulheres que se rebelaram contra a dominação nas grandes fazendas, tecedoras, comerciantes, organizadoras de plantios e colheitas coletivas, lutadoras contra a

expropriação das terras e projetos extrativistas, protetoras de seus filhos contra a guerra, mulheres que alimentam, apoiam e cuidam de pessoas feridas, dentre muitas outras “coisas”. Tzul Tzul enfatiza que são elas quem produzem e produzem saberes e rebeliões de maneiras criativas e disruptivas; são elas *que reproduziram a vida e cuidaram da gestão cotidiana da vida*, e são também elas que seguem sendo mortas, criminalizadas e judicializadas. Contra interpretações que colocam “as mulheres indígenas unicamente como vítimas e suas ações de luta como pré-políticas” (p. 98), Tzul Tzul insiste que nos acerquemos das políticas indígenas *desde a reprodução*, justamente porque esta põe a vida e a gestão cotidiana da vida, fundantes dos sistemas de governo comunais, no centro da análise (política) e das estratégias para se produzir e organizar o comum. É assim que, aproximando-se de Federici, Tzul Tzul argumenta que “enquanto o trabalho reprodutivo for desvalorizado, considerado uma questão privada e uma responsabilidade feminina, as mulheres sempre confrontarão o capital e o Estado com menos poder que os homens e em condições de extrema vulnerabilidade econômica e social” (p. 94).

Voltemos, agora, ao território Runa. Se entendi corretamente, participar da *organización* não significará, aqui, uma espécie de luta por emancipação do espaço doméstico *como* espaço apolítico. Primeiramente, uma tal distinção – entre espaço público e doméstico, produção e reprodução – pressupõe que um seja o domínio da política e feitura de coletivos e o outro de relações que corresponderiam ao que quer que seja, menos à política, ou apenas à sua parte minorizada. Mas mesmo se optássemos por manter a utilização desses termos, o doméstico estaria longe de ser um campo de produção da vida ocultado, desvalorizado, oprimido e posicionado como hierarquicamente inferior à vida pública-organizativa, por exemplo. De uma forma extremamente complexa, me parece que o que minhas amigas buscam fazer é justamente *não* desvincular um do outro: sem chicha, sem roça, sem mandioca, sem cuidar da casa não se faz bons, grandes e importantes conversatórios, até porque são também nesses cotidianos espaços que conversas cosmopolíticas são delicadamente tecidas, alcançando e sustentando conversas em outros planos, como aqueles de diplomacia com o Estado. A relação é de coexistência e alternância, e não de hierarquia, como diz Strathern (2006: 459). Neste ponto, poderia apenas imaginar que suas críticas e as reflexões, que se avizinham ao que muito rapidamente poderíamos chamar de feminismo, parecem ser mais uma ação/idioma próprio das mulheres – o que, junto com McCallum (1999), poderíamos chamar de agência feminina – que povoa a lutas, a “vida organizativa”, a cotidianidade etc. do que apenas, ou somente, uma mudança (ou demanda por mudança) de um “papel natural” das mulheres na socialidade Runa – no sentido de subjugadas,

excluídas e controladas a protagonistas, um problema próprio, mas não exclusivo, do mundo moderno-ocidental.

### **Entre criatividades femininas e feministas**

Vimos nas conversas que trouxe mais acima o recorrente desconforto manifestado pelas mulheres em relação à ocupação de posições de liderança. Para Mirian, muitos homens têm dificuldade em aceitar que uma mulher vai liderar. Mirian considera que ainda existe muito machismo dentro das comunidades, mas que também houve mudanças. De forma semelhante à avaliação de Ena, ela afirma que “antes só estávamos para cuidar dos filhos, das roças, estar em casa. Mas ir ao partido, organizar, viajar, liderar, era pecado, não podíamos levar esse ofício. Agora temos professoras, *dirigentas*... Em meu período somos mais mulheres que homens”. Em sua gestão, além de impulsionar a participação de mulheres, Mirian menciona que criou um conselho ampliado de ex-presidentes para avaliar sua atuação, apoiá-la, corrigi-la ou criticá-la construtivamente. Ela diz que há uma unidade coletiva, que “todos manejam a mesma linguagem; entre presidentes não têm linha política diferente, como direita e esquerda”, e por isso mesmo é importante contar com seu apoio e experiência. Esta forma de levar um coletivo adiante *coletivamente* também se conecta à recusa de Mirian em autointitular-se como ativista: “eu defendo algo que é de todos, que é para o bem de todos”. Ela reitera que não fala apenas por si mesma e nunca aceita um convite para participar de um evento, por exemplo, como indivíduo. Hilda, por sua vez, faz ver como sua trajetória de liderança não foi fácil. Além da ameaça *em si* que o extrativismo significa, ela, assim como Mirian e Ena, enfrentou muitos problemas e acusações que envolviam sua saída do território (que implicava, por exemplo, menos tempo dedicado aos filhos) ou mesmo suas relações afetivas, “o romance”, como ela nos conta.

Seria um equívoco ignorar que as mulheres lutam há décadas para ampliar sua participação em espaços *para além da casa*, das roças, da chicha, das cerâmicas, como aqueles das assembleias, da luta e *organización*. Com efeito, em muitos momentos, minhas amigas concebem a sobreposição de tarefas, o despreparo, o menor domínio da língua dos brancos, etc. como um “problema” que viria de homens para mulheres, muitas vezes fazendo uso do termo “machismo” para descrevê-los, o que as aproximaria de um certo discurso e prática feminista. Contudo, a árdua luta dessas e de outras mulheres por conquistar espaços nas organizações, fazer ver seus problemas de cuidado e lutar contra o Estado e seus extrativismos não é por elas nomeada de “luta feminista”, mesmo quando se organizam especificamente *entre mulheres* ou

denunciam, por exemplo, o acúmulo de tarefas fruto do machismo. Já vimos que minhas interlocutoras mais próximas, assim como muitas outras mulheres indígenas, enfatizam que *não* se autodefinem como feministas, o que não nos impede, contudo, de seguir imaginando suas formulações em contraponto e/ou conexão, conforme apontaram Maizza (2017a) e Strathern (2006)<sup>240</sup>.

Entre minhas amigas, há uma profunda desconfiança em relação ao feminismo que coincide com muitos dos pontos levantados, por exemplo, no trabalho de Gargallo (2014). No contexto, as mulheres enfatizam que a agenda de luta dos feminismos – referindo-se, no meu entendimento, às mulheres não indígenas, brancas, de classe média, ativistas urbanas e acadêmicas – não é a mesma que a sua. Em certos casos, temas que lhes interessa levar adiante não interessa às feministas (ou a algumas feministas) ou são por elas questionados *precisamente porque* são produtos de um pensamento e uma ação de mulheres indígenas, vistas como “atrasadas em referentes da tradição” (Gargallo, 2014: 111). Feminismo, por vezes, é visto como uma estratégia hegemônica de ocidentalização, homogeneização e universalização, à qual resistem. Talvez ainda mais importante, muitas mulheres Runa entendem que o Estado e a academia reservam às mulheres mestiças e brancas um tratamento diferente se comparado às indígenas, negras e camponesas, sobre quem recai a perversidade do racismo institucionalizado (Gargallo, 2014: 118).

Quando falam sobre suas ações de liderar um coletivo ou participar da vida organizativa, enfatizam que não se trata de uma ação individual ou em favor de uma luta individual, mas efetivamente coletiva, onde um e outro não estão nunca dissociados. Mulheres são partes indissociáveis dos movimentos de constituição das autonomias indígenas, onde se assumem como integrantes ativas de seus povos a partir da corporalidade de sua palavra-ação. Da mesma forma, violência contra a mulher e violência contra o território-terra são concebidas como partes indissociáveis, como vimos no capítulo anterior. Assim, é comum escutar que o feminismo é uma opção individual no interior de um movimento mais amplo; se alguma mulher assim se reconhece, não poderia estar falando, então, em nome de todas.

A inoperância do termo feminismo entre minhas interlocutoras também diz respeito ao fato de que, para elas, remete ao conflito e à separação, o que as afastaria tanto do movimento misto como dos homens enquanto companheiros de luta, esposos etc. Mulheres buscam uma vida

---

<sup>240</sup> Evidentemente a recusa do feminismo não é universal nem homogênea entre mulheres indígenas. No caso do Equador, parece que grande parte das indígenas mulheres de fato prescindem da identificação – o que não impede alianças entre umas e outras, como aquela pós *paro* 2019, onde o documento final do Parlamento Popular dos Povos incluiu, de maneira inédita, o direito ao aborto.

boa para si e para todos de seu povo, enfatizando essa inseparabilidade. Como vimos, a maioria delas enraíza sua ação política em grupos mistos cujo nexos é a discriminação e opressão por parte do mundo-Estado, homens e mulheres brancas. Então, talvez aqui poderíamos imaginar o tema tão discutido da complementaridade se desdobrando em outra coisa que não uma relação de interdependência econômica (divisão sexual do trabalho), corolário de uma divisão entre produtores (homens) e reprodutoras (mulheres): em vez de fazer referência a relações sexuais, eróticas ou afetivas entre homem e mulher (e *apenas* entre homens e mulheres cisgêneros e heterossexuais), tratar-se-ia mais bem de um par político, próprio da vida contemporânea deste povo (Gargallo, 2014: 189)<sup>241</sup>.

Ao mesmo tempo, essas mesmas mulheres enfatizam a dificuldade de colocar “temas de mulheres” nos espaços de *organización* mistos, onde a grande maioria “se formou”, uma vez que são considerados pelos homens como secundários e específicos em relação ao tema prioritário da defesa do território. Se bem identificam que houve um avanço nas últimas décadas, afirmam que elas ainda ficam restritas às vice-presidências ou ocupam apenas dirigências específicas, como as *de mujeres*, não sendo reconhecidas como líderes em outras linhas de ação. Enquanto encontros *apenas de mujeres* (e não autointitulados como feministas) são vistos como um espaço seguro para que possam compartilhar questões e reflexões, vi mulheres Kichwas insistirem diversas vezes para que também os homens participem das reuniões de mulheres ou de grupos de trabalho de mulheres nas reuniões de coletivos mistos, como os congressos das confederações, onde geralmente estão *apenas* elas. Diante desses delicados desafios, mulheres como Maura me explicaram que outros espaços podem ser tão ou mais relevantes para elas, como quando se reúnem ao redor do *batan* para fazer chicha, assistir *talleres de artesanía* ou fazer cerâmica: vistas como atividades prototipicamente femininas, chamam pouca atenção dos homens e se configuram, então, como espaços seguros de troca e intercâmbio, de co-feitura de si e das outras muito distintos daqueles da vida organizativa.

De um ponto de vista feminino, se bem sua primeira identificação e solidariedade é com o povo, poderíamos notar, contudo, que essas mulheres se organizam não simplesmente priorizando a luta coletiva e pelo território *em detrimento da* luta pelas questões das mulheres,

---

<sup>241</sup> Como contraponto, trago uma afirmação de Cañamar e Kowii (2021: s/p), indígenas mulheres equatorianas, a respeito da complementaridade: “Esta ausencia de más de 35 años [de uma presidenta mulher na CONAIE] no es algo aislado sino que responde a las estructuras patriarcales en las que están implantadas las organizaciones y que no se ha planteado erradicarla bajo el lema de la complementariedad – escencialista – que solo ha tapado el nivel de violencias que como mujeres podemos sufrir”. Embora eu não tenha observado minhas amigas formularem esta questão nestes termos, penso que valeria um maior e mais amplo investimento etnográfico sobre ela.

mas tratando de fazer *as duas coisas juntas* – pois não estão nunca dissociadas. Talvez por isso Mirian não se auto identifique como feminista, nem tampouco aceita falar como ativista. Talvez também por isso as mulheres se esforcem tanto em posicionar suas críticas aos homens como “críticas construtivas”, ou suas demandas *enquanto mulheres* como demandas que dizem respeito ao povo como um todo, convidando os homens a fazerem parte. Mais importante ainda, talvez por isso as mulheres enfatizem em quase todas as suas falas que sua luta não está nunca desvinculada da luta pela defesa e cura da Terra.

Imagino, assim, que mesmo recusando a etiqueta “feminista” minhas amigas algo concordariam com algumas proposições de coletivos de mulheres e de mulheres líderes e intelectuais, mesmo quando estas *sim*, se reconheçam como feministas – o paradoxo, aqui, é inerente. Se no item anterior propus algumas conexões com pensadoras feministas brancas, agora penso especialmente nas conexões possíveis entre as históricas de minhas amigas com feminismos negros e interseccionais, como nos ensina Angela Davis, e feminismos comunitários, como aquele impulsionado por Lorena Cabnal, os grupos *Mujeres Creando* e FeCAY (*Feministas Comunitarias de Abya Yala*) na Bolívia, dos quais Julieta Paredes foi uma importante puxadora (cf. Schavelzon, 2016).

Veja-se, por exemplo, a patente conexão dos enunciados e ações de minhas amigas com a história narrada por Angela Davis:

O feminismo negro emergiu como um esforço teórico e prático de demonstrar que raça, gênero e classe são inseparáveis nos contextos sociais em que vivemos. Na época de seu surgimento, com frequência pedia-se às mulheres negras que escolhessem o que era mais importante, o movimento negro ou o movimento de mulheres. A resposta era que a questão estava errada. O mais adequado seria como compreender as intersecções e as interconexões entre os dois movimentos. Ainda estamos diante do desafio de apreender as formas complexas como raça, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade e capacidades se entrelaçam – e como superamos essas categorias para entender as inter-relações entre ideias e processos que parecem ser isolados e dissociados. Nesse sentido, insistir que há ligações entre as lutas e o racismo nos Estados Unidos e as lutas contra a repressão israelense ao povo palestino é um processo feminista (Davis, 2018: 21).

Talvez uma particularidade de ações (feministas ou não) de mulheres indígenas esteja no fato de que, além de evidenciarem intersecções entre raça, classe e gênero e somarem-se às lutas anti-capitalistas, anti-imperialistas e anti-patriarcais (embora sem sempre fazendo uso destes termos), também colocam no centro de suas práticas-pensamentos a discussão ontológica sobre a situacionalidade dos humanos num mundo onde uma multidão de seres extra-humanos se faz



presente, como vimos no capítulo anterior – o que nos conecta, então, com as duas expoentes do feminismo comunitário que mencionei.

Situadas em contextos nacionais distintos – Paredes na Bolívia, Cabnal na Guatemala – ambas convergem na visibilização de um feminismo para “despatriarcalizar” ou dismantelar o que chamam de “*entronque patriarcal*” (cf. FeCAY, 2016). Cabnal (2010), que afirma aprender e se inspirar em Paredes e nas *Mujeres Creando*, entende o patriarcado como “o sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (p. 16). Há um vínculo ali evidenciado, portanto, entre o patriarcado, a colonização e a opressão de todos os seres que vivem, humanos e extra-humanos, que confere à essa luta feminista um caráter de recusa à mercantilização e exploração de qualquer forma de vida.

Como mulheres indígenas que são, elas destrincham esse entendimento a respeito do patriarcado em termos da refuncionalização de um patriarcado originário ancestral no encontro com o patriarcado ocidental a partir da colonização de Abya Yala. Em outras palavras, essas pensadoras-fazedoras afirmam que existiam condições prévias nas culturas originárias para que esse patriarcado ocidental se fortalecesse (Cabnal, 2010; FeCAY, 2016). Cabnal (2010: 19), por exemplo, as identifica no que chama de refuncionalização de princípios cosmogônicos com “fundamentalismos étnicos” – informando, como vimos no capítulo anterior, o que ela chama de uma “*heterorealidad cosmogónica*”, considerada improdutiva para as lutas indígenas. Como nota Gargallo (2014: 21), o complexo dessa análise feminista se encontra na nomeação de uma situação em que o comunitário e o colonial se misturam, se cruzam, se sobrepõem, construindo falsas cumplicidades e inevitáveis mal-entendidos tanto com os próprios homens das comunidades (com os quais compartilham uma história de espoliação e opressão) quanto com algumas feministas mestiças e brancas (com quem compartilham uma história de assédio patriarcal).

Tenho dúvidas (não cheguei a perguntar diretamente) de que essa precisa localização dos problemas que as mulheres buscam enfrentar seria formulado por minhas amigas em termos da existência de um patriarcado originário “necessário” para a vitalidade de um patriarcado ocidental. Ecoando a observação de Gargallo (2014: 26), muitas mulheres dos povos originários duvidam que, em suas comunidades, “sempre” tenham estado submetidas à autoridade de algum chefe ou figura masculina. Talvez então minhas amigas dissessem que o patriarcado nasce mesmo nos mundos não indígenas, coloniais e capitalistas, como pontua Federici – o que não as

colocaria *fora* dele, nem tampouco as isentaria (e os isentaria) de se responsabilizar pela eliminação de toda forma de violência e despojo, mesmo quando sejam justificadas como “cultura”.

Assim, poderia apenas sugerir que o questionar-se constantemente sobre práticas machistas *para transformá-las*, em prol da vida boa e do bem viver, é certamente uma ação importante que essas mulheres e também muitos homens se dedicam a levar adiante cotidianamente. Se focássemos na descrição de Paredes do feminismo comunitário como “*el esfuerzo de las mujeres para vivir una buena vida en diálogo y construcción con otras mujeres en sus comunidades*” (apud Gargallo, 2014: 34), prescindindo do termo feminismo; ou, ainda, se ficássemos com a proposição de Célia Xakriabá que mencionei na introdução (“movimento de mulheres não é apenas as mulheres que saem para o movimento indígena, é o corpo em movimento, se é no território que elas estão movimentando o corpo, também existe um movimento de mulheres ali importante”), encontraríamos uma potente justaposição de entendimentos distintos, de conexão por diferenças, que parecem informar suas lutas e resistências contra múltiplas formas de violência.

Para finalizar, retomemos a consideração feita na introdução de que os trabalhos de cuidado são, de um determinado ponto de vista moderno-ocidental, justamente aquilo que se quer manter “embaixo do tapete”: tudo o que é vital para nossa existência e ainda assim o que deliberadamente buscamos invisibilizar para finalmente podermos nos dedicar ao que importaria: a vida para fora, a vida que envolveria relações públicas, o trabalho, a política (BellaCasa, 2017). Numa direção distinta, poderíamos agora imaginar que levar adiante um coletivo, fazer conversatório e/ou fazer ver o conhecimento – se permanecemos perseguindo uma tradução Runa – só seria possível na medida em que, por exemplo, a mandioca e a chicha, partes de uma pessoa conhecedora e forte, se fazem ver, e isto se entrelaça (ou não está separado) da política dos grandes conversatórios, da luta e *organización* que as mulheres (e os homens) participam, mesmo que de forma diferente. Me parece que o cuidado em “seguir cuidando”, como faz Mirian e Hilda, ou a luta por ocupar outros espaços sem, contudo, abandonar seus filhos e suas *chakras*, como visibiliza Ena, empurram as ações do movimento indígena e os nossos entendimentos para lugares onde a casa, a roça, a chicha e o cuidado dos filhos pode ser um fardo, mas também sua própria potência política, o lugar de onde a sustentação do mundo, da Terra, da luta e da própria vida se faz possível. Se, como diz Belaunde (2008: 98) a propósito da pesquisa de Guzmán (1997), assim como produzir e brindar chicha não é apenas um aspecto fundamental da reciprocidade entre um homem e uma mulher, mas também das relações de mutualidade entre

mulheres, do prestígio feminino e da consubstancialização dos produtos personificados; e se, ao dar de beber, a mulher dá de beber seu próprio corpo, que nutre, dá força, alegra e embebeda os demais, penso que ao lutar entre mulheres e por questões de mulheres elas *também* dão algo de si – fazendo e sustentando, ao mesmo tempo, a si mesma(s) e ao coletivo. Não se trata, então, de um *ou* outro (a casa, a roça, a chicha *ou* a luta e *organización* como análogos à opressão *ou* liberação), mas de um *e* outro (e outro, e outro, e assim por diante). No cuidado dos filhos, da família, da roça, dos outros, fazendo uma boa chicha e também liderando grandes e importantes conversatórios se faz cosmopolítica, se faz pessoas e conhecimento; ao mesmo tempo, essas instâncias de poder podem sempre se configurar como foco de transformação feminina, não estando nunca essencializadas.

## CAPÍTULO 5 - DILÚVIO: FESTEJAR, REGENERAR E ADIAR O FIM



Imagem 43: festeiro derramando chicha em visitante de outra casa (Sarayaku, fevereiro de 2020).

### Uyanza: tempo de festa

Numa sexta-feira de fevereiro de 2020 entrei em Sarayaku de *avioneta*, junto com Zenaida e Daniel, e Nelson e Yacu, primos de Daniel. A aeronave era pilotada por Israel Viteri, irmão de Yacu; enquanto nós nos juntaríamos às mulheres para fazer chicha destinada à Uyanza, os homens faziam uma pequena parada em Sarayaku para seguir à Yanayaku, uma zona de purina ocupada anteriormente pelos pais de Yacu e Israel. Em *La Shell* o céu estava nublado e Zenaida e eu estávamos bastante apreensivas com o voo. Enquanto esperávamos os trâmites – peso das bagagens, checagem das identidades, etc. – o clima parecia ficar ainda pior, anunciando fortes chuvas. Zenaida lembrou-se, então, de seu sonho naquela noite: viu que *a chicha acabava*. Depois de conversarem um pouco sobre este evento, chegaram à conclusão de que acabar a chicha implicava que, naquele dia, *não* iria chover. Aquilo nos tranquilizou; se ela tivesse sonhado com *muita chicha*, banhos, etc. aí sim deveríamos evitar de pegar a *avioneta*, mesmo para esse curto trajeto. Enquanto esperamos no hangar o tempo de fato firmou, e toda a viagem foi realizada com tranquilidade.

Eu escutava falar sobre “a próxima Uyanza” desde pelo menos 2018, quando voltei à Sarayaku e já estava definido quem seriam os quatro casais encarregados de puxar as casas de festa – dentre os quais, Mirian e Marlon. Veja-se que a palavra *Uyanza* é traduzida como *festa*. Começando com o extenso trabalho dos Whittens (Whitten 1976b; Whitten, 1985; Whitten e Whitten, 2008); seguido pela descrição de Reeve em Curaray (2002), Guzmán (1997) em Canelos e, mais recentemente, Mezzenzana (2014) entre os Pastaza Runa, muito já foi escrito sobre festas semelhantes à Uyanza – traduzidas, nestes outros contextos, como *jistas*. Tal como aparecem nas etnografias, as festas dos povos Kichwas de Pastaza são realizadas anualmente e coincidem com datas de celebrações católicas. Mas enquanto nesses outros contextos enfatiza-se que as *jistas* surgiram no período colonial, fruto das relações estabelecidas nas missões, em Sarayaku acontece justamente o contrário. A começar pelo nome: eu não ouvi a palavra *jista* ser utilizada para designar a Uyanza, com exceção de uma vez, quando Juan Gualinga, irmão de José, me explicou que *antes* se dizia *jista* por conta da intervenção da igreja católica. A volta ao nome Uyanza – “o nome correto” – seria uma das muitas formas de se controlar a relação com a igreja: como veremos, em Sarayaku ela é descrita como uma festa “própria”, “pagã”, realizada desde tempos imemoriais e não apenas a partir do encontro nas missões.

Fundamentalmente, a Uyanza ecoa e recobra muitas das histórias que trouxe no capítulo 1, especialmente “quando nossos ancestrais saíam para temporadas de caça e também quando aconteciam as guerras entre tribos”, conforme me explicou Franklin. Da mesma maneira, Chino me comentou que “quando iam para a guerra, as mulheres lhes esperavam e preparavam a chicha para brindar. Desde então começa tudo isso”. Particularmente importante são as memórias das guerras contra os “Shirapas”. “Os shuaras vinham roubar as mulheres aqui”, recorda Marlon. Isso iniciava um ciclo de guerras e de *preparação* para as guerras em retaliação aos roubos e homicídios, cuja eficácia seria reativada nas Uyanzas atuais. Eram principalmente, mas não só, as mulheres com lindos e longos cabelos compridos, cuidadosamente tratados com *wituk* e outras plantas perfumadas, que os Shuaras buscavam. Assim, dançar com seus longos cabelos soltos como efetivamente fazem as mulheres na festa será, inversamente, um signo de vida e vitória: elas e seus companheiros sobreviveram.

Anteriormente realizada a cada mês de fevereiro, desde 2016 acontece de três em três anos porque “é preciso conservar” e “evitar a caça e a pesca excessiva”, conforme inúmeros amigos me explicaram. Ao contrário do que dizem os *mishu*, para quem a data foi imposta pela igreja católica pois antecede o período de quaresma, aprendi que fevereiro é o período ideal porque, além de ser tempo das frutas maduras e de carne animal abundante, “assim faziam nossos

avós: essa é nossa cultura, nosso costume, como Kichwa de Sarayaku”, me disse Franklin. Mas não é que forasteiros como a igreja não estejam presentes ou não façam parte da receita de festa – aliás, todo o contrário. Neste caso, é *contra* ela, ou *apesar* dela, que essa “festa pagã” acontece; de outro lado, a igreja, seus objetos e ritos são *parte* da receita da Uyanza. Marlon me explicou que “antes” eram pelo menos quatro casas de festas religiosas, cada uma aludindo a figuras católicas como *Rosário Mama*, *Virgen Maria*, *Niño*, *San José* – além da casa da lança, sobre a qual falarei mais adiante. A questão é que, para Marlon e virtualmente para todas as pessoas com quem conversei, esse formato foi imposto pelos missionários que mudaram, transformaram, a “conotação originária” da festa – “de guerra, de festa”, com todos os seus esbanjamentos e excessos. Por isso que hoje, segundo Marlon, buscam fazer uma “festa que seja própria do povo, *de lo nuestro*, e não da religião”. Dessa perspectiva, se bem ela pôde ter sido capturada pelas missões religiosas, ela é anterior e/ou além. Além disso, pôde ter invertido o vetor do processo de captura, localizando ritos católicos como mais uma diferença/exterioridade incorporada na sua própria receita de festa.

Como mencionei, meus amigos e amigas me ensinaram que Uyanza é, inequivocamente, *festa*. A palavra ecoa o verbo *uyansana* – em espanhol, *agasajar*: entreter, tratar uma pessoa com atenção, agradar ou bajular com regalos e outras demonstrações de consideração. Contudo, meus amigos e amigas também insistiam que essa não era uma festa no *nosso* sentido do termo, bem como diferenciavam a Uyanza de outras festas que eles próprios realizam. “Uyanza não é uma festa como outra qualquer”, me explicou Chino. É diferente, por exemplo, da Festa da Pachamama, que acontece a cada mês de maio para comemorar a conquista do título do território em 1992. Também se difere das festas de mingas. Mas, mais ainda, é diferente das festas nas cidades, onde há música e dança, mas “no dia seguinte ninguém se lembra do que aconteceu, com quem esteve”, disse Chino. Na Uyanza, ao contrário, “tudo tem sua conotação”, me explicaram Mirian e Marlon. O que interessa aqui não é se embriagar com cerveja de mandioca (e *apenas* com cerveja de mandioca) *para esquecer*, mas sim *para lembrar*. Todo o tecido da festa ecoa aquilo que faziam seus avós, seus ancestrais, os *ruku*; é esse conhecimento que precisa ser lembrado e reativado durante a Uyanza, bem como passado adiante aos mais jovens.

Como numa festa de minga ou chichada, alterar o ritmo dos afetos cotidianos é certamente o objetivo, mas aqui é elevada à máxima potência. Festas como essa reúnem um grande número de pessoas em torno de diferentes excessos e esbanjamentos (Perrone-Moisés, 2015). As pessoas sempre se lembram de uma boa Uyanza como aquela em que muita *aswa*, boa e forte, foi servida e derramada sobre as pessoas; onde a cerâmica era bonita e original; os

tambores<sup>242</sup> foram tocados com muita força e incessantemente, *haciendo bailar a las mujeres*; e onde a paz, a alegria e uma boa dose de competição estiveram presentes todo o tempo (cf. Mezzenzana, 2014). A magnitude esperada exige uma árdua preparação, momentos de privação do sono, a ingestão e o derrame de enormes quantidades de cerveja de mandioca forte (*uku yaku*), instaurando propositadamente um estado momentâneo em que não se está mais aqui, mas também não se está totalmente lá – em outras palavras, suspendendo momentaneamente ou misturando devidamente os tempos-espacos de *unai*, *kallari kawsay* e *kunan*. Só assim, dirão, os Sarayaku, haverá projeto de futuro.

Enquanto uma festa “*propria de lo nuestro, pura, netamente kichwa*”, como me disse Franklin, muitos e diferentes *ayllus* são “chamados à convivência”, de forma que quase a totalidade do povo está, conjuntamente, em festa. Contudo, não é só “entre os nossos” (*runapura*) que se faz uma festa. Personalidades políticas mestiças, companheiros indígenas da luta e resistência, *gringos*, turistas e também a igreja católica são não apenas bem vindos, mas parte importante de eventos como esse, feitos sempre com a presença de forasteiros (Whitten, 1985; Reeve, 2002), “gente do outro lado” ou outras “parcialidades” *in loco* (Perrone-Moisés, 2015) – homens/mulheres, parentes distantes/próximos, casa anfitriã/casa convidada, etc. Mas tampouco é só de presença humana que a festa se faz; Hatun Diós, Amazanga, Nunguli, Tsumi e outros tantos, como o mítico Sikuanga (tucano), são parte fundamental de sua receita. Estaríamos, enfim, diante de um evento tão importante justamente porque se realiza somente na relação com o Outro, num espiral virtualmente infinito de trocas-oposições.

Sendo assim, o vocabulário continuará sendo o de *festa*, mas as diferenciações entre essas e outras festas apontam para algo importante. Em sua tese de livre docência, Perrone-Moisés (2015) discutiu como, ao perseguir os termos ameríndios da política, encontrou a festa. Ali sugeriu um importante ajuste em nossos vocabulários antropológicos: aquilo que viemos submetendo ao desconfortável molde do “ritual” – eventos que reúnem anfitriões e convidados em torno de fartura de comida e bebida, dança, canto, jogos, etc., com o objetivo de alegrar-se juntos – são geralmente chamados de *festa*, no português (ou espanhol) indígena, e “como tais devem ser tratadas” (p. 5)<sup>243</sup>. Contudo, da mesma maneira que “a política” é sempre um pouco

<sup>242</sup> Os tambores são feitos, de um lado, com couro de queixada (onde se toca com a baqueta) e, de outro, com pele do *mono nocturno*.

<sup>243</sup> Perrone-Moisés (2015: 5-6) nos relembra que não se trataria apenas de um ajuste léxico-gramatical, mas de uma revisão dos próprios divisores epistêmico-ontológicos. Nas festas, encontram-se atividades e relações que, entre antropólogos não indígenas, foram classificadas como ‘políticas’, ‘econômicas’, ‘religiosas’, mas nenhuma dessas categorias nos permite apreender sentidos presentes nos mundos indígenas, cujos recortes são outros. Assim, ao invés de considerar banquetes, gentilezas, presentes, diálogos (ditos cerimoniais), competições (ditas rituais), cantos e danças como ‘acompanhamentos’ ou ‘expressão’ de Sociologia ou Política ou Religião (ou Economia), ela sugere

cosmopolítica, parece que essa festa tem também um pouco de “ritual”, palavra usada por meus interlocutores nos momentos em que buscavam *me* explicar, ou explicar em espanhol para outras pessoas, o que era, enfim, a Uyanza. Os divisores e as palavras permanecem sendo insuficientes, mas sigo aqui as descrições de meus amigos e amigas. Como diria Marlon, “essa não é uma festa porque é festa, é um ritual sagrado, tudo tem sua conotação”. Particularmente importante é que o evento traga um novo período de chuvas para que a vida, no sentido mais ampliado possível, possa ser regenerada; para tanto, diversas substâncias, artefatos e movimentos são fundamentais, e diferentes diplomacias cosmopolíticas são delicadamente tecidas.

Especialmente, foi a onipresença da cerveja de mandioca, uma potente mediadora entre mundos, o que novamente me chamou a atenção. Aqui não há uso de ayahuasca, como nas sessões mais privadas de xamanismo, mas há cerveja de mandioca forte (a mais desejada de todas as suas versões) em quantidade muitíssimo superior a qualquer outra festa ou evento. É como se a *aswa* fosse o personagem principal: fator motivador da festa, dos encontros entre casas, da alegria, a substância própria da competição, *aquela da qual se esquiva*, na certeza de se devolver a bebida e o banho em quantidades exponenciais. Não por coincidência, é justamente o dilúvio de chicha que acontece sob as casas de festa o prenúncio das chuvas que viriam – as chuvas que trarão a regeneração da vida, das frutas, das plantas, dos animais, das carnes de caça e pesca. Apesar de toda a alegria envolvida, veremos que tudo isso é muito perigoso e potencialmente destrutivo.

### **Uma festa em quatro atos**

Seguindo os ensinamentos dos mais velhos, em Sarayaku a Uyanza dura cerca de vinte dias: um ou dois de preparação (*mingas*), mas meses e até anos se consideramos o ponto de vista dos donos de festa; doze a quinze dias, durante os quais homens e mulheres trabalham separadamente (os primeiros, nas zonas de purina caçando e pescando, e as segundas na *llakta*, fazendo cerâmica e preparando chicha); e quatro dias de festa propriamente dita, em que grupos de homens e mulheres se juntam na comunidade. Num certo sentido, a festa contudo não acaba aí; por muitos e muitos meses avalia-se se foi bem realizada, se as chuvas foram boas ou excessivas, se os jovens aprenderam dos mais velhos, se a vida se regenerou, se os *mishu* que visitaram ou acompanharam de forma remota entenderam o que era *efetivamente* a festa.

---

pensarmos todos esses (e outros) componentes *em conjunto*, na precisa medida em que exprimem uma certa “feitura de pessoas e(m) grupos” situadas, no léxico indígena, pelas relações anfitrião-convidado (na chave de Festa), e aliado-inimigo (na chave de Guerra).



Embora cada festa na região de Pastaza seja diferente uma da outra em certos aspectos – há uma considerável criatividade e inovação – uma estrutura geral se repete através dos territórios Runa (Mezzenzana, 2014). Em Sarayaku, cada Uyanza é formada, geralmente, por quatro ou cinco casas (*wasi*) e seus respectivos *priostes* ou *chayukguna*, também chamados de *amukuna* (donos, chefes ou líderes de festa) – um homem e uma mulher (*kari amu* e *warmi amu*) idealmente casados que puxam cada casa de festa. Em 2020, a Uyanza aconteceu efetivamente com apenas três casas, pois a quarta se retirou em decorrência de uma situação de luto, e uma outra, de um senhor em Molino dono de uma das casas da lança, ainda não havia sido “passada” adiante. No local de residência do casal de priostes, cada casa de festa é formada por duas casas, a *hatun wasi* (grande ou importante casa) e a *aswa wasi* (casa da chicha). Em conjunto, funcionam como o epicentro momentâneo de todos os festeiros, que acabam passando mais tempo nas casas de festa do que em suas próprias casas.

Assim como entre outros povos Canelos Kichwa, em Sarayaku uma ou duas das casas se diferem das demais. Trata-se da *lancero wasi* (a casa da lança) – “a mais importante”, “a mais poderosa e cobiçada”, segundo meus interlocutores. Esta casa é caracterizada pela presença de quatro ou seis *lanceros*, também traduzidos como *guerreiros*, incluindo o *amu* masculino da *lancero wasi* – neste caso, Marlon. Os *lanceros* são aqueles que fazem a “dança da lança” ou a “dança da guerra”, tão importante para a Uyanza quanto para outros momentos em que guerras de mundos se fazem ver. Como mencionei nos capítulos anteriores, eu a vi ser realizada, por exemplo, também em frente à Corte Constitucional de Justiça do Equador em Quito, quando a delegação de Sarayaku se deslocou à capital para exigir o cumprimento integral da sentença da CIDH; como inauguração de um evento realizado na Universidade Católica pela mesma razão; no evento de lançamento da proposta *Kawsak Sacha* em Quito; e em muitos outros da mesma natureza, isto é, que envolviam embates com/contra o Estado e o mundo dos não-indígenas. Como Franklin e os demais *lanceros* me explicaram, onde há lança há guerra, tal qual seus ancestrais, que se convertiam em jaguares, faziam.

Tanto a *lancero wasi* quanto as demais casas tem consigo (pois *conseguiu*, depois de muito *implorar*) seus *ayurantes/ayudantes*<sup>244</sup>, necessariamente divididos em dois grupos – homens e mulheres. Não existe um número definido de quantos cada casa deve ter, mas parece

---

<sup>244</sup> Em Sarayaku escutei as duas modalidades – *ayurante* e *ayudante* – para designar os ajudantes. Reeve (2002) sugeriu que *ayurantes* refere-se aos *tamborero* e *pijuanero* principais, enquanto *ayudantes* seriam os demais participantes de uma casa específica. Não pude perceber se essa distinção também era utilizada em Sarayaku, mas de fato havia um *tamborero* e um flautista “oficial”, homens mais velhos que desempenhavam uma função próxima a de liderar o concerto de tambores e seus movimentos.

que vem aumentando exponencialmente – de dez a quinze para cerca de quarenta ou mais, entre homens e mulheres. Aceitar o convite para ser ajudante em uma casa automaticamente inviabiliza que a pessoa se junte a outra das casas festeiras: cada casa implica uma “consanguinização”, mesmo que delicada e momentânea, também em função da intensa convivência nos dias de festa (Mezzenzana, 2014). No interior das casas, o ideal é que os ajudantes sejam escolhidos como um casal de esposo e esposa ou, então, um homem e uma mulher geralmente com vínculos de consanguinidade. Cada casa funcionará como um “núcleo de troca” identificado com um casal específico e seus dois grupos de ajudantes – um feminino e outro masculino, particularmente feitos a ver nas carnes do bosque e dos rios e na cerveja de mandioca (Guzmán, 1997). Por essa razão, conta-se que, no caso dos homens, é preferível que sejam bons caçadores e *tamboreros* e, no caso das mulheres, aquelas idealmente fortes e capazes de produzir muita chicha e lindas cerâmicas, dançar forte e bonito (*sinchi* e *sumak*). Na Uyanza de 2020, contudo, havia ajudantes de todas as idades: desde reconhecidas e sábias *apamamas* e *apayayas*, por exemplo, até jovens de cerca de quinze anos. Mas não nos enganemos pelo nome: ajudantes não são *apenas* ajudantes e sim o coração da festa, sem os quais nada aconteceria. Quanto mais ajudantes, mais caça (no caso dos homens) e mais *tinajas* cheias de chicha brindadas em lindas *mucawas* e *purus* (no caso das mulheres) a casa terá. Assim, devem ser tratados muito bem por seus *priostes* – que recebem o prestígio, mas também lidam com o potencial fracasso do grupo.

As casas, que constituem “unidades” independentes, são acompanhadas pelas visitas mútuas feitas por seus membros e pela comida e bebida que compartilham. De forma semelhante à descrição de Reeve (2002) entre os Curaray Runa, durante a Uyanza a interação entre as casas consiste em uma série de intercâmbios simétricos previamente estipulados: cada uma provê à outra *aswa* e carne, flores e palmeiras, música e dança em quantidades mais que suficientes, cuidando em manter as diferenças que se desenham em múltiplos níveis – casas diferentes, grupos de homens e mulheres, etc. Com efeito, toda a festa será marcada por alguns pares de oposição não hierárquicas e complementares, que engendram diferentes e concomitantes movimentos. Os mais diretamente aparentes são aquele entre homens-mulheres e anfitriões-convidados, feitos a ver tanto no interior de cada casa, na relação entre *priostes* e ajudantes, quanto nas incessantes visitas *entre* as casas de festas que irá caracterizar todo o festejo.

Mas há também um outro conjunto de oposições importante, que mencionei anteriormente. De um lado, o conjunto de casas festeiras e seus diferentes participantes apresenta um contraste com pessoas Runa que, momentaneamente, não pertencem à nenhuma das casas, mas participam do evento (Guzmán, 1997). De outro, todo esse conjunto de pessoas Runa

(*runapura*), participantes diretos em uma das casas ou não, aparecem em contraposição aos forasteiros, pessoas mestiças, brancas ou outras formas de alteridade sempre convidadas para a festa: se é verdade que em Sarayaku as diferentes casas nunca se fundem completamente, mantendo a separação entre si e terminando a festa cada uma em seu próprio espaço (Mezzenzana, 2014), também é certo que em determinados momentos se apresentam como um “único corpo” em oposição aos estrangeiros presentes (Reeve, 2002). No entanto, os estrangeiros tampouco se apresentam como um grupo unívoco; a diferença não é apenas de grau. Líderes da CONFENIAE, FOIN, dos Andes, Pachakutik e outras personalidades indígenas são convidados-amigos, com os quais se fortalecem alianças prévias e a devida resistência indígena. Num campo intermediário estaria o *alcalde*, um “inimigo” apenas momentaneamente feito amigo pois a aliança poderia facilmente se romper<sup>245</sup>. Num campo mais distante estariam, efetivamente, os inimigos: a igreja, o Estado e as empresas petrolíferas (mesmo que presentes apenas virtualmente), bem como alguns poucos shuaras que chegaram à festa a convite de amigos Runa mas a revelia de alguns *ancianos*. Esses e outros pares complementares/contrastantes se desdobrarão em muitos outros, que adquirem importância diferente nas diversas fases em que a festa se divide.

Na Uyanza de 2020, Mirian e Marlon seriam os *priostes* da casa da lança. Para serem bons anfitriões, desde pelo menos 2018 ambos já se preparavam para a festa: cuidavam de suas roças de mandiocas, que seriam destinadas às *ayudantes* da casa para produção de muitas e muitas *tinajas* de chicha; faziam mingas para construir as casas de festa em seu terreno (a *hatun wasi* e *aswa wasi*); pensavam nas roupas adequadas (especialmente saias, no caso das mulheres, pois o efeito no momento da dança seria mais bonito); organizavam-se para fazer ou comprar artefatos necessários, como as cerâmicas de Leticia que vimos no capítulo anterior. Para a Uyanza, além das ajudantes mulheres Mirian seria amparada por três cozinheiras oficiais – dentre as quais, Serafina e Lupe. Como vimos, alimentar é uma tarefa fundamentalmente feminina/de mulheres, e a cozinha, geralmente ausente nas descrições centradas nas casas de festa e nas casas da chicha, é absolutamente fundamental para que a festa possa acontecer.

---

<sup>245</sup> E efetivamente se rompeu, em agosto de 2020, com a declaração do *alcalde* (do *cantón* Pastaza) como “*persona non grata*” por corrupção e abandono de projetos relacionados aos territórios indígenas em Pastaza, inclusive durante a pandemia da Covid-19. (Cf. <https://sarayaku.org/boletin-de-prensa-acerca-de-la-renuncia-del-sr-jose-gualinga/>).



Imagem 44: casa de festa de Mirian e Marlon em processo de construção (Sarayaku, agosto 2019).



Imagem 45: Serafina na cozinha de Mirian (Sarayaku, fevereiro 2020).

Importante explicitar que, além de acompanhar a festa pela perspectiva da casa da lança, eu acompanhei e participei a partir da perspectiva das mulheres. Eu ajudei a produzir e brindar chicha ao invés de ir ao bosque caçar, por exemplo. Também dancei, ao invés de tocar tambor<sup>246</sup>. Como iriam enfatizar os priostes durante os dias de festa, enquanto um evento *propriamente* Runa homens e mulheres trabalharam igualmente, com muito esforço e afinho, mas cada um nas suas posições situadas. Seguindo McCallum (2001:181)<sup>247</sup>, para quem, entre os Huni Kuin, o “gênero não é apenas uma das diferenças a partir das quais novas formas são feitas, mas, ao contrário, ocupa um lugar central no processo global pelo qual a socialidade é produzida”, Mezzenzana (2014: 67) chamou atenção para como as tensões e expectativas durante a festa giram em torno do que significa ser homem e mulher Runa. Nesta linha de pensamento, para

<sup>246</sup> Como discuto na introdução, eventos como esse aconteceram sempre de maneira parcial e situada. Nesse caso eu não tive, por exemplo, uma contraparte masculina – como estrangeira, fui aconselhada por minhas amigas a fugir de convites do lado oposto. Eu tampouco saberia conduzir sozinha o processo de produção de uma *tinaja* de chicha, havendo apenas ajudado e contribuído com o trabalho efetivamente liderado por mulheres Runa, especialmente minha comadre, com quem eu faria chicha para a festa.

<sup>247</sup> No original, “gender is not just one of the differences out of which new forms are made, but rather occupies a special place in the overall process whereby sociality is produced”.

compreender o que é um evento como este seria preciso entender todo o cuidado envolvido em sustentar e controlar adequadamente uma economia específica do desejo, para a qual o idioma do gênero é tão importante quanto imbricado à possibilidade de regeneração cosmológica esperada com a festa.

De outro lado, e invertendo as discussões que trouxe no capítulo anterior, aqui os debates sobre machismo e feminismo são como que ocultados, adquirindo pouca ou nenhuma centralidade diante da valorização pública dos esforços de cada grupo sem os quais a festa não aconteceria. Talvez a pouca ou nenhuma centralidade destes debates se ligue também a um outro movimento que a festa enseja. Fundamentalmente, trata-se aqui da reativação das guerras e da ancestralidade como projeto de futuro, da devida medida entre diferentes “misturas” – casas opostas, grupos de homens e mulheres, priostes e ajudantes, Runa e não Runa, etc. – e da necessária regeneração cosmológica-cosmopolítica. Mas tudo isso será feito a ver, na voz dos priostes que puxam as casas de festa, também como uma potente forma de resistência contra àquilo que ameaça essa existência. É assim que, na mesma medida em que esses líderes de festa tomavam a palavra para “dar conselhos” – explicar as receitas do festejo para os seus, evitar brigas e conflitos – também amplificavam suas vozes para ecoar sua luta anti-extrativista e pela defesa da Selva Vivente, que não está, enfim, nunca desvinculada de eventos como a Uyanza.

## Dias de festa

### *Yandachina*

O primeiro dia de preparação para a festa *e* de festa propriamente dita é *yandachina*, minga de lenha. No final de janeiro de 2020, quando este evento se aproximava, as poucas pessoas que ainda estavam na cidade se apressavam para organizar sua entrada ao território: se Puyo, para mim, gira em torno das relações com as pessoas de Sarayaku, ela estaria virtualmente deserta durante os dias de festa. Na semana anterior à *yandachina* Mirian já estava em Sarayaku. Quando entrei, ela me explicaria que já havia visitado muitas casas para convidar as pessoas a participarem da festa *e* da minga, que deveria ser bem sucedida: enquanto a *yandachina* iria reunir toda a lenha necessária para posteriormente cozinhar mandioca e fazer chicha, preparar alimentos e as carnes de caça que seriam trazidas do bosque pelos homens, é também o momento em que seria definido os/as *ayudantes* dos priostes, anunciando a potência do por vir.

No início da manhã começam a chegar à *lancero wasi* algumas pessoas, especialmente os parentes de Mirian e Marlon (tios, cunhados/as, primos, mãe, etc.). Prateleiras para os *pilches*

e cerâmicas na *aswa wasi* foram finalizadas; *maestros* terminavam de construir e afinar seus tambores, ensinando os mais jovens; assentos, mesas e bancos foram redistribuídos sob a casa de festa. Em uma das extremidades da *hatun wasi* foram posicionadas quatro lindas cadeiras de madeira cujos encostos eram entalhados em formas de tucano; de sol, com apoios de braço em formato de ferozes jaguares, com as bocas abertas e os dentes aparecendo; de serpente com duas cabeças; de um outro pássaro. Estes serão os assentos especialmente destinados aos donos da festa e aos demais priostes nas ocasiões de visitas mútuas; às autoridades como os Kurakas; e a outros visitantes considerados importantes<sup>248</sup>. Diante destes assentos ficarão, sob o solo ou numa mesa de madeira, enormes *mucawas* com chicha que circularão dos anfitriões para os convidados/visitantes, especialmente *priostes* e outras “autoridades”, como dizem. Sob a *hatun wasi* estava também uma pequena mesa com uma enorme caixa de som e um microfone, que eventualmente eram ligados com um gerador. Na cozinha, as três mulheres preparavam as refeições que seriam servidas em *kallanas* sobre folhas de bananeiras no solo da casa de festa, nas duas extremidades – para mulheres e para homens, separadamente.

Entre o ir e vir de várias pessoas, algumas iam ficando. Várias mulheres traziam para a *aswa wasi* de Mirian mais e mais *tinajas* – as suas próprias ou alguma que emprestaram. Enquanto apenas uma dezena delas estava pronta para serem consumidas no dia, as demais ainda estavam vazias; saberíamos mais a frente que o objetivo dos *priostes* da *lancero wasi* era reunir cem *tinajas* e preenchê-las de chicha forte (*uku yaku*), para ser consumida em sua totalidade nos quatro dias de festa. As *tinajas* seriam organizadas em fileiras, mas cada mulher deveria cuidar de *suas próprias*; posteriormente, era apenas e somente de sua *tinaja* que cada uma deveria pegar a *uku yaku* para brindar durante a festa.

---

<sup>248</sup> No entanto, não havia nenhum interdito com esses assentos: se bem eram o lugar “oficial” dos priostes e outras “autoridades”, também era ocupado por crianças que eventualmente pegavam no sono ou quaisquer outros amigos e parentes. Whitten e Whitten (2008: 35) os descreveu como “assentos de poder”: formatos de *tsawata* (tartaruga) são do espírito mestre da floresta Amazanga; *charapa* (tartaruga da água) ou *amarun* (sucuri) de Sungui (aqui, Tsumi). Assentos como estes estão também na etnografia de Descola (1996: 34), ecoando novamente as conexões entre mundos Runa e Achuar.



Imagem 46: tinajas ainda vazias na aswa wasi (Sarayaku, fevereiro 2020).

Enquanto as mulheres iam se juntando na *aswa wasi*, um tímido círculo de homens *tamboreros* foi se formando no centro da *hatun wasi*, mas que logo se intensificaria. Como nos



demais dias, os homens tocam enquanto caminham num círculo, um detrás do outro; de tempos em tempos algum deles, geralmente um homem mais velho, muda a direção do círculo com um falsete (“*jaaaauuuuuu!*”) – que, segundo a descrição de Reeve (2002), é como o grito dos macacos. Um único *pijuanero* – igualmente, um homem mais experiente, que toca exclusivamente uma flauta de taquara – também se junta ao círculo de *tamboreros*, entoando algumas melodias.

Pouco a pouco algumas pessoas que não pertenciam à nenhuma das outras casas de festa começam a chegar à casa da lança trazendo a lenha. As mulheres atentamente as esperavam de pé, ao lado de suas *tinajas* sob a casa da chicha. Era o início de um dos movimentos mais importantes da festa, embora tímido se comparado aos próximos dias: pegavam o purê de mandioca e misturavam com um pouco de água para oferecer (e obrigar) aqueles que chegavam a tomar cerveja em quantidades escalares. Durante toda a festa os homens também irão brindar *aswa* nos *purus* aos visitantes, revezando-se entre o tambor e a corrida, mas nunca pegando chicha direto das *tinajas*, conforme vimos no capítulo anterior.

Enquanto algumas pessoas vinham, traziam lenha, disfrutavam da chicha, da conversa e iam embora, outras ficavam e se juntavam à roda dos *tamboreros*: os ajudantes, previamente convidados mas só então consolidados, iam fazendo-se ver. O movimento era discreto; enquanto no caso das mulheres era o ato de trazer as *tinajas* à casa de festa o que consolidava a relação, no caso dos homens eu só pude perceber quando, entre uma e outra cuiada de chicha que oferecíamos aos visitantes, vi o que antes me haviam explicado: Marlon ajoelhava-se e implorava para que alguns dos homens ficassem e se tornassem seus ajudantes. Tomando a chicha por ele oferecida, selavam a relação e juntavam-se ao círculo de *tamboreros*.

Neste momento já circulavam rumores de quantos ajudantes as outras casas tinham conseguido – uma delas já tinha mais de trinta, enquanto Marlon estava com vinte. Da mesma maneira que festa é alegria, convívio intenso e cooperação – “cada um trás um pouquinho do que pode”, como ele explicou no microfone – implica também uma acirrada competição, no interior dos grupos de homens e mulheres de cada casa, mas principalmente *entre casas*. Durante toda a Uyanza circulam fofocas, avaliações e críticas sobre o desempenho de cada casal de prioste, atentas à capacidade de reciprocidade das enormes quantidades de chicha, carne, lenha, flores, alegria, música, dança e outras “coisas” que farão, enfim, a festa acontecer.

Outro movimento que se replicaria nos demais dias de festa também foi pouco a pouco se fazendo ver: a casa da lança começou a receber a visita de *tamboreros* das outras casas. Marlon me havia explicado que, no caso da *lancero wasi*, ajudantes das outras casas devem visitá-la

quatro vezes e implorar para que esta lhes conceda uma visita. “Só assim saímos para visitá-los” – o que abrirá, por sua vez, o incessante ciclo diário de visitas mútuas. Os ajudantes chegam tocando o tambor e, ajoelhando-se diante dos priostes, os cumprimentam riscando o chão com a baqueta do tambor ou unindo as palmas da mão, em sinal de reverência. Como mencionei, a chicha é oferecida para todas as pessoas que vem participar do festejo, mas o alvo principal será sempre os membros das casas opostas: depois de Mirian, a anfitriã, brindar *aswa* das grandes *mucawas* a frente de seu assento, os *tamboreros* visitantes são imediatamente abordados por muitos homens e mulheres *ayudantes*, que neste então já se revezam entre brindar chicha e dançar ou tocar tambor. Os *purus*, *mucawas* e outros recipientes são posicionados bem próximo a boca do visitante, sem que haja tempo para a pessoa decidir ou não tomar; como será de praxe durante toda a festa, devem tomar em demasia e, no fim, acabam sendo *banhados* de chicha, ainda que discretamente se comparado aos demais dias. O objetivo certamente será embriagar-se de cerveja de mandioca; no entanto, as mulheres são muito cuidadosas em não embriagar demais seus próprios, uma vez que o alvo principal são os participantes das outras casas. Isso também nos leva a perceber que haverá sempre mais de um festejo acontecendo simultaneamente: aquele no interior das casas, aquela nos encontros entre duas casas e, como veremos mais adiante, aquele onde todas as casas se encontram na praça central.



Imagem 47: ajudantes “dando de tomar” chicha à mulher de outra casa de festa (Sarayaku, fevereiro 2020).

Enquanto o som dos tambores ia se intensificando e a embriaguez aumentando, acontece também a primeira dança dos *lancers* ou da guerra, sempre realizada pelos quatro ou seis *lancers* acompanhados de suas respectivas esposas ou outra mulher, geralmente mãe e/ou filha. Cada *lancero* dança com uma espada ou lança feita de *puka kaspi* (uma madeira dura de cor vermelha escura), uma tornozeleira na batata da perna esquerda, *coronas* (*tawasa*, *tawasampa*) de penas de pássaros e colares de ossos (*walingas*) de animais e sementes, usados de forma cruzada entre os ombros e peito. Há quatro passos na dança da lança, ali guiados por Franklin e pelo *pijuanero*, que entoava diferentes melodias para cada troca de movimento. O primeiro é aquele em que os quatro ou seis *lancers* formam duas fileiras, uma de frente para a outra, e giram sequencialmente sobre si, segurando ao alto, com uma das mãos, a lança de *puka kaspi*. Um segundo é aquele em que, girando sobre seu próprio eixo, ensejam punhaladas. Um terceiro é aquele que se dança em pares, um *lancero* de costas para o outro com os braços entrelaçados, para se esquivar de um ataque detrás. O quarto é aquele em que, em pares, se cruzam na diagonal, sempre segurando a lança ao alto. Todas as quatro modalidades da dança são realizadas a partir

de um passo base, com apenas um dos pés (“os de Pacayaku lançam com dois”, enfatizou Franklin) marcando o som-movimento, parado ou em deslocamento. Há também uma espécie de falsete que os homens proferem *junto* com a marcação dos pés. Em conjunto, reativam movimentos próprios da(s) guerra(s) que os *ruku*, os antigos, faziam.



Imagem 48: os lanceros Yacu (esquerda) e Daniel (direita) na praia do rio Bobonaza, no Shamunguichu Pucha. Aatoria: Diego Vites (Sarayaku, fevereiro 2020).

Mas se os *lanceros* parecem ser os personagens principais, a dança da lança não acontece sem as mulheres. Para dançar, devem estar idealmente usando saias e ter seus longos e brilhantes cabelos negros soltos. Alternando os pés rapidamente, num passo ligeiro, movem o pescoço e os cabelos a frente, em direção ao ombro esquerdo, e depois invertem o movimento, girando o pescoço levemente para a direita de forma que os cabelos se esvoacem no ar. Apesar dessa modalidade de dança ser a mais frequente, sendo também realizada pelas demais mulheres que não participam da dança da lança, Maura e minha comadre me explicaram que há “várias outras classes de dança” – embora eu não seja capaz de descrevê-las aqui. De toda forma, essa dança é também muito particular, pois cada mulher coloca sua própria energia no passo. As jovens e *apamamas* dançam muito rápido e desenham, assim, um círculo mais amplo com o movimento de um lado para o outro. Outras mulheres, geralmente de cerca de 40 anos, dançam mais contidas, sem afastar-se muito de seu próprio centro. Conforme me explicaram, a dança das mulheres e o movimento dos cabelos ensejam o movimento dos pássaros, sobretudo dos tucanos – não por acaso, a ave que estaria mais presente nas *coronas* dos homens quando voltassem do bosque. Enquanto tentava aprender a dançar com um *tamborero*, também escutei que a dança das mulheres mimetiza o farfalhar de uma folha de palmeira, ou seu movimento diante do vento: para um lado e para outro.



Imagem 49: mulheres das várias casas de festa dançando na praça central. Autoria: Diego Vites (Sarayaku, fevereiro 2020).

Liderados por Marlon e Mirian, pouco a pouco foi sendo organizada a saída da casa da lança para visitar as outras casas, um dos movimentos mais importantes da festa. Como nas demais visitas, todas as mulheres irão juntas, na frente, seguidas pelos *lancers* e, depois, pelos *tamboreros*-ajudantes, numa espécie de cortejo. Como este era o dia da *yandachina*, cada pessoa leva consigo um pedaço pequeno de lenha, a mesma que havia sido trazida para a *lancero wasi* por aquelas pessoas que participavam da *minga*.

O encontro entre casas tem uma potência difícil de ser reproduzida em palavras escritas. Ainda ao longe, na entrada do terreno anfitrião, o grupo visitante toca e dança com muita força, de forma a anunciar sua chegada. Da mesma maneira, os anfitriões os esperam tocando o tambor alto e forte, ao mesmo tempo em que já seguram seus *purus* e *mucawas* cheios de chicha. Quando se aproximam, o casal de prioste visitante vai ao encontro dos priostes anfitriões, sentando-se no banco. Depois de depositarem a lenha no local destinado, os dois grupos de *tamboreros* se juntam num grande círculo sob a casa de festa e o som se intensifica. Como nos demais encontros (ou mesmo nos momentos em que cada casa festeja em separado), mulheres anfitriãs e visitantes irão escolher algum *tamborero* da casa oposta para dançar; na verdade, *agarra-se* o homem pela camiseta, obrigando-o a estar no centro do círculo tocando para ela. Quando já não se quer mais dançar com o escolhido, simplesmente o empurram de volta ao círculo ou lhe dão as costas. Da mesma maneira, os donos de festas usualmente dançam com o casal visitante, invertendo os parceiros. Ao mesmo tempo, dezenas de mulheres e alguns homens do grupo anfitrião correm com suas cerâmicas para *dar de tomar* e *fazer banhar* os convidados, mas não sem que estes tentem se esquivar – abrindo a promessa (e a obrigação) da devolução. Veja-se que, nos encontros *entre casas*, o oferecimento de chicha será sempre para seu inverso: os homens visitantes são forçados a beber *aswa* pelas mulheres da casa anfitriã, enquanto as mulheres são forçadas a beber pelos homens da casa anfitriã. Em outras palavras, a chicha – “o beijo kichwa”, como diz uma faixa exibida na Casa del Mediodía – é feita/concebida não apenas *para as* casas opostas, mas especialmente *para o* gênero oposto.



Imagem 50: banho de chicha em uma das visitas da caça da lança à outra casa festeira (Sarayaku, fevereiro 2020).



O dia prosseguiria com o festejo tanto no interior de cada casa quanto nos encontros mútuos. O som era incessante e cada vez mais forte; da mesma maneira, a embriaguez se intensificava. No final da tarde, depois de quase todos estarem banhados e devidamente embriagados, o cessar dos tambores e o retorno de cada grupo às suas casas indicava que o primeiro dia da festa, que era também a preparação para a festa, havia chegado ao fim. Na *lancero wasi* os donos haviam conseguido reunir cerca de 40 mulheres e 40 homens. Mirian estava feliz: a casa recém construída foi capaz de acolher devidamente os festeiros e todo o esforço de preparação estava se transubstanciando em alegria e abundância – além de uma boa dose de prestígio.

Como mencionei, durante toda a festa os priostes irão proferir vários aconselhamentos seja no interior de cada casa ou nos encontros mútuos. Importante, *aconsejar* ou *dar consejos*, conforme me explicavam em espanhol<sup>249</sup> parece ser fundamentalmente um *ato de contar histórias*, reativando o conhecimento dos mais velhos. É assim que os priostes contariam de onde vem o tambor, de onde vem essa festa, o que ensinaram seus avós, porquê da chicha, porque não era permitido banhar os priostes, líderes e kurakas (choveria tanto no dia seguinte que os caçadores não seriam capazes de levar carne para casa), explicavam sobre as receitas da festa, o porquê de cada passo, o que aconteceria na sequência – quem seria visitado, como seria o dia seguinte, etc. Os priostes também enfatizavam que as pessoas deveriam se comportar bem e enfatizavam a evitação de qualquer tipo de conflito, fosse entre pessoas de casas diferentes ou dentro da mesma casa. Tudo deveria ser feito com alegria, para “passarmos bem”: os homens precisavam tocar forte o tambor e as mulheres deveriam dançar.

Junto dos priostes, outras “autoridades”, como dizem, também tomavam o microfone. Me recordo especialmente de Guillermo Churuchumbi, *alcalde* indígena de Cayambe (Andes), que falou no dia do *Shamunguichu Puncha*. Guillermo enfatizaria como a Uyanza era parecida com o *Inti Raymi* dos povos andinos, onde todos dançam, comem e bebem conjuntamente. Mas ambas as festas seriam, também, sobre resistência, e conhecer-se entre povos era fundamental. A luta não era só de Sarayaku, mas de todos, e eu voltarei a esse ponto mais adiante.

### *Minga de barbasco*

O segundo dia foi reservado para a realização de uma outra minga, desta vez para reunir o *barbasco* que os homens iriam utilizar durante a temporada nas purinas. Os homens deveriam

---

<sup>249</sup> *Kunana* ou *kamachina*, em runa shimi.

partir dentro de dois dias, quando as mulheres ficariam na *llakta* preparando suas cerâmicas e fazendo chicha. Assim, outros movimentos de preparação aconteciam simultaneamente: as mulheres ajudantes se empenhavam em organizar *kits* com os itens necessários para fazer cerâmica – uma pequena quantidade de diferentes tipos de argila (*mangallpa*) e a resina para dar brilho às cerâmicas. Também organizavam *kits* de higiene pessoal e alimentação que seriam destinados aos ajudantes masculinos para sua estadia no bosque.

Conforme o *barbasco* era trazido, o círculo de *tamboreros* ia engrossando na *hatun wasi*. Diferentemente do dia anterior, hoje os homens vestem roupas e coletes de ir *al monte, al bosque*; carregam suas espingardas e bodoqueiras; levam facões presos na cintura, bolsas (*shigra*) e lanternas penduradas no pescoço. Marlon e os demais priostes também se vestiam diferente e carregavam uma *ashanga* com pencas de banana e vários objetos valiosos: panelas, colheres, *kallanas*, *pilches*, lenha, martelos. Muitos dos homens carregavam também ursos, macacos e jaguares de pelúcia – em suma, carregava-se tudo o que precisariam para *estar* no bosque e um pouco do que esperavam encontrar e trazer do bosque.



Imagem 51: meu compadre Eloy a caminho de uma casa de festa (Sarayaku, fevereiro 2020).

Neste dia uma nova geometria de encontros se faria ver. Além dos festejos em cada casa e dos encontros entre casas, que logo seriam iniciados, as três casas se encontrariam pela primeira vez no lugar considerado o centro de Sarayaku *llakta*, a praça, onde está localizada também a pequena igreja. Era dia 2 de fevereiro, o fim do natal e o início da páscoa; era o dia da “festa da luz”, “da apresentação do senhor”, conforme me explicaram, e por isso uma missa seria realizada. Os participantes das três casas vão, então, entrando na igreja, sem nunca deixar de empunhar suas espingardas e carregar os demais objetos. Alguns ficam para fora da pequena construção, mas acompanham a missa ora distraídos, ora entoando cantos católicos em kichwa. Após a missa, as três casas se juntam no centro da praça central: enquanto os homens tocam seus tambores num enorme e potente círculo, as mulheres os tiram para dançar. No centro, destacado dos demais, ficam os *priostes* das três casas e os *lancers*, acompanhados de suas respectivas parceiras. Tiros de espingarda são comuns neste dia, anunciando o tempo de caça que se aproximava.



Imagem 52: ajudantes das três casas de festa na praça central (Sarayaku, fevereiro 2020).

Nas sucessivas visitas mútuas após a missa e o encontro na praça, o som do tambor se intensifica, os passos das dançarinas e das brindadoras de chicha se aceleram, todos são banhados

de *aswa* e o clima é de intensa alegria. O chão das casas de festa, anteriormente seco, logo se converte em barro com os sucessivos dilúvios de cerveja de mandioca. Em certo momento encontrei dona Narcisa, que estava preocupada com a quantidade de animais que seriam caçados no bosque – mas também com as fofocas sobre algumas chichas não estarem suficientemente fortes. Franco, seu filho, também se preocupava, mas com os banhos de chicha. Segundo ele, ainda não era o momento de banhar tanto, pois isso faz chover e poderia prejudicar a estadia dos homens nas purinas. Franco também me explicou que “lá, *en el monte*”, o prioste não caça nenhum animal. Ele fica cuidando da casa, fazendo comida para os ajudantes, servindo a chicha, dessecando, salgando e secando as carnes que os seus ajudantes conseguem. Ele faz tudo o que a mulher sempre faz para ele na casa. Ele vai viver o papel da mulher”.

*A parte que vai, a parte que fica*

Outra vez o dia começa cedo, ainda de madrugada. Os donos de festa e seus ajudantes se reúnem na casa e seguem com os preparativos para o período que viria: os homens finalmente partiriam para as purinas por quinze dias, enquanto as mulheres iriam permanecer unidas na casa da *warmi amu*, desde a madrugada até o anoitecer, para tecer suas cerâmicas e fazer cerveja de mandioca. Mirian e suas ajudantes prosseguem na organização e distribuição de *kits* de sabão para lavar roupa, pedaços de rapadura e outros itens destinados aos ajudantes homens de Marlon, quem, por sua vez, organizava e repartia as balas das escopetas, o *barbasco*, *chuchuwaso* e outros artigos importantes. As mulheres também organizavam as *tinajas* e os grupos de mulheres responsáveis por cada uma, anotando tudo em um caderno: quantas tinham conseguido reunir, quantas ainda precisavam ser trazidas, quantas cada grupo de ajudantes mulheres faria. Formam-se, então, grupos entre as mulheres ajudantes (geralmente, trios); seguindo a orientação de Mirian, cada mulher de cada grupo deveria fabricar pelo menos três tinajas de *aswa*, uma para cada dia da festa – um número que, desde então, as ajudantes não pretendiam cumprir.

Conforme a organização avançava, os homens iam engrossando o círculo de *tamboreros* no centro da *hatun wasi*. Tal como no dia anterior, cada ação estava dirigida a assegurar uma boa caça, a fertilidade e a abundância, fazendo com que os animais se sentissem atraídos. Foi assim que, além de carregarem tudo que era importante para estar no bosque, as *apamamas* tratavam de pintar o rosto de todos os presentes com mesclas de argila branca-acinzentada (*ruyak allpa*) e bege-amarelada (*killu allpa*), com *manduru* e *wituk* em sua composição. Cada cor ajudaria a caçar um tipo diferente de macaco, certamente a presa mais desejada, além de algumas aves e os *sajinos* ou queixadas (*lumukuchi*, em kichwa).

Quando todos estavam prontos para partir rumo ao porto, onde as canoas já estavam sendo preparadas, as *apamamas* se posicionam na saída da casa de Mirian e Marlon. Um detrás do outro, homens e mulheres são urtigados (*chinina*) tanto para dar força e não ficar preguiçoso quanto porque a urtiga faz chorar e gritar como os macacos, atraindo-os. Além da urtiga, as *apamamas* também jogam grãos de milho, amendoim e arroz cru nos festeiros – segundo Reeve (2002), igualmente para ajudar a encontrar grandes manadas de macacos. Junto das *apamamas* estava também a freira, abençoando homens e mulheres com água benta.



Imagem 53: freira e *apamama* prontas para benzer e urtigar os festeiros da casa da lança (Sarayaku, fevereiro 2020).

Depois das três casas se encontrarem no enorme círculo de *tamboreros* na praça central, todos descem em direção ao pequeno porto. Ali, apinhado de gente e sem “nenhuma cerimônia”, os homens terminam de carregar as canoas com todos os itens que trouxeram, incluindo enormes baldes de plástico com chicha, e partem para Rutunu, onde permaneceriam durante os próximos quinze dias.



Imagem 54: Marlon e Mirian a caminho do porto (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 55: carregando as canoas no porto (Sarayaku, fevereiro 2020).

Apesar de não ter ido às purinas caçar, pensava o que meus amigos teriam a contar sobre este período. Logo eu aprenderia a primeira e mais importante lição: como tantas outras “coisas”, caçar tampouco “*se hace así nomás*”. Para caçar é preciso sonhar. Franklin, por exemplo, me explicou que para caçar a ave *paujil* (*Crax globulosa*), é preciso sonhar que você está cumprimentando uma freira ou um padre. Se alguém sonhar que está cumprimentando um amigo de pele preta, ele será bem sucedido na caça dos macacos de pele preta. Para caçar *sajino*, por sua vez, é preciso sonhar com mulheres ou homens bem bravos, discutindo entre si. O jaguar e as serpentes não são caçados, e alguns tipos de aves não precisam ser sonhadas para serem caçadas. No caso das antas (*tapir*), deveriam sonhar que estavam construindo uma canoa, mas, segundo o plano de manejo dos *kaskiruna* (guarda-bosque), estão em extinção e, por isso, sua caça está proibida.

Mas se para caçar é preciso sonhar, para sonhar é preciso estar preparado. É preciso haver tomado bastante chicha, tocado tambor forte, haver-se pintado de *wituk*, *manduru* e argila. Dizem também que, no bosque, os homens fumam e aspiram tabaco proporcionado pelo *amu* justamente para induzir sonhos nos quais o caçador se depara com muitas presas ou se encontra com os donos dos animais da selva<sup>250</sup>. Tudo isso atrai a caça, ao mesmo tempo em que protege os caçadores de ficarem doentes ou serem mortos pelos animais e espíritos do bosque. É preciso, enfim, negociar – e essa negociação ou diplomacia cosmopolítica é também onírica. Assim, “não se mata” um animal; apenas “se pega” aquilo que *se consegue*, conforme me explicou Franklin.

Previamente alertada por Franco, eu aprenderia numa das falas públicas de Marlon que, no bosque, enquanto os ajudantes se dedicam a caçar, o *kari amu* permanece em casa, dedicando-se a dissecar as carnes, assar e defumar, a secar as peles, a cozinhar e recolher lenha para preparar as refeições. Todas as partes dos animais caçados são aproveitadas, seja para alimento ou para colocar-se na própria pele do animal posteriormente, durante a festa. Por volta do décimo dia no bosque, os homens passam a concentrar-se em presas específicas, como o *sikuanga* (tucano), e dedicam parte de seu tempo para confeccionar as *coronas* e demais adornos de pele de pássaro, macacos e outros animais. Com efeito, em sua fala na *hatun wasi* após o retorno, Marlon diria: “sonhamos com muitas coisas, às vezes com utopias inalcançáveis [...]. Quando em algum momento propusemos o Kawsak Sacha, Selva Vivente, para muitos antropólogos, sociólogos,

---

<sup>250</sup> Durante a festa após o retorno dos caçadores, um visitante norte-americano comentou comigo que “os homens estavam fumando muito”. Já que em situações cotidianas geralmente não fumam, sua conclusão era de que haviam adquirido um mal costume de branco. No entanto, fumar o tabaco durante a festa é, justamente, uma forma de induzir os sonhos e de controlar forças que não são prontamente visíveis, como a chuva e ações de outros seres. Além disso, como vimos no capítulo 3 o tabaco é muito utilizado para curar doenças e afastar “*mal-aires*”.

ambientalistas isso está fora do contexto deles, mas para nós cada animal que caçamos significa um valor espiritual muito forte, não se caça por caçar, se caça sonhando, se vai ao monte sonhando, enlaçando espiritualmente. E os que não sonham então não poderão caçar. Não poderão! E ocorre isso! Convivemos lá com alguns irmãos que estão aqui, eu dando de cozinhar, dando de comer, eu tenho que dar de comer a todos meus ajudantes, fazer *a secada*, esse é o trabalho do prioste até chegar aqui”.

\*

Se eu havia lido nas etnografias que as comunidades ficam vazias e tristes com a partida dos homens, essa não foi minha primeira impressão. Certamente as mulheres estavam preocupadas e receosas, mas tocavam suas vidas com normalidade – e, entre muitas piadas, com um certo alívio<sup>251</sup>. No mesmo dia, se voltaram às suas próprias atividades com extremo pragmatismo: algumas ajudantes da casa de Mirian e ela própria partiram em direção ao rio Sarayaquillo para buscar argila destinada à produção das cerâmicas nas próximas duas semanas. Faziam o almoço, ofereciam *chicha* para alguém que passava pela casa, traziam *tinajas* que faltavam, consertavam outras, reorganizavam a distribuição de alimentos entre as mulheres. Alguns poucos homens que não foram ao bosque ajudavam-nas a mover os grandes troncos de madeira que haviam sido trazidos na *yandachina*, organizando-os de três em três para que, no final de semana seguinte, fossem usados para cozinhar a mandioca, de forma a coincidir o ponto da fermentação com o retorno dos caçadores.

---

<sup>251</sup> Mezzenzana (2014: 64) descreveu a explicação de uma interlocutora sua: “se chorarmos por eles, eles não serão capazes de caçar nenhum animal”. De maneira semelhante, Reeve (2002) relatou que as mulheres buscam dissipar a tristeza da separação de seus respectivos maridos pois, caso contrário, eles ficariam doentes.





Imagem 56: Mirian e as cozinheiras distribuindo alimentos às ajudantes na casa da lança (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 57: Mirian, sua mãe e sua prima, minha comadre, consertando uma *tinaja* com melado queimado na *hatun wasi* (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 58: Mirian preparando argila a ser distribuída às ajudantes (Sarayaku, fevereiro 2020).

A casa de festa ficou, no entanto, silenciosa, e um certo ar de nostalgia podia, de fato, ser sentido. As lanças de *puka caspi* dos *lanceros*, assim como os colares e a diadema de

miçangas de Marlon ficaram sobre as cadeiras de madeira na *hatun wasi*, e algumas crianças – e adultos – que passavam por ali brincavam de “ser *lancero*”. Por todo o chão havia pacotes de bala, restos de papel, folhas de bananeira, sobras da cerveja de mandioca derramada. Mas eu seria avisada de que tudo só poderia ser arrumado quando os homens retornassem do bosque, caso contrário não seriam bem sucedidos na caça - todos os animais da floresta se dispersariam da mesma forma que os resíduos quando varridos.

\*

Na sexta-feira seguinte aconteceria a atividade considerada pelas mulheres mais difícil: a “*carga de yuca*”. Todas as ajudantes se dirigiram para a *chakra* de Mirian com seu auxílio – o transporte por canoa – a fim de colher mandioca. A *carga de yuca* é muito dura porque, de uma só vez, numa espécie de competição entre as mulheres ajudantes, cada grupo deve conseguir retirar e carregar o máximo possível de mandioca para fazer suas *tinajas* de chicha. A *chakra* de Mirian também foi considerada longe e de difícil acesso, pois há um morro entre o rio e a roça. Considerando que para fazer três *tinajas* de mandioca é necessário cerca de três ou quatro *ashangas* grandes carregadas de mandioca, de fato essa era uma atividade bastante árdua.

Após a colheita, toda a *hatun wasi* e seu entorno logo ficaram tomadas de fogos, panelas, *batans* e pequenos grupos de mulheres entretidas em macerar e mascar suas mandiocas. Minha comadre (com quem eu fazia grupo) já havia ido à *chakra*, pegado as mandiocas, cozinhado a primeira panela e estava macerando e mascando o primeiro *batan* de mandioca cozida com batata-doce quando cheguei em Sarayaku na *avioneta* que mencionei no início deste capítulo. Aí estivemos todo o dia, ao lado de sua mãe – que também estava fazendo suas próprias *tinajas* de chicha. Cada grupo de mulher se apressava em fazer e terminar no menor intervalo de tempo a maior quantidade de chicha. Corriam fofocas de quantas cada dupla já havia feito, acusações de preguiça ou lentidão e até mesmo de como toda essa competição (ou *competencia*, como diziam no espanhol) podia rapidamente transformar-se em “puro capitalismo”. Havia também fofocas de que Mirian havia exagerado em seus pedidos – três *tinajas por mulher* ou um total de 5 ou 6 por grupo era excessivo. Como dona de festa, Mirian não fazia chicha mas estava todo o tempo presente, incentivando suas ajudantes com falas bem humoradas, ajudando na cozinha e na gestão de tudo o que implicava a presença daquelas mais de 40 pessoas em sua casa.



Imagem 59: casa da lança tomada pelos fogos de mulheres cozinhando mandioca (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 60: tinajas na *aswa wasi* de Mirian, pouco a pouco sendo preenchidas de cerveja de mandioca (Sarayaku, fevereiro 2020).

Ao anoitecer as ajudantes regressaram às suas casas, mas por volta das três da madrugada retornam novamente à casa da *amu warmi* para continuar a fabricação de chicha. No domingo, todas as *tinajas* deveriam estar prontas, e assim foi: cada grupo havia finalizado três ou quatro *tinajas*. O restante do dia foi dedicado à realização de uma minga para trazer à casa da lança uma espécie de bambu ou junco (*pinduj* ou *pinduk yanda*), encontrado na beira do rio, para acender o fogo que secaria as cerâmicas. Segundo minha comadre, o dia terminaria com uma animada noite de festa *entre* as mulheres e, nos próximos dias, todas se dedicariam à secagem e pintura de suas peças de cerâmica. Cada mulher faria, aproximadamente, dez *purus* (os pequenos jarros de barro antropomórficos), sete a dez *mucawas*, uma ou duas cornetas, algumas *kallanas*. Outras se arriscariam a fazer peças inovadoras, que ficariam particularmente famosas: uma bola de futebol adidas, uma câmera fotográfica, uma meia lua. Neste dia, contudo, eu teria de sair para Puyo para comprar mantimentos e só retornaria uma semana depois, quando a festa propriamente dita iria começar.

### *Shamunguichu puncha*

“*Tum tum tumzzzzzzz, tum tum tumzzzzzzz...*”. Por volta das três da madrugada da sexta-feira seguinte já podíamos ouvir tambores, ainda tímidos, soarem em algum lugar distante de Sarayaku. Nesta ocasião eu ficaria hospedada na casa de Zenaida e Daniel; ali, sua filha Paloma pintava a si e aos outros com o suco de *wituk*, enquanto Daniel e Marcelo enfeitavam com penas de pássaros os dois colares que Daniel, um dos *lanceros*, usaria nos próximos quatro dias. Por volta das quatro da manhã escutamos um *pijuanero*, ao fundo, tocar sua flauta. No *Shamunguichu Puncha* (dia da chegada), as mulheres receberiam os homens que retornavam de duas semanas nas purinas e a festa mais importante de Sarayaku seria oficialmente inaugurada.

Ainda na madrugada as mulheres chegam à *lancero wasi* para deixar a *uku yaku* pronta: adicionam um pouco de água à polpa de mandioca fermentada e facilitam a última filtração. Depois, retiram-se para descansar algumas horas e retornam novamente ao amanhecer. Pegam a chicha das *tinajas* grandes e enchem pequenos baldes, juntam seus *purus*, *mucawas* e algumas *tinajas* médias e pequenas feitas especialmente para esta ocasião, cuja chicha havia fermentado aí mesmo. Cientes de que os homens já vinham pelo rio, descem a pé ou de canoa para uma praia em Shiwakucha, nas margens do rio Bobonaza, onde se encontram com as mulheres das demais casas. Ali permaneceriam juntas, em pé, sérias e com firmeza para receber os homens. À sua frente, no solo, são posicionados seus *purus*, *tinajas* e, sobre elas, as *mucawas*, viradas de cabeça para baixo. Enquanto esperam a chegada dos caçadores, um *pijuanero* e um único *taborero*

mais ancião tocam seus instrumentos, circundando as cerâmicas e a *chicha*.



Imagem 61: ao fundo, mulheres da casa da lança esperando os homens na praia. À frente, as cerâmicas sendo circundadas pelo *pijuanero* e *taborero* (Sarayaku, fevereiro 2020).

O encontro tem uma magnitude difícil de ser descrita. Deslizando suavemente sobre várias canoas, vemos no horizonte os homens se aproximarem da praia. Eles estão efetivamente *na pele* dos animais: além das *coronas* de tucanos, há jacarés, veados, papagaios, bichos-preguiças, macacos; barbas de algum animal, coletes e peles carregadas nos ombros, no peito e nas costas. Nas canoas estão também muitos *yutes* ou *pilanas*<sup>252</sup> repletos de carne seca e defumada, anunciando o sucesso da temporada.

<sup>252</sup> Conforme a explicação de Daniel, *pilana* é como um tecido, feito da folha da palmeira *Shiwamuyu*, para embrulhar carne ou outra coisa que se queira transportar.



Imagem 62: caçadores da casa da lança se aproximando da praia. Autoria: Diego Vites (Sarayaku, fevereiro 2020).

Ao desembarcarem, os homens casados cumprimentam suas respectivas esposas e os

ajudantes iniciam o tocar dos tambores no círculo. Enquanto isso, o grupo de Marlon – o último a ser recebido – inicia também a dança da lança. As ajudantes mulheres, por sua vez, se apressam em verter a chicha das *tinajas* em suas cerâmicas para brindá-la aos homens recém chegados do bosque. Ali ficamos por cerca de uma hora; depois, as mulheres sobem nas canoas e, junto de seus homens, se dirigem ao porto de Sarayaku para subir com as *pilanas* às suas respectivas casas.



Imagem 63: na praia, mulheres ajudantes oferecendo chicha aos homens recém chegados (Sarayaku, fevereiro 2020).

\*

Imediatamente, no centro da *jatun wasi* as ajudantes forram o chão com folhas verdes de bananeira e abrem as *pilanas* que os homens trouxeram, separando as carnes por tipo de animal e amarrando-as com fios de palmeira. Enquanto isso, a maior parte dos homens toca seus tambores circundando-as – uma cena com uma espécie de magnificência. Dois jovens sobem no teto da casa; apoiados nos troncos que compõem a arquitetura da *hatun wasi*, vão recebendo as carnes que as mulheres jogam para cima e as penduram no teto, onde deverão permanecer até o



domingo. Já de início era possível ver que haviam caçado queixadas, veados, peixes, *paujil* e outras aves, mas, principalmente, macacos (*machin*, *chorongó*, *indillama*, *nocturno*, etc.) – a carne mais nobre e valorizada. O próximo passo seria contar quantos animais foram caçados (e comparar com as demais casas): os números variaram, mas foram sempre superiores a 300. No entanto, toda essa abundância só poderia ser consumida no domingo, quando as *apamamas*, que tem *paju*, iriam cozinhá-las em ensopado (*uchumanga*). As *tinajas* de chicha também foram contabilizadas; na casa da lança, eram 99.



Imagem 64: casa da chicha repleta de *tinajas* preenchidas de *aswa* (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem65: mulheres abrindo as *pilanas* e separando as carnes na casa da lança (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem66: jovem pendurando a carne de caça do teto da casa da lança (Sarayaku, fevereiro 2020).

Além de todos os/as ajudantes, na casa da lança agora estão também os kurakas, o *teniente político*, o *alcalde* do *cantón* Pastaza e “outras autoridades” convidadas para a festa, especialmente lideranças das federações e confederações indígenas – não apenas Kichwas, mas também de outros povos. Como nos demais dias, muitas falas seriam proferidas pelos priostes; como vimos, explicava-se cada ação realizada na festa e enfatizava-se a união, a alegria e a importância da evitação de conflitos. Mas como esse era o início oficial da Uyanza, especialmente neste momento há mais falas para além daquelas dos priostes; assim, também Daniel e José Gualinga – ambos *lancersos* – falam no microfone, inaugurando a festa e enfatizando a importância de celebrar o respeito, a amizade, a cultura e ambos os trabalhos, dos homens e das mulheres, pois os dois grupos se esforçaram igualmente. Ademais, enfatizavam que não era permitido banhar os *lancersos* nem os líderes ou autoridades presentes; que tanto homens quanto mulheres *deveriam* brindar chicha; e que todos deveriam dançar e tocar forte e bonito.



Imagem 67: casa da lança após todas as carnes serem devidamente suspensas no teto. Ao fundo, priostes, lancersos e outras autoridades (Sarayaku, fevereiro 2020).

Após “arrumar a casa” (prender toda a caça, contar quantos animais e *tinajas* haviam conseguido, escutar as falas dos líderes, tocar tambor entre os ajudantes da casa e tomar chicha entre si), começa o ciclo de visitas mútuas vislumbrado nos dias anteriores, um movimento incessante (e virtualmente impossível de ser mapeado por completo) marcado pela alternância dos papéis de anfitrião e convidado. Em todo esse ciclo o conjunto de festeiros não deixaria de dançar, tocar seus tambores, beber e banhar os demais com a chicha que cuidadosamente havia sido produzida na semana anterior. Contudo, se o padrão é o mesmo daquele anterior a temporada em que mulheres e homens permaneceram separados, a magnitude dos encontros agora é outra. Tudo está mais bonito, mais forte e em demasia; não apenas os homens nas peles dos animais e as enormes quantidades de carne exibidas no teto das casas impressiona, mas também a proliferação de muitas e muitas cerâmicas grandes, cheias de chicha, a potência dos tambores e da dança e a ousadia crescente nos banhos de *aswa*. Fazer uma pessoa beber o máximo que puder, a ponto de não poder andar, é o objetivo óbvio dos ajudantes. Uma boa cerveja de mandioca neste momento é uma *sinchi aswa* (cerveja forte) e estar *machashka* (bêbado) é o estado desejável para todos (Mezzenzana, 2014). Agora na presença de estrangeiros de todo o tipo, os *priostes* se esforçam em demonstrar que são bons anfitriões, que a caça e a produção de chicha foi bem sucedida. Da mesma maneira, ensinam sobre cada passo da festa, sua importância para a continuidade da vida e a conexão de tudo isso com sua luta e resistência. Falam de paz, harmonia e convivência entre os festeiros, mas também recordam que há uma guerra acontecendo: é preciso defender o território, e isso também se faz com festa.



Imagem 68: lanceros cumprimentando casal de prioste (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 69: Isidro e Marina, casal de prioste, com suas *mucawas* cheias de *aswa* (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 70: ajudantes da casa da lança recebendo visitantes de outra casa de festa (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 71: Jorge, ajudante da casa da lança recém chegado das purinas (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 72: jovem ajudante da casa da lança (Sarayaku, fevereiro 2020).





Imagem 73: Eloy com sua coroa de *sikuanga* (tucano). Autoria: Diego Vites (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem74: demais casas de festa recebendo a visita da casa da lança (Sarayaku, fevereiro 2020).

### *Sisa puncha*

O sábado seria o dia das flores, *Sisa Puncha*, inaugurado pelo tambor dos homens e o oferecimento da chicha das mulheres. Ainda pela manhã, cada casa começa a receber visitas de mulheres trazendo flores e homens trazendo *ramos* (folhas de palmeira). Inevitavelmente, cada pessoa que chegava com um ou outro em uma determinada casa é imediatamente *banhada* de *chicha*: neste dia definitivamente não haverá como fugir do dilúvio. Entre os ajudantes da *hatun wasi*, contudo, todos ainda estão secos e vestidos com suas roupas mais bonitas: os homens seguem com suas *coronas* e peles de animais e as mulheres portam seus melhores vestidos e saias, revezando-se entre tocar tambor, dançar e oferecer chicha aos visitantes. Os priostes, por sua vez, aproveitam o dia para seguir proferindo seus aconselhamentos.



Imagem 75: Marlon e Mirian (no microfone), priostes da casa da lança, proferindo aconselhamentos (Sarayaku, fevereiro 2020).

Os *lancers* e suas respectivas companheiras começam a dança da guerra, acompanhados dos tamboreros – incluindo agora o *alcalde* de Puyo, que veste uma *corona* de sikuanga e toca tambor. Após cada casa haver recebido uma boa quantidade de flores e palmeiras e, enquanto isso, festejado separadamente, começa o ciclo diário de visitas mútuas, desta vez levando – e, portanto, fazendo circular entre as casas – as flores e palmeiras que cada uma havia recebido.

Para garantir a continuidade da festa, este também é o dia em que os próximos priostes da Uyanza serão indicados. Conforme me explicaram, geralmente escolhe-se um casal com aparente capacidade de assumir a posição, embora estes nem sempre queiram ser priostes em função do enorme investimento tanto de tempo quanto financeiro. Como veríamos no decorrer do dia, forma-se uma aglomeração de pessoas, bem próxima aos potenciais novos priostes: mulheres, homens, *kurakaguna* e *kurakamamaguna* lhes falam muito duro, insistindo que aceitem e enfatizando a responsabilidade da tarefa. Os escolhidos geralmente escutam calados, olhando em direção ao chão e recusando abertamente o convite (*mana, mana!*). Com a insistência – era praticamente impossível rejeitar o convite, inclusive fisicamente – o aceite dos futuros priostes é comemorado com muita alegria e, é claro, com muita chicha.



Imagem 76: Na praça central, casa de festa escolhendo os novos priostes (Sarayaku, fevereiro 2020).

Algum tempo depois todas as casas de festa se encontram na praça central: círculo de tambores e danças acontecem, como nos demais dias, mas dessa vez segurando também as flores e as palmeiras. Ao mesmo tempo, alguns homens vão trançando algumas das palmeiras ao redor da praça, e, no interior da igreja, a imagem da virgem é decorada com as flores que as casas receberam. Puxados pelos *lanceros* empunhando suas lanças, o conjunto de festeiros adentrará a igreja e ali permanecerá por um tempo, tocando seus tambores.



Imagem 77: festeiros dançando com as palmeiras na praça central (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 78: ajudantes das três casas de festa tocando tambor em frente à igreja, na praça central (Sarayaku, fevereiro 2020).

Neste dia, contudo, algo diferente aconteceu. À tarde, após o longo encontro na praça, cada grupo se dirigiu a sua própria casa. Havia chegado a confirmação do falecimento do *capitán* Israel Viteri, o piloto que nos trouxe à Sarayaku na viagem mencionada no início deste capítulo, em decorrência de um trágico acidente com a aeronave da companhia AeroKashurco que ele pilotava em território amazônico no dia anterior. Os cinco passageiros também faleceram. Israel tinha 38 anos, era filho de dona Narcisa e irmão de Yacu e Franco Viteri. Carinhosamente conhecido como “*el capitán de la Amazonía*”, foi o primeiro piloto de Sarayaku e, também, o primeiro a comandar a aeronave da companhia AeroSarayaku, adquirida pelo povo com a indenização prevista pela sentença da CIDH. Israel era muito querido não apenas em Sarayaku, mas por toda a Amazônia; havia dedicado sua vida ao transporte de passageiros em lugares de difícil acesso, como ainda são os aeroportos e pistas de pouso na Amazônia, bem como atendendo inúmeras famílias indígenas que diariamente enfrentam situações de emergência.

Chuva. Silêncio. No entardecer sépia e quase irreal, alguns poucos tambores podiam ser escutados em algum lugar de Sarayaku. Vendo-me no lugar do indizível, do inapreensível, do incomunicável, posso apenas dizer que a festa seria transformada para dar lugar ao choro ritual, ao luto e a preparação do funeral.

### *Kamarina*

Domingo seria o dia de finalmente provar e compartilhar das carnes de caça trazidas pelos homens; seria o dia do “*Gran Kamari*” ou “*Mikuna Kamari*”, o grande banquete. As carnes que estavam penduradas no teto são trazidas para baixo por alguns homens, ao som dos tambores e de melodias específicas entoadas pelo *pijuanero* (há outra para pendurá-las). Sob folhas de bananeira estendidas no solo, as ajudantes vão depositando as carnes, cortando-as e colocando-as em grandes panelas de alumínio ou *ashangas*. Rapidamente tudo seria reorganizado; alguns fogos são acendidos no exterior da *hatun wasi* e as *apamamas* começam a cozinhar o ensopado. Contudo, as cabeças dos animais, especialmente dos macacos, são novamente penduradas no teto para posteriormente serem regaladas às outras casas que viriam visitá-los.



Imagem 79: ajudantes da casa da lança cuidando da carne retirada do teto (Sarayaku, fevereiro 2020).

Na sequência, as casas se encontram na praça central e adentram outra vez a igreja, onde um padre vindo de Canelos celebraria uma missa e um casamento. A celebração prosseguirá durante toda a tarde no lado de fora da igreja, na praça, desta vez sob a liderança de sábios, kurakas e outros parentes. Ao mesmo tempo, a imagem da virgem é trazida para fora e os priostes da próxima festa são oficialmente “empossados”. O círculo habitual de *tamboreros* se transformará em uma grande caminhada no sentido contrário do relógio, onde todos – homens e mulheres – caminham enquanto carregam a virgem que havia sido decorada de flores no dia anterior. Como nos cortejos para visitas entre casas, são as mulheres que vão a frente, dançando e abrindo os caminhos, sendo seguidas dos *lancers*, da estátua da virgem e dos demais homens que tocam seus tambores. Algumas *apamamas* jogam (mais) flores na virgem, que está praticamente invisível porque coberta de flores.



Imagem 80: casas de festa reunidas na praça, no cortejo com a virgem coberta de flores (Sarayaku, fevereiro 2020).

Após o encontro na praça, cada grupo se dirige à sua própria casa para desfrutar do banquete – o tão esperado ensopado das carnes de caça regado a muita chicha, desta vez com amendoim. Na casa da lança, recebíamos pedidos de visita de *tamboreros* das demais casas, que ensinaria nossa saída visitá-las. Como já havia um novo sacerdote definido, Marlon foi pouco a pouco assumindo o tambor e se juntando à roda dos ajudantes, e logo seria também banhado de chicha. Nas visitas deste dia, as mulheres partem de suas casas com grandes panelas de alumínio vazias para, então, receber dos homens ajudantes das outras casas a carne que trouxeram do bosque. Em cada casa as *kallanas* com os caldos são também dispostas em mesas ou sob o solo, que os convidados se apressam em pegar, comer ou verter o conteúdo em suas panelas. Além do derrame de chicha típico dos encontros mútuos, o caldo do ensopado também faz a vez dos banhos neste dia. Para outros participantes que não àqueles vinculados à uma ou outra casa de festa, cada casa sugere um preço simbólico pelo banquete.





Imagem 81: encontro entre casas no dia do banquete (Sarayaku, fevereiro 2020).

Enquanto as visitas entre as casas prosseguiriam seguindo esta mesma dinâmica, a notícia da chegada do corpo de Israel no território de Sarayaku transformaria o restante do *kamarina*. Todas as casas se dirigiram novamente à praça central; banhados de *chicha*, tocaram seus tambores no enorme círculo, desta vez em homenagem ao *capitán*. A Uyanza seria encerrada mais cedo; a *Casa del Mediodía* havia sido transformada na sala de velório, que começaria no entardecer e duraria toda a noite – com violão e cantoria, jogos, *trago* e comida<sup>253</sup>.

### *Puru pakina*

O último dia da Uyanza, chamado de *puru pakina*, é marcado por dois eventos: a devolução de todas as *coronas* e peles dos animais ao rio e a quebra de algumas cerâmicas, especialmente os *purus*. Desde as sete da manhã, Marlon e o próximo sacerdote já estavam vestidos com *todas* as peles de *todos* os animais que cobriam os corpos de seus ajudantes – uma tarefa,

<sup>253</sup> Seja por um envolvimento emocional do qual não fui capaz de me distanciar, seja porque não pude participar de outra festa que não essa de 2020, deliberadamente me esquivo de pensar etnograficamente a maneira pela qual a Uyanza pôde ter sido transformada com a notícia do falecimento de Israel. Posso apenas mencionar que, embora a Uyanza e o funeral fossem eventos distintos, o segundo não deixou de ser também uma espécie de festa: depois de chorar sua morte, a madrugada adentro foi marcada por muita alegria e pelas coisas boas da vida, que deviam se fazer presentes para acompanhá-lo em sua passagem. De outro lado, o funeral também fez parte da Uyanza – especialmente nos momentos de encontro entre as casas na praça central – enquanto que o sepultamento foi restrito aos amigos e familiares mais próximos.

sem dúvida, extremamente árdua. Mirian e a nova prioste, por sua vez, estavam muito bonitas e especialmente arrumadas com penteados trançados, roupas coloridas, colares dourados e um lenço com pequenas moedinhas adornando o pescoço, tudo feito com a ajuda de suas ajudantes.



Imagem 82: na casa da lança, Mirian oferecendo chicha à Marlon, que carrega todas as peles dos animais (Sarayaku, fevereiro 2020).



Imagem 83: na casa da lança, o próximo prioste e José Gualinga, um *lancero* (Sarayaku, fevereiro 2020).

Na casa da lança, o novo casal de prioste era quem, nesse então, ocupava os assentos de

madeira, dava os recados, aconselhamentos e puxava a festa. Entre os ajudantes, e com muito bom humor (este é definitivamente um dia de piadas e risadas), acontecem muitos banhos e contra-banhos de chicha – sem economizar o que restava. Após um ciclo de visitas mútuas entre casas, todas se encontraram na praça, ao redor do corpo de Israel e, depois, descem juntas em direção ao rio. Ali aconteceria a devolução de toda a abundância que a Selva Vivente havia proporcionado, conforme explicou Marlon: *priostes* e festeiros entram no rio, de forma que todas as peles, assim como a chicha que estava sobre nossos corpos, são levadas pelas águas do Bobonaza. Somente fazendo isso a regeneração dos animais, das plantas e da vida é assegurada. Algumas *coronas* de tucanos que ainda ficaram boiando na beira do rio são, contudo, rapidamente tomadas por algumas mulheres; uma delas me explicou que a raspagem do bico e o consumo da língua “faz bem ao coração” – evitando não apenas problemas cardíacos, mas compondo também poderosas poções de amor (cf. Descola, 1996: 28).



Imagem 84: devolvendo as peles no rio Bobonaza. A autoria: Diego Vites (Sarayaku, fevereiro 2020).

Após o encontro no rio, cada grupo retorna à sua própria casa. Na *lancero wasi*, enquanto uma parte se dirige ao cemitério, onde acontecia o sepultamento de Israel, outra começa a retirar o barro que havia sido formado após o dilúvio de *aswa* na *hatun wasi*. Descem o restante das carnes que haviam ficado no teto, cessam os tambores. Algumas *tinajas* começam a ser

removidas da pequena casa cerimonial. A festa parecia ter chegado ao fim.

Mas quando todos retornam do funeral o último evento do dia acontece: com o sacerdote no microfone, os ajudantes homens começam a romper as cerâmicas (*puru pakina*). São apenas os *purus*, feito *pelas* mulheres *para* os homens, que são arremessados no teto da casa, na porção leste (onde as mulheres fazem as refeições); o objetivo era que as peças – algumas cheias de chicha – fossem efetivamente rompidas e, mais importante, que alguns de seus pedaços ficassem presos no teto da casa como uma memória de que *ali aconteceu uma festa*. Do outro lado (na porção oeste), um jovem prende algumas peças de cerâmicas, estas sem romper: uma *mucawa* em formato de garrafa, uma corneta, a lança de *puka caspi* e outros artefatos, também como memória de que ali aconteceu uma festa.



Imagem 85: na casa da lança, enquanto arremessam os *purus* para um lado, um homem pendura os objetos intactos no outro (Sarayaku, fevereiro 2020).

Depois do rompimento dos *purus*, os homens começam outra vez a retirar o barro que havia sido formado com os sucessivos dilúvios de chicha e os cacos das cerâmicas. Com muita animação, juntam moedas e notas de dólares americanos para premiar os melhores ajudantes. Das caixas de som que, até então, amplificaram a voz dos sacerdotes, começa-se a ouvir as cumbias e outros ritmos latinos. A Uyanza havia chegado ao fim, mas outra festa continuaria até a

madrugada.



Imagem86: grupo de festeiros das outras casas, na praça central, no Shamunguichu Puncha. Autoria: Diego Vites (Sarayaku, fevereiro 2020).

### Fazer a conversa continuar: diferenças e regeneração

Como mencionei, festas como essa aparecem em muitas das etnografias com os Canelos Runa, bem como nas crônicas de missionários no período colonial (i.e.: Pierre, 1999). Ecoando a separação que os Sarayaku fazem sobre festas próprias e católicas, Reeve (2002: 121-154) apontou duas variantes das *jistas* entre os Canelos Kichwa. De um lado, a do *lancero*, “a festa tal como praticavam os avós” (aí, em *callari uras*), realizada nas comunidades onde há *lanceros*. De maneira semelhante ao que me explicaram meus amigos e amigas, Reeve sugere que os *lanceros* “representam”, através da dança, os conflitos étnico-históricos possivelmente entre os Canelos, aliados com os Achuar, contra os Shirapas, e podem assim fazê-lo porque possuem residentes que pertencem aos *ayllus* originariamente envolvidos nesta aliança. A segunda versão da *jista*, que é a que ela efetivamente descreve, consiste em uma celebração de três dias, igual a primeira, mas feita nas comunidades onde *não* há *lanceros*. Esta *jista* trataria mais das divisões internas – entre distintos *ayllus* – e das relações destes com a igreja católica. Assim como meus interlocutores enfatizavam, Reeve apontou que entre os Runa se diz que essas são de fato duas festividades distintas. Com efeito, os Curaray Runa sustentam que a *jista não* é um elemento central em seu estilo de vida: o ritual seria parte do processo de etnogênese e careceria de raízes pré hispânicas (p. 155-156).

Reeve entende a *jista* como uma expressão das relações simétricas de intercâmbio que os Runa estabelecem entre si (*runapura*), em contraste com as relações entre os Runa e os não-indígenas, caracterizadas pela assimetria. O intercâmbio simétrico é produzido entre dois setores a partir dos quais a comunidade está dividida durante o período que dura o que ela chama de “ritual”. Tal como veremos em outras etnografias, há um setor feminino, ali identificado com o curso superior do rio, e um setor masculino, identificado com o curso inferior. Os dois setores se identificam geograficamente, no curso do rio Curaray, com as áreas que se supõem serem ocupadas pelos Runa cujos *ayllus* são ou de origem Canelos e Achuar (o setor masculino, localizado no curso inferior do rio) ou de origem Záparo e Kichwa do Napo, situado sobre o curso superior do rio (o setor feminino). A reciprocidade instituída na *jista* redefiniria e reafirmaria as separações e intercâmbios apropriados entre os domínios do masculino e do feminino e entre os Runa de distintas origens, em contraste com os padrões de reciprocidade entre os *runapura* e a igreja católica, os mestiços e os estrangeiros. Assim, ao celebrar a *jista*, as metades *warmi* e *kari*, curso superior e inferior do rio, bem como as linhas de origem distinta são ora reiteradas, ora suspensas – neste último caso, ao reafirmar sua identidade como *runapura* contra forasteiros, todos convidados para a festa. Em sua análise, o “externo” também se faz

presente pelas forças cosmológicas de Amasanga e Sungui (*yaku supai, Tsumi*), que penetram a esfera do social representada pelas duas casas onde se efetua a festa, além da igreja e da praça. Contudo, argumenta a autora, forças externas devem ser devidamente manejadas pois, caso contrário, ao invés de regeneração podem criar caos e destruição. A *jista*, dos Curaray Runa, que termina com todas as casas reunidas no *puru pakina* e na devolução das peles ao rio, seria, em sua perspectiva, uma forma de evitar que se dê uma excessiva separação ou uma excessiva proximidade entre essas diferentes existências.

O perigo de uma mescla descontrolada entre diferentes domínios se faz presente também na análise de Whitten sobre as *jistas* dos Puyo Runa (1976b: 165-202; 1985: 187-21). Ali, a festa é descrita como um agenciamento dos tempos antigos (*kallari kawsay*), uma “personificação” ou “corporificação” da descendência dos Runa pela união incestuosa de um irmão (Kari/Killa/Lua) e uma irmã (Warmi/Jiluku/Coruja), como vimos no capítulo 1. O paralelo seria particularmente feito a ver na divisão da *jista* em duas “casas cerimoniais”: a *kari wasi* (casa masculina), também conhecida como *Killa*; e a *warmi wasi*, a casa feminina, também chamada *Jiluku*. Ambas seriam ligadas simultaneamente por relações de consanguinidade (por serem irmão e irmã) e afinidade (por serem marido e mulher). Os *jisteros* que participam do festival seriam filhos e filhas dessa união primária, cada um relacionado ao outro por uma descendência estipulada no tempo mítico, no tempo antigo e no tempo dos avós (Whitten 1976b:168). É por isso que, em seu argumento, a *jista* se preocupa principalmente com a “personificação” do *ayllu* primordial ao qual todos os Runa pertenceriam. Como observado por Guzmán (1997), central na análise de Whitten é também a proposição de que a *jista* representa um momento em que distintos *ayllus*, representados pelas duas casas cerimoniais, se juntam e se fundem simbolicamente através da troca de substâncias.

A divisão entre casas femininas e masculinas também se faz presente nas análises de Guzmán (1997) em Canelos. Em uma das *jistas* – *Fiesta del Niño* ou *Niñu Jista*, pois há outras – seis casais ficam encarregados da constituição de seis casas cerimoniais. Dois deles são o *jista amu* ou *jista duiño*, “donos da festa” – da *huarmi jista* ou casa feminina, e da *cari jista* ou casa masculina. Os quatro restantes são chamados *lanciros* ou, em castelhano, *lancersos*. Ali a autora buscou analisar a festa como um momento importante de construção da comunidade por meio da troca de substâncias valiosas e, em alguns casos, genderizadas (i.e.: cerveja, carne, dinheiro, etc.). Em sua descrição, Guzmán faz uso de alguns contrastes privilegiados para organizar o material: começa analisando a constituição das casas cerimoniais e a oposição entre aqueles que pertencem às casas e aqueles que não; lida, então, com a disjunção e a complementaridade entre o masculino



e o feminino das quais dependem as casas cerimoniais; e discute a união do masculino e do feminino, o fluxo de produtos e a importância da coletividade formada pelas casas cerimoniais. Inspirando-se em Strathern (2006), enquanto dedica atenção aos objetos de gênero, às trocas “mediadas” e “não mediadas” entre as casas – parte de relações já estabelecidas e, ao mesmo tempo, ponto de partida para novas relações – a autora também observa o significado central da troca de serviços e certos produtos entre parentes e entre estrangeiros/estranhos.

Mais recentemente, Mezzenzana (2014) propôs uma análise focada em como, na *jista* de *Wituk Sas* (Pastaza), o gênero é o idioma primordial através do qual paradigmas cosmológicos e sociais são expressos. Ela enfatiza que, nesta *jista*, “a separação sexual” é necessária em todos os níveis: além de uma *lancero wasi* e quatro outras casas cerimoniais, igualmente chamadas de *kari wasi* e *warmi wasi*, diferentes grupos genderizados funcionam também *no interior* de cada casa. Ela sugere que, para mulheres e homens se juntarem como partes desejáveis de um todo, é preciso haver duas unidades de gênero distintas, porém complementares, cada uma se destacando em seus respectivos trabalhos. Como mencionei, a autora propõe que para compreender o que é a *jista* seria preciso entender toda uma economia específica do desejo e a forma de controlá-lo, alimentá-lo e canalizá-lo adequadamente, também para que a regeneração cosmológica, que só pode ser sustentada se as separações de gênero forem mantidas, aconteça.

Há muitas ressonâncias entre essas descrições e a Uyanza de Sarayaku, e aqui me aproximo delas a partir de minha posição duplamente situada – como mulher não Runa de *uma* das casas festeiras. Vimos que o imperativo da alegria, do compartilhamento, do esbanjamento e da abundância é o que se busca conseguir ao provocar o outro. Um dos movimentos mais aparentes segue sendo aquela entre as casas opostas, que se juntam sem contudo fundir-se completamente: disputa-se a quantidade de *tinajas* de chicha produzidas, a qualidade da chicha (forte ou fraca) e a capacidade de brindar e banhar mais chicha ao grupo oposto; as melhores e mais bonitas cerâmicas; a quantidade de carne de caça exibida nos tetos das casas, sinalizando quem caçou mais e quem foi mais generoso ao servir o ensopado; o número de ajudantes que cada casal de *prioste* conseguiu; a quantidade de flores e palmeiras recebidas; a intensidade dos tambores e da dança; a capacidade de alegrar os visitantes; e mesmo a beleza das vestimentas das *priostes* no último dia. Com efeito, a *competencia*, como me explicavam no espanhol, é canalizada para fazer da Uyanza a festa mais bonita, animada e boa de ser vivida, de forma a fortalecer o povo como um todo e alegrar-se mutuamente. Ela é também uma das formas pelas quais meninas e meninos poderão aprender com destreza como fazer uma boa chicha, uma linda

cerâmica ou como ser bem sucedido numa excursão de caça, uma vez que essas são habilidades relacionadas a pessoas conhecedoras.

Todo esse excesso e esbanjamento direcionado às casas contrárias se perfaz necessariamente através de uma outra oposição, é dizer, aquela entre homens e mulheres, tanto no interior das casas quanto entre os grupos opostos. Tal como no cotidiano, é fundamental que a diferença entre mulheres, homens e seus respectivos campos de criatividade seja mantida, mas ali é levada ao extremo – tornando-se particularmente visível nos momentos em que permanecem trabalhando separadamente e quando os produtos de seus trabalhos são direcionados aos seus opostos. Isso implica, também, um componente de disputa entre mulheres e entre homens. Quem produziu mais chicha em menos tempo, quem caçou mais animais, quem dançou ou tocou tambor mais forte e bonito sem cansar-se? A competição, aqui, apresenta-se num equilíbrio relativamente instável: gera relações e cultiva as já existentes, provê alegria e convivência entre grupos opostos, impulsiona o aprendizado e conhecimento, mas num ténue e perigoso equilíbrio que pode sempre desandar e resvalar em brigas.

Vimos no capítulo anterior como a cerveja de mandioca, quando ingerida em grandes quantidades, transforma quem bebe – mas também transforma quem a produz. Assim como a cerveja, agora mais forte e alcóolica, é como se aquela feitura de pessoas em grupo ao redor da chicha fosse igualmente intensificada; inebriados por essa poderosa substância, homens e mulheres farão ver seus conhecimentos, de cuja continuidade o próprio povo depende. Por isso também que os aconselhamentos dos priostes eram tão importantes: para “passarmos bem” era preciso lembrar de evitar conflitos e reconhecer os esforços de todos os festeiros e grupos de festeiros. Aqui estamos em um terreno onde a exacerbação de contrastes entre feminino e masculino, mulheres e homens, parece funcionar como um importante mecanismo de apresentação de si, engendrando também múltiplas resistências. Como uma festa *propriamente Runa*, as recorrentes reflexões sobre machismo e feminismo(s) que vimos no capítulo anterior são como que suspendidas ou ocultadas, enfatizando a contribuição de ambas as partes e o desejo que envolve uma pela outra. Acontece também dos homens *priostes* viverem “o papel da mulher” enquanto estão nas *purinas*, conforme descreveram Franco e Marlon, mas o inverso não se efetua. A ênfase nessa troca de experiências masculinas e a devida aproximação entre grupos de homens e mulheres, sem nunca abolir as diferenças, parece conjurar, ao mesmo tempo, desigualdades de gênero que podem se dar em outros planos da vida cotidiana; aqui o foco parece ser, de um lado, uma espécie de complementaridade de gênero (mesmo que mediante competição) e, de outro, da

ênfase num “coletivo Runa” – uma espécie de unidade provisória diante presença de múltiplos outros, a despeito do perigo que tal presença implica.

Com efeito, fazer festa é fazer *na presença* de seres outros. Como outros estudos notaram, essas e outras tantas relações devem ser devidamente controladas, pois, caso contrário, pode criar caos e destruição. Anfitriões e ajudantes, homens e mulheres, são diplomatas cosmopolíticos em um mundo que se torna momentaneamente instável não apenas pela presença de outros humanos, diferentes de si mesmos, mas também pela multidão de seres extra-humanos que povoa a festa. Como vimos especialmente no capítulo 3, seres como Amazanga, Tsumi e Nunguli se relacionam com as florestas distantes e os animais, com fenômenos climáticos como o regime de chuvas e com os cultivos nas roças, especialmente a mandioca. Essa teia de relações deve ser cuidadosamente manejada, de forma que esses seres-donos não fiquem furiosos e causem, assim, danos aos humanos: roubar a vida dos caçadores e negar-lhes as carnes; enviar chuvas em demasia ou secá-las, transformando o regime de amadurecimento e regeneração das frutas e plantas; tomar de volta para si os cultivos e impedir, por exemplo, que a chicha seja feita e circulada. É justamente por isso que os tambores devem ser tocados com muita força (como explicaria Marlon, é para que sejam ouvidos por Amazanga<sup>254</sup>); que os banhos de chicha não sejam feitos de forma equivocada; que a carne só seja efetivamente consumida após cada protocolo ser devidamente “negociado”, respeitado, cuidado. Certamente tudo deve ser em excesso, mas esse excesso não deve nunca ser abusivo; para conhecer essa devida medida, é preciso banhar-se de chicha a ponto de tornar-se quase invisível, quase irreconhecível, quase outro; é preciso estar na pele dos animais, conhecer seu ponto de vista, proceder na recusa ontológica de uma perspectiva privilegiada e totalizante – a despeito do perigo de não regressar à sua própria condição de humanidade (Lima, 2005; Viveiros de Castro, 2015). Adequadamente equilibrada, essa delicada diplomacia cósmica assegura a fertilidade, a abundância e a continuidade dessas várias formas de vida – ou, como vimos no capítulo 3, da Terra em permanente renovação, *Mushuk allpa*.

É assim que, como em muitos outros casos nas terras baixas (e altas) sul americanas, festas como a Uyanza se apresentam como um evento excepcional de feitura de coletivos e/ou relações em múltiplos planos – de pessoas humanas (e extra-humanas) em grupos (Perrone-Moisés, 2015). Essas relações são atravessadas pelo imperativo da generosidade, da abundância e da alegria que fazem *continuar a conversa*, como numa festa de minga, mas sua magnitude também nos desloca a outro plano: competição, provocação, obrigação de devolução são

---

<sup>254</sup> Na etnografia dos Whittens (2008: 87), o som do tambor é *o próprio* Amazanga.

termômetros do perigo iminente – de uma guerra ou conflito aberto se instaurar, de misturar-se indevidamente com o outro, de tornar-se o outro, de não retribuir da maneira devida, de equivocar-se na receita da festa e fazer chover demais. Enquanto uma festa “*pura, neta*, propriamente Runa”, ela também tem um quê de mistura. Seja entre os antigos e seus filhos de agora, entre homens e mulheres, humanos e extra-humanos, entre os povos Runa (*runapura*) e entre os povos Runa e os não-Runa, conjura-se as “junturas” indevidas e controla-se as devidas, sem as quais a regeneração da Terra a partir do dilúvio – ou da temporada de chuvas – não aconteceria e a vida não poderia seguir existindo.

Mas há também outra espécie de “mistura” acontecendo aqui. Reeve (2002: 155-56), por exemplo, sugeriu importantes paralelos com rituais/festas andinos, tanto anteriores à invasão quanto posteriores, que valeriam um maior investimento analítico-etnográfico. De nossa perspectiva, muito provavelmente há ressonâncias também com as festas de *tsantsa* dos Shuar e Achuar, conforme encontramos nos trabalhos de Karsten (2000) e Descola (1996)<sup>255</sup>. De fato, ao descrever as festas de *tsantsa* entre os Shuar, Karsten (2000: 236) chegou a sugerir *variações* destas entre Jívaros do Pastaza e os Kichwas de Canelos. Nos episódios que ele descreve, assim como no texto de Descola (1993), a *tsantsa* – a cabeça reduzida – e a festa que se seguia eram unicamente realizadas em caso de guerras travadas contra inimigos Jívaros desconhecidos ou estranhos, com os quais não se reconhecia vínculos de parentesco. Como Taylor (2007) e Karsten (2000) apontaram, os Canelos foram e seguem sendo considerados pelos Jívaros excelentes xamãs, e muitas das guerras intermináveis entre ambos se davam em função de acusações de feitiçaria – inclusive entre personagens como Palate e Nayapi. Descola (1996) afirmou que os Achuar não faziam *tsantsa*, mas eram vítimas daquelas feitas pelos Shuar. Dado os laços de mistura especialmente com os Achuar e as guerras intermináveis contra os Shuar identificadas pelos Runa, uma festa como essa poderia, então, aparecer como transformação da outra. Evidentemente há diferenças fundamentais, mas é notável, tal como entre os jívaros, a presença fundamental da cerveja de mandioca, da dança da guerra e dos trajes devidos (as peles dos animais) para assustar os inimigos e tomar para si força e dignidade, se seguirmos a descrição de Karsten; o poder da *tsantsa* em influir no seu matador, dando-lhe sorte ou azar também como caçador – por isso a necessidade de, através da festa, retirar/afastar o “espírito” da vítima, mas também sua “descartabilidade” após o evento; o término da festa com um banho no rio; dentre muitos outros pontos – a exemplo das carnes dependuradas no teto, que talvez se assemelhem às cabeças reduzidas. Como a própria presença de *Nunkui-Nunguli* e *Mangallpa* nos mundos Runa

---

<sup>255</sup> “Tsantsa” se refere a uma cabeça humana reduzida.

sinaliza, estas e outras conexões parecem reafirmar que os conjuntos Jívaros e Kichwas estão longe de serem estanques e fechados em si mesmos – pelo menos da perspectiva Kichwa, como vimos no capítulo 1. Certamente essas conexões necessitariam de um maior investimento analítico-etnográfico, mas talvez se trate, apesar do perigo, de uma outra instância de tornar-se apenas a partir da devida incorporação do Outro.

Talvez nenhuma outra história seja tão potente para pensarmos essas e outras conexões que perfazem a Uyanza do que um mito que envolve o *sikuanga* (tucano) e uma espécie de macaco, o *mono machin*. Veja-se que, assim como a onipresença chicha, chama a atenção a ubiquidade dos macacos na festa, cuja enorme quantidade de carne só pode ser consumida após a “retirada” de sua humanidade (e cujas cabeças, que são dependuradas no teto, acabam regaladas à outras casas), e dos tucanos, seja nos adornos de cabeça da maioria dos ajudantes (especialmente os mais jovens), seja nos movimentos de dança das mulheres. Quando perguntei o porquê (porquê os tucanos e os macacos são os personagens principais?), me explicaram que os tucanos são gentes (*runakuna*) guerreiras, e os macacos são *como estrangeiros*.

Como vimos no capítulo 1, esses e outros seres, no início dos tempos – aqui tornado atual – eram humanos. Whitten (1985: 10-12) descreveu o longo e complicado mito de Nayapi (no tempo de hoje, um “papagaio de cauda de andorinha [*Elanoides forficatus*] ou um gavião-tesoura) e suas viagens de casa em casa. Duas mulheres, *Manduru huarmi* (mulher manduru) e *Huiduj huarmi* (mulher wituk) também viajam de casa em casa no mito de Nayapi, às vezes com ele, às vezes sozinhas. Em uma determinada passagem, Manduru e Huiduj chegam à casa de *uma pessoa estrangeira*, o *Mono Machin* ou o *Machin Runa*. Enquanto dormem no centro de sua casa oval, Machin as amarra com fibra de palmeira chambira e, quando acordam ao amanhecer, descobrem que a fibra se transformou em um bambu espinhoso. Ouvindo seus gritos de socorro, muitos pássaros da floresta chegam para tentar libertá-las, mas todos fracassam na tarefa. É só quando chega o Sicuanga Runa, com seu grande bico-facão, que as mulheres são finalmente liberadas. Elas, então, sopram seu ar ou *aliento* mágico em Sicuanga Runa – “*Suuuuuuuuuuuuuu Sicuanga Runa*” – e dizem: “fique assim!”. Huiduj o pinta de preto com *genipa*; Manduru pinta o bico, o colar e a área entre o rabo e o corpo de vermelho e amarelo. Juntas, elas lhe dão algodão branco e macio para o peito. Ele se torna, e fica, Sicuanga, o tucano. As duas mulheres também transformam outras aves em sua forma presente *e fazem animais de caça para os humanos comerem*. Elas também sopram Machin e fazem dele uma pessoa-macaco (gente-macaco), quase humana, e ele também permanece assim. Então as duas mulheres dizem: “O que seremos?” Uma diz: “Eu serei *manduru*” (*Bixa orellana*), e a outra diz: “Eu serei *huiduj*” (*Genipa americana*), e

elas se tornam as duas árvores cujas sementes fornecem as cores vermelho e preto aos Runa, as mesmas presentes na argila usada pelas *apamamas* para pintar o rosto dos festeiros no dia da partida dos homens ao bosque. Sicuanga Runa parece não ter um mito próprio, mas o que ele representa, no entanto, é crucial. Segundo a narrativa de Whitten (1985), Sicuanga é o guerreiro entre guerreiros; pessoas que são corajosas, determinadas e vivazes, que não aceitam a autoridade do Estado, da igreja ou de seus semelhantes, podem ser chamadas de Sicuanga.

Particularmente importante é também a correspondência de estrangeiros-forasteiros, por sua vez, ao mítico Machin Runa. Machin Runa é humano, mas a natureza de sua humanidade não é conhecida, nem fica claro se ele tem uma alma parecida com os Runa ou se existem substâncias espirituais em sua “vontade” interior (*samay*). Ele é, no entanto, parte do universo Runa e continuará sendo. Com efeito, experimentar diferentes formas de alteridade não deixa de ser um importante mecanismo plenamente vigente em festejos como esse, tão importantes para sustentar mundos Runa quanto para resistir diante do mundo dos brancos, esse mundo em parte estrangeiro, mas que, tal como Mono Machin, continuará sendo parte do pluriverso Runa (Whitten, 1985).



Imagens 87: *coronas* de tucano. Aatoria: Diego Vites (Sarayaku, fevereiro 2020).

### “Essa terra faz história”: sobre memória, esquecimento e transformação

No dia 2 de fevereiro, enquanto acontecia a Uyanza, ficamos sabendo de um estranho evento relacionado à cascata San Rafael. Situada no Parque Cayambe Coca, nas províncias de Napo e Sucumbíos, a cachoeira de mais de 150 metros de altura, um dos maiores atrativos turísticos do Equador, havia subitamente secado e desaparecido do local onde suas águas habitualmente correram. Conforme se lê em uma notícia de jornal eletrônico<sup>256</sup>, cientistas equatorianos e de todo o mundo ficaram profundamente surpresos, pois não se tinha lembrança na história recente do país ou da América Latina de evento semelhante. O que havia acontecido com San Rafael? Meses depois saberíamos da hipótese mais provável sobre o ocorrido: tratava-se de uma aceleração, numa magnitude nunca antes vista, de processos naturais de erosão em função da atividade humana. A cerca de 20 quilômetros acima da cachoeira havia sido construída uma das maiores usinas hidrelétricas do país, a Coca Codo Sinclair. Um mês e meio depois do colapso da cachoeira, e junto da pandemia da Covid-19, a Amazônia Norte sofreu um grande derramamento de petróleo em função do rompimento de oleodutos no rio Coca – mais especificamente, o *Sistema de Oleoductos Transequatoriano* (SOTE) e do *Oleoducto de Crudos Pesados* (OCP). Saberíamos mais adiante que essa era uma sequência de *catástrofes anunciadas*: conforme divulgou a CONAIE (2020), o colapso da cachoeira, em função da atividade hidrelétrica, teria contribuído para o rompimento dos oleodutos. Com o derrame, mais de 118.000 pessoas e 2.000 famílias indígenas foram afetadas, vulnerando múltiplos direitos – à água, alimentação, saúde e vida digna<sup>257</sup>.

Em Sarayaku, logo após a Uyanza (e provavelmente já durante a festa), o vírus da Covid-19 passou a circular na comunidade. Como em todo o mundo, ali o contágio foi muito rápido e, em alguns casos, fulminante. Todos os meus amigos e amigas mais próximos tinham “pegado Covid”; o *apayaya* Marco Santi, pai de Marlon, viria a falecer em decorrência do vírus, abrigado na casa que meses antes havia sido tomada pela festa. Ao mesmo tempo, no dia 17 de março – precisamente um mês após a Uyanza – Sarayaku e todas as comunidades da bacia do rio Bobonaza se viram afetadas por fortes chuvas cuja consequência imediata foi a subida do rio a níveis nunca antes vistos. Mais de 30 famílias perderam suas casas e *chakras*; uma escola e um posto de saúde foram destruídos; a ponte suspensa que ligava as margens do rio Bobonaza foi

---

<sup>256</sup> Disponível em: <https://es.mongabay.com/2020/01/desafios-ambientales-ecuador-2020-mineria-petroleo-deforestacion/>; <https://es.mongabay.com/2020/04/cascada-san-rafael-derrame-petroleo-ecuador/>.

<sup>257</sup> Disponível em: <https://conaie.org/2020/04/23/gobierno-de-ecuador-reforzara-politicas-extractivistas-en-medio-de-covid-19/>



completamente danificada; a pista de pouso e decolagem das *avionetas* ficou inutilizada. Painéis solares, caminhos e sistemas de água também foram afetados ou completamente destruídos. No início de abril, novas inundações pelas chuvas incessantes acometeram os territórios da bacia do rio Bobonaza. A ampla rede de apoio nacional e internacional de Sarayaku, provavelmente maior do que a das outras comunidades e povos vizinhos como Pacayaku, Jatun Molino ou Teresa Mama, foi ativada através do lançamento de uma campanha de *crowdfunding* por iniciativa de um grupo de jovens da comunidade. Ao mobilizá-la, o povo conseguiu um aporte significativo em doações para apoiar, naquele então, os afetados pelas inundações.

Enquanto víamos o acúmulo de catástrofes por toda a Amazônia equatoriana, meus amigos enfatizavam a importância de “seguir defendendo a selva vivente contra interesses petroleiros, madeireiros, mineiros e outros”, como mencionou em entrevista o cineasta Eriberto Gualinga (2020)<sup>258</sup>, que preparava um novo documentário sobre a mudança de algumas famílias para as purinas diante da pandemia da Covid-19. Os eventos que ocorreram na porção norte da Amazônia, a pandemia e a crescida do rio Bobonaza foram visibilizados pelos povos afetados como o resultado de um colapso ecológico e climático mais amplo, profundamente conectado aos efeitos que a exploração “da natureza” e o extrativismo acarretam. Sarayaku se solidarizava e se unia à luta dos companheiros mais ao norte, afetados tanto pela pandemia quanto pelo derrame de petróleo. O dia 14 de maio seria lembrado, embora sem a Festa da Pachamama: faziam dezoito anos da conquista do título do território, sem o qual não há festa, não há vida. Em junho, Sarayaku também retomaria sua luta pelo cumprimento integral da sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre o “Caso Sarayaku”, como vimos no capítulo 2.

Neste momento eu tentava, com muita dificuldade, escrever justamente os capítulos 1 e 5 desta tese – sobre história(s) e sobre festa(s). Diante dos dolorosos acontecimentos pelos quais passavam (passávamos), especulava-se sobre a receita da Uyanza: será que algum protocolo teria sido feito de maneira equivocada e provocado, assim, um dilúvio excessivo, caos e destruição? Todo o contrário. Como especialistas em extrativismo e mudanças climáticas que são, os Runa sabiam muito bem que aquilo não se tratava de um equívoco na diplomacia cósmica, mas sim na diplomacia – e na guerra – com o mundo dos brancos.

Vimos a insistência dos festeiros em fazer a Uyanza ser vista como uma forma de lembrar o que faziam seus ancestrais. Isso implicava, por sua vez, uma profunda preocupação com o esquecimento, particularmente visível nos aconselhamentos públicos proferidos pelos priostes

---

<sup>258</sup> Disponível em: [https://www.eluniverso.com/noticias/2020/06/29/nota/7888926/sarayaku-comunidades-cuenca-bobonaza-combaten-coronavirus-su-propia/?fbclid=IwAR0NbcTIBykj07IuqGvYV7\\_3jQHyZSXcLEYqpoIjgPxbQfVF8QENz0Pa2gA](https://www.eluniverso.com/noticias/2020/06/29/nota/7888926/sarayaku-comunidades-cuenca-bobonaza-combaten-coronavirus-su-propia/?fbclid=IwAR0NbcTIBykj07IuqGvYV7_3jQHyZSXcLEYqpoIjgPxbQfVF8QENz0Pa2gA)

em suas casas ou quando dos encontros entre casas. Festejava-se para lembrar e reativar sua ancestralidade, as guerras e o conhecimento dos antigos, sem os quais não haveria promessa de futuro. Mas todo o festejo, marcado por excessos e esbanjamentos, só é assim porque, conforme nos explicam, “tudo foi cuidadosamente regulado”. Contra as acusações de que os “índios estão exterminando a selva”, advindas da circulação descontextualizada de fotos da Uyanza, líderes e *lideresas* de Sarayaku enfatizavam que “[eles] não conhecem nossa relação com a selva, com as lagoas e tudo o mais. Por isso querem vir nos dizer que estamos exterminando”, me explicou Daniel. Não por coincidência, as falas dos priostes eram momentos fundamentais para reiterar sua luta contra o extrativismo e explicar para os presentes cada receita de festa. Explicitando essa relação, explicitava-se também o porque da recusa das empresas extrativistas, do desmatamento e de todas as outras políticas de morte, vividas sempre com muita dor.

“É por isso”, disse Daniel, que “não queremos as empresas extrativas, mineiras, etc. Todas as lagoas, todas as montanhas, seriam destruídas! Então causa um grande impacto. Por isso defendemos e declaramos como *Kawsak Sacha* o espaço territorial, para atuar de forma sustentável, e a cada três anos compartilhar nossa riqueza de flora, fauna, ictiofauna e também nossa riqueza cultural, o conhecimento”. De forma semelhante, Chino me explicaria que “as pessoas de *afuera* têm esse pensamento de encher seu bolso de dinheiro. Lá devem saber como viver, mas aqui é coletivo. Aqui eu não tenho professor, mas tive meu pai, que me direcionou nessas ideias. Tem que levar adiante e tem que aplicar porque não há outra vida melhor para viver nesse povo. Tendo pensamento individualista rapidinho esse território será destruído. Poços petrolíferos, torres, as pessoas na cidade, estradas. Tudo isso, tal como vivem na cidade. Mas aqui temos diferentes conhecimentos, diferentes formas de atuar, até agora mantemos, vivemos, demonstramos, explicamos para as gerações o que é a vida de nosso povo”.

Lembrar para não esquecer, não esquecer para manter aberta a possibilidade de futuro. Regada a muita chicha, festeja-se para reativar uma memória que aqui se confunde com o tempo-espaço mítico e antigo tornado atual. Ao mesmo tempo, produz-se corpos, saberes e memórias fortes para que permaneça aberta, num futuro, a possibilidade de realização de novas festas capazes de (re)articular as devidas relações. Como uma festa que só pode seguir sendo realizada enquanto houver território, Selva Vivente, roças e chuvas, e enquanto houver a sobreposição de catástrofes que ameaçavam a vitalidade desse conjunto, as guerras não exatamente acabaram, mas se transformaram – agora atualizadas no sentido de conjurar a destruição proveniente do mundo dos brancos. Da perspectiva em que aqui nos colocamos, a guerra está sempre na festa, e não pode, portanto, ser simplesmente sua metáfora ou substituída uma pela outra; a festa

tampouco pode ser vista como “continuação da guerra”, já que ambas se “continuam” constantemente, conforme propôs Perrone-Moisés (2015: 58). Seguindo sua proposição, Festa e Guerra seriam, em conjunto, *uma das* formas daquilo que chamaríamos de “política” – essa delicada arte de composição dos coletivos, dos mundos em comum (Sztutman, 2020: 188). Diante de um mundo em acelerada decomposição, que não deixa de fazer parte também do mundo Runa, festejemos; continuemos a conversa ao redor da chicha; voltemos à selva para adiar o fim do mundo, como dizem Eriberto (2021) e Krenak (2019); insistamos na distribuição e dissolução da subjetividade no cosmos; “façamos de tradição”, como explicou Mirian em uma de suas falas na *hatun wasi*, “pois isso é precisamente o significado de viver em liberdade”.

## EPÍLOGO

Enquanto escrevia esta tese, durante a pandemia da Covid-19, eu tive um sonho recorrente. Eu estava em um sítio, com muitos amigos e amigas que se preparavam para partir – ir embora, voltar. Eu me via diante de uma mala velha, onde tentava apressadamente fazer caber muitos sapatos igualmente velhos, usados. Mas a mala era pequena para o empreendimento: eu colocava um par e outro saía. Eu me virava carregando uma pilha de sapatos para recolocar na mala e alguns caíam no chão. Eu tentava fechar, mas algo escapava por um burquinho no zíper que não fechava por inteiro. Eu sabia que devia ir, mas não queria fazê-lo sem conseguir colocar tudo na mala – o que nunca aconteceu por completo. O sonho findava sem eu saber se havia decidido partir, deixando sapatos para trás, ou se, ao ficar com aqueles que se excediam, eu havia perdido a viagem de retorno.

Num dos incontáveis dias em que me sentei para enfrentar a tarefa da escrita, percebi que este sonho era algo semelhante a uma passagem do mito Runa que vimos no capítulo 1. A mulher, grávida dos gêmeos, tenta acompanhar seu irmão-marido que está subindo ao céu, mas ela falha na tarefa: enquanto tenta reunir e carregar todos seus pertences importantes, especialmente aqueles relacionados à cerâmica, algo caía – a saia, uma *mucawa*, um *shilkillu*. Quando ela tentava recuperar um, outro escapava de suas mãos. O homem logo tornou-se inalcançável, e a mulher se viu sozinha na terra. Carregando seus filhos no ventre, ela continuou, contudo, a caminhar pela floresta para reencontrar sua família. Aqui, contudo, sabemos “o fim da história” – nada mais do que um *começo* de muitas outras histórias: apesar de se esconder numa *tinaja*, a mulher é devorada pelos jaguares, mas se transformará num pássaro que em noites de lua cheia cantará para seu irmão/esposo. E são seus filhos, os ancestrais dos Runa criados pela avó jaguar, que darão a forma ao mundo atual.

Não por acaso, o termo “história” tornou-se um importante fio condutor de minha reflexão sobre “a política” Runa. Mas assim como os sapatos que se excediam no meu sonho, as histórias aqui se excedem a si mesmas – são reflexões parciais e ainda distantes da complexidade dos pensamentos e ações do povo de Sarayaku. Esse não é, portanto, o fim da história, mas o fim *de uma* história, na esperança de criar outros recomeços, outros dias seguintes, um espaço para uma história a mais.

O sonho e o mito compartilham algumas imagens que considero poderosas para essas histórias por vir. Trata-se daquelas coisas que contêm, carregam, levam muitas outras – uma mala, um recipiente de cerâmica, um ventre, uma *ashanga*, um sonho, uma conversa. Poderíamos imaginar que com elas caminhamos, transportamos e, assim, seguimos criando nossos mundos

comuns, histórias de ancestralidade e futuro(s) após sucessivos fins. Como mencionei no capítulo 4, inspiro-me aqui em “*The Carrier Bag Theory of Fiction*” ([1996]2020), de Ursula K. Le Guin<sup>259</sup>. Neste texto, a autora buscou justamente evocar a potência imaginativa de um recipiente, uma garrafa, uma rede, uma bolsa, uma concha – um *contenedor en general*, uma coisa capaz de levar algo mais, juntar, transportar plantas, vegetais, pequenos grãos, provavelmente o primeiro e mais decisivo artefato cultural criado por aqueles que imaginamos (os modernos imaginam) serem o início da humanidade (p. 12). Le Guin nos recorda que, até onde sabemos, e com exceção do extremo Ártico, esses nossos ancestrais viviam principalmente de vegetais, e não de carne. Enquanto permanecemos presos na história da humanidade como fruto das ações de um grande herói que, com um porrete, lança ou outro instrumento fálico teria procedido na matança de um enorme animal, ela nos relembra que não foi a carne que fez a diferença, mas sim a história. Logo de início vemos de que se trata seu experimento: a história do *contenedor* como antídoto e conjuro à *Historia del Ascenso del Heroico Hombre*:

De hecho, es muy difícil contar una historia verdaderamente cautivante sobre cómo saqué un grano de avena silvestre de su cáscara, y luego otro, y luego otro, y luego otro, y luego otro y luego clavé en él mi pequeño diente, y Ool dijo algo gracioso, y fuimos al arroyo y tomamos algo y miramos un rato los tritones, y luego encontré otro campo de avena... No, no tiene comparación, no puede competir con como clavé mi lanza profundamente en el peludo y titánico flanco del blanco Oob, mientras me atravesaba un colmillo curvado gigante y me retorció a los gritos, con sangre saliendo a borbotones por todas partes en rojos torrentes, y Boob que fue aplastado cuando el mamut cayó sobre él mientras yo disparaba mi certera flecha directo del ojo al cerebro. Esa historia no sólo tiene Acción, tiene un Héroe. Los héroes son poderosos. Antes de que te des cuenta, los hombres y las mujeres del campo de avena silvestre, sus hijos, las habilidades de lxs artesanxs, los pensamientos de lxs pensadorxs y las canciones de lxs cantorxs, todo fue puesto al servicio del cuento del Héroe. Pero no es la historia de ellxs. Es la historia del Héroe. (Le Guin, 2020: 12)

Li o texto de Le Guin como quem toma uma refrescante *muçawa* de chicha para seguir adiante na viagem ou fazer continuar a festa, a conversa, a vida boa; ou também como quando se compartilha sonhos e se planeja o dia seguinte com cuiadas de *wayusa*, naqueles instantes da madrugada no território Runa em que já não é mais noite, mas ainda não está claro o suficiente para saber qual caminho tomar. Arejar as ideias durante os anos de pandemia, escrita da tese, fins de mundos e sonhos nada agradáveis foi, contudo, uma tarefa difícil. Enquanto alguns continuaram a colocar seus corpos na linha de frente do combate, eu me juntei àqueles que se

---

<sup>259</sup> Utilizo aqui a versão em espanhol do texto de Le Guin (2020), intitulada “*Teoría de la ficción como Bolsa Transportadora*”. Uma versão em português, intitulada “A teoria da bolsa da ficção”, foi publicada em 2021 pela editora N-1.

isolavam do vírus sozinhos, empilhados ao redor de quatro paredes de concreto – sem chicha e sem *wayusa*. De diferentes formas, voltamos às nossas histórias individuais e coletivas, caminhamos sem nos mover, ficamos mais nas cozinhas, compartilhamos receitas, experimentamos. Lidamos com a finitude de nós e dos outros; perdemos entes queridos, grandes referências e outras menos conhecidas. Ansiamos por outros fins – o fim da pandemia, do isolamento, o fim daquilo que verdadeiramente gerou o isolamento. Quando tudo já parecia suficientemente insuportável, a pandemia se prolongava e tivemos que ficar um pouco mais com os problemas.

Mencionei na introdução que antes de estudar Antropologia eu me graduei em Relações Internacionais. Talvez a primeira vez em que me deparei com o problema (analítico-político) do fim foi quando li, há cerca de 15 anos atrás, “*The End of History?*”, de Francis Fukuyama (1989). Divulgado no número dezesseis da revista estado-unidense *The National Interest*, o ensaio seria aprofundado no livro “*The End of History and the Last Man*”, publicado três anos depois. Apesar dos títulos sugestivos – e da retirada da interrogação no título do segundo – o texto não tratava exatamente de argumentar que não haveria mais grandes acontecimentos e eventos “na história da humanidade”, mas sim de que a história tinha direção única, “coerente” e, de certa forma, evolutiva (Pereira, 2014: 8). O fim da história referia-se, para Fukuyama, ao fim daquela considerada como “a grande disputa” do século XX: fascismo e comunismo teriam sido definitivamente superados pelo liberalismo, a economia de mercado e a democracia liberal-ocidental. Fukuyama imaginava que este regime se estenderia por todos os cantos do planeta: o desenvolvimento econômico e tecnológico, o domínio da “natureza pelos homens” e a homogeneização das sociedades humanas, subjacentes ao progresso liberal, trariam o fim dos nacionalismos e de conflitos étnico-religiosos. Progrediríamos, enfim: “o Último Homem”, a criatura que surge no fim dessa história, poderia ser e fazer quase tudo – e, assim, deixaria mesmo de ser humano (Pereira, 2014: 12).

Fazer *mais uma* nota (uma brevíssima nota, aliás) sobre *O Fim da História*, sobretudo quando pensamos a partir da Antropologia, pode parecer fora de compasso e, sobretudo, pouco instigante. Por motivos diversos, sociais-democratas, comunistas, socialistas e mesmo alguns liberais e conservadores criticaram e rejeitaram suas teses. Qual reflexão (ainda) poderia despertar esse ensaio, uma verdadeira reverência ao ideal do Um, de que falava Pierre Clastres,

“datada do bicentenário da Revolução Francesa e criticada por todos os lados durante os anos de 1990”, conforme observado por um editorial brasileiro (2019)?<sup>260</sup>.

Perseguindo o fio de minha própria trajetória acadêmica, o que me assombra ao relembra o artigo de Fukuyama é o fato de ainda precisarmos ativamente recusar a ladainha sobre o “esgotamento de alternativas ao liberalismo político e econômico”, “a vitória do progresso e do domínio da ‘natureza’ pelo Homem”, “a liberdade como possibilidade infinita de escolhas não implicadas”. Enquanto histórias como essas declaram uma (suposta) pacificação, povos da Terra nos lembram que estamos, na verdade, em guerra, como diz Ailton Krenak<sup>261</sup>. Em 2021, enquanto as 500 pessoas mais ricas do planeta (0,001% da população mundial) ganharam, juntas, U\$ 1 trilhão, a Organização das Nações Unidas (ONU) estima que 150 milhões de pessoas no mundo cruzaram a linha da pobreza<sup>262</sup>. Se, por um lado, o liberalismo econômico – agora em sua forma neoliberal e financeirizada – está tão forte quanto no fim do século XX, diariamente vemos que “o mercado” não só não é disponível para todos como também se sustenta apenas através da sistemática e violenta desagregação da vida. Conforme formulou Moraes (2020: 5), o neoliberalismo radicalizou uma forma de cidadania que tem a ver com sacrifício<sup>263</sup>: aquela que nos demanda sempre mais, a despeito da precariedade, do fracasso, da solidão, da exaustão. Somente a política do extermínio e da expropriação dos vínculos existenciais é capaz de manter a “economia de mercado” em funcionamento (Tible, 2020); somente uma imaginação política definhada, particularmente cultivada por aqueles que se imaginam especialistas nos “assuntos públicos”, “nossos representantes”, pode sustentar um horizonte de progresso, crescimento e desenvolvimento ilimitados. Ademais, faltam-me palavras, ferramentas e afetos para falar o que quer que seja diante dos autoritarismos fascistas, muito distantes do liberalismo nos moldes pensados por Fukuyama, que vimos emergir não apenas no Brasil, mas por quase todos os continentes.

Igualmente consternante é a velha-nova constatação de que estamos vivendo efetivamente em ruínas (Tsing, 2015; 2019) – “alguns países e algumas regiões bem mais do que outras”, como nota Déborah Danowski (2019: 5). Além da desigualdade abissal, crises políticas, econômicas e migratórias, lidamos com extinções em massa, empobrecimento de biomas, projetos de

---

<sup>260</sup> Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/brasil-debate/uma-nota-sobre-o-fim-da-historia-de-francis-fukuyama/>

<sup>261</sup> Na série documental “Guerras do Brasil.doc” (2020), dirigido por Luiz Bolognesi.

<sup>262</sup> Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/pandemia-e-desigualdade-500-mais-ricos-lucraram-u-1-trilhao-em-2021/>.

<sup>263</sup> Aqui Moraes faz referência à *Cidadania Sacrificial: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*, de Wendy Brown (2018).

desenvolvimento (devastação, destruição e morte) de corpos-Terras. Em 1989 já se sabia da impossibilidade de reprodução dos modos de existência das áreas (ou grupos) ditas desenvolvidas, mas o mito ocidental-moderno de domínio da natureza pela ciência, da vida pelo mercado, do subdesenvolvimento pelo progresso, vem sendo diariamente, e drasticamente, solapado pelo seu oposto: a “natureza” respondendo de modo violento com sucessivos cataclismas, e a humanidade, cujas cronologias eram insignificantes comparadas ao vasto tempo geológico, tornando-se *um* dos agentes geológicos (Zuker, 2015; Danowski e Viveiros de Castro, 2014: 26). Contra o fim da história e a ascensão dos “Últimos Homens sobre a Natureza”, que não cessam de diariamente brotar das entranhas da Terra, nos deparamos simultaneamente com uma constatação não menos angustiante: aquela do fim do mundo.

Assim como vimos com dona Narcisa, Mirian nos contou<sup>264</sup> que uma *apamama*, falecida há pelo menos 25 anos, disse ao povo que “estava chegando um monstro grande que iria acabar com o nosso planeta. Quando eu já não estiver aqui, vocês vão ver os impactos”. Nos termos propostos por Danowski e Viveiros de Castro (2014), o fim do mundo não dirá respeito exatamente ao fim do planeta, mas da presença humana no planeta. “O aquecimento global não é um problema para o planeta Terra, nem mesmo para Gaia, mas para nós e os incontáveis outros seres vivos que formam a biosfera presente”, explica Danowski em entrevista (2019). Um prognóstico ligeiramente diferente, mas não menos pior, parecem fazer povos como Sarayaku. Dados os laços de co-constituições e coexistências entre pessoas e outros viventes que conformam isso que chamamos de Terra, se desaparece um, desaparece o outro: não haverá nem mesmo um planeta-território de onde brotar outros porvires.

Estamos exaustas, contagiadas e contaminadas, mas todos esses são sinais do esgotamento de *um* modo de pensar e fazer mundos que não tem porque ser – e efetivamente não é – o fim da história. Povos ameríndios e tantos outros-que-modernos continuam a nos ensinar sobre viver após sucessivos fins de mundos – pois, para eles, este não começou agora, mas há mais de 500 anos, com a invasão dos europeus à Abya Yala. Ainda é preciso agir para, pelo menos, não sermos inteiramente cúmplices; é preciso continuar abrindo mais uma fenda para brotar mais uma mandioca, mais um espaço para mais uma história. “Se por um lado o teatro dos horrores do presente mortifica nossas expectativas, de outro, a história dos povos é sempre surpreendente e imprevisível”, nos lembra Danowski (2019: 2). “É melhor que comecemos a pensar não a partir do que achamos ser possível, mas do que achamos ser impossível, do que,

---

<sup>264</sup> No evento presencial intitulado “Sumak e sinchi warmiguna: reflexões sobre política e gênero entre os/as Runa de Sarayaku”, realizado em 1 de outubro de 2019 pelo CEStA e LISA-USP.



justamente, não conseguimos imaginar. Ou, pelo menos, do que só a ficção, o mito e os sonhos conseguem imaginar, mas que será a realidade de muitos” (Danowski, 2019: 3).

Por algum tempo, uma boa dose de esperança para outros possíveis foi depositada em experiências como aquelas vividas em terras equatorianas e bolivianas antes e durante as constituintes. Mas como era possível que, no caso do Equador, depois de tantos *levantamientos*, *paros*, da derrubada de sucessivos presidentes pela força dos movimentos, da expulsão de empresas transnacionais, da indigenização da constituição do “Estado Soberano Moderno” e do Pachakutik ter se convertido na segunda maior força política do país, dentre outros tantos feitos, continuássemos a ver a licitação de novos blocos petrolíferos a partir dos confortáveis edifícios públicos na capital (“*petróleo é vida!*”, dizia a “Revolução Cidadã do Socialismo do Século XXI e do Bem Viver”), o poder coercitivo do Estado destilando toda sua violência sobre povos e corpos em favor de mineradoras, a crescente lista de pessoas indígenas indiciadas por protestar ou de pessoas indígenas compondo a maioria dos presos por razões políticas, mortes e ameaças de morte ainda sem explicação? E como era possível que, ainda assim, povos e movimentos insistissem em “dialogar” com o Estado? A “receita” parecia ter desandado, embatumado.

Enquanto alguns se perguntavam por mais esse fim – o fim “da esquerda e do progressismo subcontinental”, que era, ao final, extrativista, racista e misógino – práticas (cosmo)políticas ameríndias não cessaram de fazer aparecer refrescantes novidades. Menos preocupadas com perguntas do tipo ou/ou – “vitória ou fracasso?”, “aliança ou recusa?”, “por dentro ou por fora do Estado?” – nos lembram que, assim como práticas políticas não se limitam àquilo que humanos (homens brancos, heterossexuais, e assim por diante) fazem no Estado, a luta pela sustentação da vida e a própria perspectiva política da esquerda não existem apenas segundo as formas e lógicas ocidentais (Keese, 2017: 286). Como sugere Sztutman (2013: 17-18), “a política indígena só pode ser compreendida em seus próprios termos, mesmo quando ela se aproxima e quase se confunde com a ‘nossa’ política” – é que “ela quase se confunde, mas não se confunde, pois nesse quase haverá sempre um contra. Um contra que não cessa de se metamorfosear”.

Com efeito, povos indígenas como os Sarayaku Runa nos dão pistas sobre uma questão fundamental que essa tese buscou perseguir: como as relações de caráter estatal *dan paso* a relações não estatais, mas também como se produz o caminho inverso? E particularmente, como convivem nos mesmos espaços-tempos ambas dinâmicas (Zibechi, 2005: 35)? Talvez seja neste terreno “ambíguo” onde se localize aqueles movimentos que transformaram as relações no Equador e também na Bolívia; talvez seja nesse terreno onde brotam outros porvires, capazes

não apenas de reativar aquilo de que foram (fomos) separadas, mas de recuperar a partir das próprias separações, de regenerar o que estas envenenaram (Stengers, 2017: 8). Como formularam Aguilar e Gómez (2005: 13), não se trata tanto de uma polêmica entre se a autonomia e as estratégias de emancipação vão por fora ou por dentro do Estado e do capital, “é muito claro que vão por fora”, mas o importante é como vai *más allá* ou além dele – como poderíamos continuar a transbordar o que contém e limita nossas variadas e múltiplas potências.

Mas se buscamos perseverar no ponto de vista da criatividade das lutas, das resistências, das experiências de autonomia e autogoverno e de certos modos de existência que lhes são subjacentes (Zibechi, 2005: 193), ações dessa magnitude não podem ser sustentadas sem uma atenção à densa rede de relações entre diferentes pessoas, seres, coletivos; relações estas que são também formas de cotidianamente cuidar, cultivar, fazer brotar e regenerar a vida. Em outras palavras, agora que o fim do mundo se tornou uma realidade também para os modernos-ocidentais, se não estivermos dispostos a considerar que a vida cotidiana, as relações humanas e mais-que-humanas (animais, vegetais, minerais, etc.) de colaboração, simbiose, vizinhança, amizade, companheirismo, compadrio e parentesco são práticas da mesma importância que a *organización*, o sindicato, o partido, o movimento, pouco entenderíamos das lições ameríndias (Zibechi, 2005: 37). Voltar a floresta e aldear a política<sup>265</sup>; cultivar mandiocas e ocupar o parlamento; fazer guerra e cuidar; olhar para trás enquanto se abre outras picadas pelo mato: esse é o verdadeiro desafio. E é nesse território onde o momento (tido como) épico da revolta se encontra com as imagens (tidas como) não tão heroicas das práticas do comum e do cuidado (Moraes, 2020), onde a possibilidade política de transformação se encontra com as possibilidades cosmopolíticas de regeneração.

\*

*The return* é o título em inglês de um curta-metragem de Eriberto Gualinga (2021)<sup>266</sup>, filmado e lançado durante a pandemia do coronavírus. Ali Eriberto se dedicou a ficar com um importante contraponto, talvez familiar àqueles que sobreviveram a mais essa catástrofe: em 2020, à medida que bilhões de pessoas se isolavam em todo o mundo, famílias de Sarayaku, se

---

<sup>265</sup> “Aldear a política” é uma referência direta ao lema do Acampamento Terra Livre (ATL) de 2022: “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e aldear a política” ou, na versão em espanhol, “Retomando Brasil: demarcar los territorios e indigenizar la política” (APIB, 2022).

<sup>266</sup> Disponível em: <https://vimeo.com/574887213>.

refugiaram no profundo de suas florestas para escapar do vírus<sup>267</sup>. Em uma entrevista ao jornal britânico *The Guardian* (2021), Eriberto conta que, para fazer o filme, imaginou “as pessoas se isolando na cidade na pandemia – ficando presas em quatro paredes sozinhas em uma casa – e todos os problemas que isso pode trazer. Eu queria que o mundo também voltasse para a floresta. A floresta é importante. É aí que está a vida” (s/p). Seguindo o fio de sua fala,

Isolar na floresta é completamente diferente. É liberdade, pescar, colher frutas, longas caminhadas, compartilhar conhecimento com os pais, colher plantas medicinais... queria mostrar o quanto a floresta é importante para o mundo e por que devemos nos reconectar com ela. Trata-se de se reconectar e respeitar a natureza [...]. Isso é algo que nossos avós nos disseram que eles e seus ancestrais fizeram para escapar do exército, dos missionários e de doenças como sarampo e varíola. Sem fazer barulho, eles se confinavam na floresta. Eles nos contavam como se fosse uma história, mas era realidade, realmente aconteceu. Agora tivemos que fazer isso também: fugir para o meio da floresta, mas evidentemente desta vez com a tecnologia ao nosso lado. O rádio estava nos dizendo o que estava acontecendo no mundo (E. Gualinga, 2021: s/p, tradução nossa).

Vi este filme e li esta entrevista como um (outro) refrescante convite para nos conectarmos com histórias capazes de adiar o fim do mundo, como diz Krenak (2019). Com efeito, Nina Gualinga, sobrinha de Eriberto e co-produtora do curta-metragem, enfatizou não apenas a conexão do filme com a proposição da Selva Vivente, mas a importância desta forma de mundificar a vida em tempos de grandes catástrofes:

É uma maneira de explicar a visão indígena de como nós, humanos, fazemos parte desta Terra, deste ser vivo e de todos esses diferentes ecossistemas. Reconhece a vida na floresta como coletiva e individual: as plantas, as árvores, as pedras, os espíritos. É assim que Sarayaku entende o mundo. A proposta da selva vivente é reconhecer isso. E reformulando os mecanismos que construímos ao nosso redor, como as leis e o sistema econômico, para repensar o que realmente valorizamos. Tudo é reconhecido como um ser vivo, além do que nossos olhos podem ver na floresta amazônica e em qualquer outro lugar. Talvez pareça complexo e distante para muitos, mas acho que é realmente necessário agora (N. Gualinga, 2021: s/p, tradução nossa).

Imagino que as histórias escutadas por Eriberto – “eles nos contavam como se fosse uma história, mas era realidade, realmente aconteceu” – podem ter sido contadas nos encontros ao redor do fogo, naquele momento em que a ficção, os mitos, os sonhos e as plantas são especialmente convocadas para fazer o dia seguinte, esse dia que já chegou mas ainda não está completamente ali. Como vimos na introdução e ao longo de toda a tese, reunir, organizar, fazer

---

<sup>267</sup> Para movimentos semelhantes entre outros povos indígenas, ver, por exemplo, Benucci e Jabra (2020); ISA (2020).

assembleia, conversar e contar histórias é um importante dispositivo político deste povo Runa, mas Sarayaku não é o único a pensá-lo desta maneira. Lembro que Maria José Katxuyana nos disse que “política é, para nós Katxuyana, wotuno”, e wotuno significa “conversa”, “diálogo” e também “reunião”<sup>268</sup>. Jean Tible (2020) menciona que Ara Reté, no barco pirata em Paraty, propôs pensar o que pode ser a política (palavra que não existiria em guarani) e fala de aty guasu: justamente, “grande conversa”. Sandra Benites, enquanto coordenava o simpósio “Mulheres indígenas e suas coexistências: inscrições etnográficas da relação entre gênero e Terra” (2019)<sup>269</sup>, também mencionou que “política” em guarani se avizinharia das “conversas”. Reunindo traduções análogas a estas, Sztutman (2018a) sugeriu que uma das definições possíveis para a política nos termos ameríndios – mas não certamente a única – seria mesmo a de “fazer o diálogo” ou, ampliando um pouco mais, “fazer a fala”.

Ao longo deste trabalho, tomei o termo “conversa” não tanto pela exclusividade da palavra (*logos*) ou da linguagem em sua função de comunicação e significação (cf. Kohn, 2013) e mais como um evento ou acontecimento propriamente cosmopolítico, que amplia nossas capacidades de conceber, fazer e compor mundos. Isso teve duas consequências. A primeira foi que enveredei a pensar sobre o que poderia ser pensamento, conhecimento e sobre a relação entre estes e a conversa: quais práticas de conhecimento – sobretudo a tênue relação entre *ñukanchik yachayguna* (nossos conhecimentos) ou *sacharuna yachay* (conhecimento das pessoas da selva) e *karumanda yachay* (conhecimento “de fora”) – são ensejadas e de que forma; sobre o que se conversa; quem participa dessas conversas; e, mais importante, o que essas conversas fazem. A segunda diz respeito ao fato de que passei a entender o próprio trabalho etnográfico também como um tipo de conversa entre minha experiência enquanto pesquisadora brasileira não-indígena, aquelas de pessoas Runa e algumas reflexões antropológicas. Organizando as histórias ao redor das cinco substâncias que permearam, justamente, a maioria de nossas conversas – sangue, petróleo, terra, chicha e dilúvio –, passamos da oralidade, diálogos e aprendizados além da palavra compartilhados nos territórios, nas cidades e nas redes sociais, para a forma escrita. Como substâncias agentivas ao invés de meros objetos para serem observados por um pesquisador que tudo vê (de fora, do alto), busquei experimentar os efeitos das relações com elas estabelecidas e entrever diferentes formas de fazer mundos, conjurar outros, “fazer e

<sup>268</sup> No âmbito do evento “Lições de fala: diálogos ameríndios”, realizado em 2018 na FFLCH-USP, pelo CEStA-USP, como parte do projeto “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas: Exercícios de comparação etnográfica”, coordenado por Renato Sztutman. O relato de Maria José aparece no Relatório III (Final), na análise de Sztutman (2018a: 14); e em Gibram et al (2020).

<sup>269</sup> Como mencionei na Introdução, o simpósio foi coordenado por Nicole Pinto e Sandra Benites, no 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, realizado em 2019 na Universidade de Brasília.

potencialmente desfazer pessoas e coletivos”, conforme a formulação de Sztutman e Perrone-Moisés (2009). Como colocado por Anna Tsing (2015: 27), busquei me perguntar sobre “como uma reunião se transforma num acontecimento, isto é maior que a soma das partes”. Tsing diz que uma resposta possível, particularmente conectada com esta tese, é a contaminação. “Somos contaminados por encontros; eles mudam quem somos a medida em que abrimos caminho para outros”<sup>270</sup>. Disso, “mundos mútuos – e novas direções – podem surgir. [...] A pureza não é uma opção”.

Disse na introdução que, ao buscar perseguir os rastros da política aos modos Runa, tentaria atravessar diferentes fios da navalha: ações (cosmo)políticas com/contra/além do Estado, histórias de recusa e aliança, transformação e regeneração, realocização das histórias sobre o dia seguinte – as histórias sobre o cuidado, por exemplo – numa mesma narrativa de grandes revoluções. Ancorado nos aprendizados com os mais velhos (aqueles que sabem, que pensam bonito), talvez essa seja uma importante lição Runa, que se avizinha, aliás, de outras lições ameríndias vislumbradas por aqueles/as que vieram antes de mim. É que as movimentações do corpo-pensamento Runa parecem constituir um modo eficaz contra diferentes espécies de totalização, unificação, estabilização, fins da história, separações entre a vida do corpo e a vida da política – ou se é aliado do Estado ou se é contra, ou se é do movimento ou se é parlamentar, ou se é mulher ou se é indígena, ou se é *dirigenta/e* ou se é “dono(a) de casa/roça”.

Pudemos entrever faíscas dessa inconstância (Viveiros de Castro, 2002b; Sztutman, 2012) – ou, poderíamos dizer, um apreço pelas experimentações e conexões parciais – nas maneiras pelas quais adicionam um componente de hesitação à história dos povos Runa como fruto de uma etnogênese, corolário do debate sobre aculturados vs. tradicionais, andinos vs. amazônicos; na multiplicação de histórias sobre origem, justapondo histórias ancestrais que “começam” no tempo-espço do mito com histórias de *organización*, como aquelas de Tayjasaruta; na multiplicação de figuras de lideranças, mas também na fenda, sempre aberta, que questiona sobre os personagens dessa história (onde estavam as mulheres?); no idioma da mistura, que permeia não apenas as histórias sobre origem mas também outras práticas e ações (cosmo)políticas. Como diz De La Cadena (2015), me parece que as entidades resultantes dessas histórias e ações são mais que uma, mas menos do que duas; ou, seguindo as palavras de Nego Bispo (2015; 2020), “nem tudo que se ajunta se mistura, e nem tudo que se mistura se ajunta”, se torna Um. Então,

---

<sup>270</sup> No original, “they change who we are as we make way for others”.

“se a pureza não é uma opção”, como sugere Tsing (2015: 27), contaminação e mistura tampouco implicam unidade.

Também pudemos entrevê-las nas reflexões e ações diante do petróleo, onde recusas e diálogos, sustentados na força da chicha e do caminhar no território, fizeram brotar reflexões que atravessaram movimentos políticos tidos como de direita ou de esquerda, práticas que centralizam *ou* dispersam o poder. De maneira semelhante, ficar mais tempo com a proposição da Selva Vivente nos permitiu entrever que certas lutas contemporâneas “não são somente políticas, mas também cósmicas, cosmopolíticas. São lutas-floresta, que manifestam um devir-indígena de práticas coletivas contra Estado, uma política das plantas e do cultivo, política dos ritos e cuidados”, como formula Jean Tible (2020: 43). Importante, ao ficar mais tempo com os roçados, com as mandiocas, com a chicha e as cerâmicas, busquei entrever existências que podem ter sido ocultadas nas traduções da Terra-território apenas como *sacha*, selva. Então, se as florestas que buscamos defender são antropogênicas, elas são também mais-que-antropogênicas, como propôs a professora Marta Amoroso<sup>271</sup>; e se assim o são, elas se fazem ver apenas a partir de relações humanas e extra-humanas situadas em diferentes campos de criatividade e cuidado.

Um ponto importante que ficou nas entrelinhas deste trabalho é a centralidade do *ayllu* como “sistema comunal”, comunitário ou simplesmente *comum*, que une não apenas as pessoas que se auto reconhecem como Sarayaku Runa, mas também estas com outros povos, sejam amazônicos e/ou andinos. “Sistema”, contudo, é uma tradução ruim; como sublinhou Raúl Zibechi (2005), trata-se mesmo de relações, e não de instituições cristalizadas ou essencializáveis. A comunidade, aquela que não existe no neoliberalismo da exaustão, “*no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas. Más importante que definir la comunidad, es ver cómo funciona*” (Zibechi, 2005: 38). A esse respeito, dois pontos merecem uma consideração adicional.

De um lado, a forma como práticas que tenderíamos a chamar de “econômicas” são sustentadas e reproduzidas. Particularmente entrevistas nos eventos e narrativas sobre as mingas e outros trabalhos coletivos, como aqueles de produção de chicha, são descritas como verdadeiros combustíveis para o constante florescimento da solidariedade e da reciprocidade, que dão, por sua vez, a força para continuar sustentando a vida, regenerando a Terra. Enquanto práticas que tornam aparentes coletivos provisórios – grupos, famílias, indivíduos, seres extra-humanos em

---

<sup>271</sup> Como mencionado no capítulo 3, sigo a formulação da professora Marta Amoroso feita durante os encontros da disciplina “Interações Vegetais: relações entre plantas, humanos e outros não-humanos no debate antropológico contemporâneo”, ministrada por ela, Karen Shiratori e Ana Gabriela Morin, no PPGAS/USP, primeiro semestre de 2021.

constantemente relações de co-constituições – o solitário sacrifício humano, individual e cidadão recompensado com o salário no fim do mês, próprio das relações na forma Estado neoliberal, tem aqui pouco ou nenhum lugar. Da mesma maneira, histórias onde primeiro se termina com os trabalhos de cuidado, do lar, das pessoas, das plantas, etc. para finalmente nos dedicarmos ao que importaria – o trabalho, a vida para fora, a vida que envolveria relações públicas – é insuficiente aqui. Certamente o contraponto da autonomia liberal, da venda e delegação de nossas capacidades políticas e imaginativas àqueles que nos representam e/ou nos pagam, nada tem de idílica; a forma dessa relação, que habilita práticas de autonomia e autogoverno, implica um tipo de obrigação-responsabilidade-compromisso – uma verdadeira economia política da interdependência, como diz Moraes (2020) – tão ampliada que, apesar de um potente conjuro a solidão oferecida pelo Estado-mercado, muitos não estariam dispostos a assumir.

De outro lado, as formas como a questão da liderança apareciam, especialmente nas figuras dos *kurakas* e dos dirigentes de Tayjasaruta – aquilo que nós muito facilmente chamaríamos de “política representativa”. Como enfatizavam Mirian e outras amigas e amigos, o que um líder faz pode até ser chamado de “representação”, mas esse é apenas um empréstimo semântico. “Representar” – ou, melhor dito, dirigir, puxar um coletivo (Perrone-Moisés, 2015) – não é ali uma opção, mas um dever, uma obrigação e, importante, uma posição fundamentalmente rotativa. É assim que “todos deverão ser *Kurakas* um dia”; é assim também que Mirian, por exemplo, teve muito pouco espaço para recusar a escolha da Assembleia de elegê-la como presidenta de Tayjasaruta. Ademais, um tal “representante” não é escolhido exatamente “para mandar”, mas para “mandar obedecendo”, para organizar o curso da decisão comum (Zibechi, 2005: 38). A pessoa provavelmente será uma hábil conhecedora do mundo dos não indígenas – uma das formas de se cultivar legitimidade e prestígio – mas estará recorrentemente sob suspeita, acusações de avareza, erros ou desvios. Por isso mesmo, está em constante processo de aprendizado com aqueles que vieram antes, com aqueles que sabem do *ñukanchik yachayguna*, com as Assembleias, os Congressos e as reuniões do Conselho de Governo – todos estes grandes ou importantes conversatórios, como nos dizem as traduções Runa de política.

De forma algo sutil para uma pessoa não-indígena, aqui poderíamos entrever que esta ideia de representação como “mandar obedecendo” não existe na lógica ocidental moderna; da mesma maneira, uma “autonomia” do tipo liberal, onde cada um delega “aos que sabem melhor” que tomem decisões políticas por si, é impensável (Zibechi, 2005). Aqui o comum não cessa de brotar porque não produziram (nem mesmo oficiosamente, como os modernos) uma separação

rígida entre domínios que usualmente chamaríamos de econômicos, políticos, domésticos e públicos, entre representantes e representados, entre aqueles que detém o poder de mando e os que obedecem – divisões particularmente visíveis em momentos de festa, como vimos na tênue relação entre donos de festa e ajudantes. Tampouco originaram a figura de “*um grande sujeito*” (assim mesmo, no masculino) que se superpõe à ação política de todos e cada um. Dessa maneira, ao invés da “vida organizativa” ter acelerado o mau-encontro, poderíamos vislumbrar, como previu Clastres (2012), uma série de mecanismos que impedem e dispersam a concentração e unificação do poder, ou, o que é o mesmo, impedem o surgimento de um poder separado da comunidade constantemente reunida em assembleia, congresso, mingas, reuniões, conversas, chichadas, festas e conversatórios. Como vimos no capítulo 2, nem mesmo quando irrompem enfrentamentos, inclusive armados, requer-se um corpo especial separado da “comunidade”. De fato, são os mesmos órgãos e substâncias que sustentam a vida cotidiana (as assembleias, a chicha, a comida da roça, dos rios e da floresta), os que sustentam os *levantamientos*, as revoltas e rebeliões (Zibechi, 2005: 41).

Penso que os questionamentos de mulheres sobre as posições de liderança, seja em Tayjasaruta, entre os Kurakas ou nas organizações indígenas, caminham nesta mesma direção, mas adicionam um ingrediente novo ao debate. Vimos nas conversas com minhas amigas, mas não só, que as mulheres nunca estiveram excluídas de quaisquer ações políticas; apenas não eram devidamente “notadas” pelas lentes ocidentais. De fato, se nos perguntamos pela memória coletiva dos movimentos indígenas do Equador, as figuras mais importantes serão mulheres (Lemos, 2016). Cañamar e Kowii (2021: s/p), indígenas mulheres dos Andes equatorianos, enfatizam: “a luta das mulheres é histórica [...] ignorá-la seria ignorar a luta do movimento”. Dolores Cacuango e Tránsito Amaguaña, Nina Pacari e Nemonte Nenquimo, dentre tantas outras personagens, são apenas alguns dos muitos exemplos. Entre os povos que vivem na bacia do rio Bobonaza, vimos a força das ações de Beatriz, dentre outras mulheres, para os feitos passados e vindouros. Vimos também como muitas localizam na luta anti-petroleira de Sarayaku um momento importante para o protagonismo feminino em Pastaza.

Contudo, elas também avaliam que ao longo dos processos organizativos as mulheres ficaram às margens de muitos espaços de enunciação, inclusive aqueles das próprias organizações indígenas. Como Mirian nos contou<sup>272</sup>, “as avós foram líderes, mas não representavam como nós estamos fazendo nesse século. Os homens não aceitavam que as

---

<sup>272</sup> Também no evento presencial intitulado “Sumak e sinchi warmiguna: reflexões sobre política e gênero entre os/as Runa de Sarayaku”, realizado em 1 de outubro de 2019 pelo CEStA e LISA da USP.



mulheres liderassem o povo, mas nós os fizemos entender”. É assim que, tal como a mulher que, no mito, segue caminhando na floresta para reencontrar seus parentes pois não pôde partir deixando seus poderosos objetos para trás, me parece que as mulheres Runa estão efetuando um constante movimento de novas idas, que não deixa de ser também uma espécie de volta, retorno.

Sabemos hoje que o “Estado Soberano Moderno” (e as ciências modernas, e o liberalismo, e o neoliberalismo...) é herdeiro da caça às bruxas na Europa e da empreitada racista da colonização (Federici, 2017). Em outras palavras, as atualizações do Estado existem apenas de uma maneira bastante situada, violenta e brutal: “dependem de um idioma generificado que guardasse a ficção de um sujeito contido, racional, autossuficiente e livre das contaminações do mundo desordenado da vida do corpo e das economias políticas de interdependência (Moraes, 2020: 4). Também entre os Runa, enquanto o presente é ancestral a colonização não é um episódio que ficou no passado: apesar dos mais de 500 anos desde a invasão e mais de dois séculos da celebrada “independência” da coroa espanhola, ela ainda se faz presente de variadas maneiras. Quando atualizada como “machismo”, a violência dos mundos ditos modernos, estatais, transnacionais, capitalistas, neoliberais – e dos “socialistas do século XXI” – também se prestaram aos mundos indígenas. Como nota Soares Karipuna (2021: 6), “Sonia Guajajara costumava dizer que o machismo é uma epidemia que veio junto dos europeus. Mais recentemente, porém, Sônia substituiu a palavra epidemia por pandemia, ou seja, o machismo enquanto uma pandemia que veio com a colonização”. Essa é uma colocação que faz sentido quando pensamos com as mulheres Runa, já que, diariamente, criam mecanismos de conjuro não exatamente contra seus mundos, mas contra aquilo que, como o Estado, se faz presente mas não é ali atualizado por completo.

Um ponto importante que buscamos percorrer foram as aproximações e distanciamentos entre as movimentações de mulheres Runa e feminismos – as possíveis recusas, conexões e excessos entre uns e outros. Seguindo a análise de Soares Karipuna (2021: 9), o que parece aproximar os movimentos de indígenas mulheres aos feminismos não indígenas são as mobilizações pela participação em diferentes lugares de enunciação; o acesso à formação e informação qualificada; o combate à violência contra a mulher; o debate sobre a intersecção de identidades e sistemas de opressão e discriminação. Mas, assim como vimos vendo no Brasil, também no Equador muitas duvidam que um feminismo indígena seja mesmo produtivo, enquanto outras o veem como um horizonte a ser construído ou, ao contrário, o relacionam à interferência de grupos de poder (não indígenas) e à instrumentalização das demandas de gênero (Machoa, 2021). Especificamente em Sarayaku, mulheres e movimentos de indígenas mulheres,

geralmente, *não* se autodeclararam como feministas. Embora estas mesmas mulheres sublinhem a dificuldade de discutir “questões de mulheres” em espaços mistos e, por esta razão, valorizem outros momentos de encontro, como aquele ao redor do batán, suas ações buscam reunir homens e mulheres, movimento indígena e movimento de indígenas mulheres, recusando outra vez alternativas infernais do tipo “ou/ou”. Enquanto buscam nomear, visibilizar e criar condições para fortalecer sua autonomia e a eliminação de qualquer forma de discriminação e violência, não deixam nunca de mirar a desigualdade que atinge todos as pessoas dos povos e nacionalidades indígenas do país (Cañamar e Kowii, 2021). É assim que ações como aquelas das mulheres retirando as armas do exército equatoriano, de coletivos de mulheres indígenas e suas aparições nos centros urbanos, nas mesas de diálogo com chefes do poder executivo e nas grandes greves provavelmente não dizem respeito apenas a um “empoderamento de mulheres”, mas *também* a um gesto de “empoderamento” – ou, em outras palavras, de autonomia – daquele e de todos os povos indígenas (Soares, 2021: 5).

Com efeito, um aprendizado imprescindível me parece ser sobre o fato das lutas das indígenas mulheres não se dissociarem das lutas contra o extermínio dos povos indígenas e seus territórios ancestrais (Soares, 2021: 6). Central nas suas maneiras de conjurar a violência dos mundos não-indígenas é a indissociabilidade entre corpo e território, presente e passado, guerra e cuidado, o cultivo de relações humanas e extra-humanas – indissociabilidades estas que não dizem respeito apenas às suas vidas, mas também a de todos os homens, pessoas, seres e povos desta Terra. Lembremos novamente que “a capacidade de organização que hoje se conquistou deve muito ao corpo, mãos e espírito de luta das *warmis* [mulheres] tanto dentro de casa, com todo o trabalho de cuidado, quanto colocando seus corpos nas ruas” (Cañamar e Kowii, 2021: s/p, tradução nossa). Por isso, as conexões explicitadas por minhas amigas do tipo cultivar sua *chakra* e lutar, ou produzir e oferecer *chicha* na *mucawa* adequada e ter força para liderar, levaram-me a *não* considerar de antemão uma separação rígida entre as ações das mulheres em termos de política representativa ou cosmopolítica; entre o cuidado e a vida cotidiana ou momentos de combate e grandes rupturas; entre a vida do corpo ou a vida da terra, a vida da casa ou a vida da política. A relação parece ser de coexistência e não de hierarquia (Strathern, 2006: 459).

Ao mesmo tempo, estas mesmas mulheres enfatizam que sua ação se distingue daquelas dos homens justamente porque colocam no centro de seus agenciamentos políticos o “*preocuparse por los otros*” (Machoa, 2021). Ao ficarmos com as histórias de mulheres de Sarayaku que se tornaram *dirigentas*, parece que não se trata apenas de lograr “paridade” (Pacari,

2016; Qhishpe, 2021) ou “cotas de gênero” (Cañamar & Kowii, 2021); este seria um problema próprio da política moderna representativa, e também dos feminismos liberais, onde se delega o poder “àqueles que sabem”, àqueles que “dominam as técnicas da política enquanto coisa pública”. Recobrando as experiências daquelas que as antecederam, ao impulsionar a participação de outras mulheres e evitar a concentração da liderança em um só sujeito – no caso, masculino – também parecem buscar evitar a desvinculação da ação política com aquilo que, deste ponto de vista, efetivamente a sustenta: a “comunidade”, as assembleias, a chicha, a comida da roça, dos rios e da floresta, o cuidado de si, dos outros e da Terra; uma política que não é exatamente representativa, mas feita e refeita a cada encontro, a cada conversa.

Dito de outro modo, se bem o gênero pode se apresentar como um “problema” secundário diante da verdadeira guerra de mundos que enfrentam, também parece ser mobilizado para fazer proliferar diferentes experiências de lideranças na paisagem amazônica. Veja-se que, se em sociedades contra o Estado o chefe é um chefe sem poder (tão diferente dos “homens de Estado” da política dos modernos), e se o exercício de sua função se enraíza apenas numa espécie de prestígio, generosidade e no dever da palavra (Clastres, 2012), encontraríamos por outros caminhos aquelas relações de mulheres e mulheres líderes com os roçados, ao redor do batán para fazer chicha, a produção de cerâmica, sua atenção à questão de “como cuidar” de todo o coletivo que emerge: precisamente nessas (e certamente em outras) práticas, que muitas vezes passam ao largo da palavra e não estão nunca separadas do campo da reprodução vida, de si e do comum, encontram seu prestígio, o motor de suas lutas coletivas e o próprio engajamento (cosmo)político. É assim que comunidade e comum, território ancestral de onde germinam e florescem as lutas e criatividades de movimentos indígenas, é também profundamente importante para os “movimentos de indígenas mulheres”, conforme nomeação proposta por Soares (2021). Reafirmando a conexão entre luta, vida organizativa e práticas de coletividades femininas atravessam mundos, tecem costuras, experimentam e criam formas inovadoras de viver (sobrevivermos) nesse mundo em decomposição.

O fato de seus agenciamentos serem sustentados na força daquelas que historicamente ocuparam as ruas e sustentaram grandes mobilizações, em substâncias e plantas poderosas, como a chicha e as mandiocas que fizeram brotar pelas pontas de seus dedos, nos leva a um outro aprendizado urgente, que diz respeito ao fato de seus movimentos serem contra-coloniais (Soares, 2021: 4), anticapitalistas (Qhishpe, 2021) e pintados de jenipapo e urucum (Xakriabá, 2018). Enquanto lutam contra a exploração de classe, raça e gênero, para usarmos a linguagem de Davis (2018), bem como contra os extrativismos, o capitalismo e o imperialismo, também

lutam com a Terra e pela defesa dos corpos-terra que se fazem com ela. “Nossa força vem da *Madre Tierra*”, afirma Mirian; “eu mulher e a Terra somos iguais”, disse Hilda; “É importante saber que tanto a *allpa mama* quanto o corpo da mulher importam, ambos merecem respeito e tratamento digno”, dizem Cañamar e Kowii (2021); “Nós, Mulheres Indígenas, também somos a Terra, pois a Terra se faz em nós.”, diz o manifesto da ANMIGA (2021). “A relação que temos com o território não é uma relação da Terra como matéria, mas uma relação ancestral do território como corpo e espírito”, disse Correa Xakriabá (2018: 26) em sua dissertação de mestrado. “A violência contra as mulheres e a violência contra a Terra vêm da mesma ideia de propriedade e controle; que algo é seu. Que se pode possuir a terra, e que se pode possuir uma mulher. E porque se pode possuí-la, também se pode explorá-la. Mas não podemos possuir a terra. Não podemos possuir mulheres. Não podemos curar a Terra, e não podemos curar como mulheres, se o abuso e a exploração de nossos corpos permanecerem normalizados e se nossa dor for continuamente silenciada”, diz Nina Gualinga (2020: 10) numa entrevista à *Forbeswomen*. Nos mantemos aqui em solo Runa, mas a conexão com outros movimentos de indígenas mulheres e outros movimentos indígenas, como aqueles em terras brasileiras, é explícita e proposital.

Neste sentido, se também no pluriverso Runa a guerra e o combate propriamente dito, do qual mulheres são ativas participantes, são importantes máquinas de dispersar o poder (Clastres, 2012), parece que há, aqui, toda uma “máquina do cuidado” igualmente produtiva contra diferentes formas de separações – entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem, entre a vida do corpo e a vida da Terra, entre a vida da política e a vida da casa. Reafirmando relações de cumplicidades, alianças e composições entre humanos e extra-humanos – verdadeiras viagens e diplomacias cosmopolíticas – suas lutas são pela vida e pela cura da Terra, esta Terra sufocada por histórias *del Ascenso del Heroico Hombre-Estado*, para recordar Le Guin. É pela defesa de sua ancestralidade e das raízes indígenas do Equador, do Brasil e alhures, “nações” paridas por ventres de indígenas mulheres. Certamente, como disse Célia Xakriabá (2022), as ações delas serão lembradas não somente como uma política na história, mas como fazedoras de histórias na política<sup>273</sup>. Assim como temos muito a aprender com movimentos indígenas que diariamente serpenteiam o Estado e adiam o fim do mundo, temos muito que aprender com os movimentos de indígenas mulheres.


---

<sup>273</sup> Fala de Célia numa plenária, durante o ATL 2022, que tratou da pauta das mulheres e apresentou pré-candidaturas para as eleições que se avizinhavam no Brasil. Divulgada em *post* em sua página pessoal no Instagram, no dia 11 de abril de 2022.

\*

Numa fala pública por ocasião dos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas de 2015, Dilma Rousseff, a primeira presidenta na história republicana do Brasil, foi alvo de comentários misóginos por saudar a mandioca, considerando-a “uma das maiores conquistas do Brasil”, bem como por propor pensar a evolução humana a partir de uma bola – especificamente, uma bola chamada “*ki*”, fabricada com folhas de bananeira por povos originários da Nova Zelândia. Deixando de lado o que ela e seus enunciados poderiam representar em termos de política partidária e práticas políticas próprias do Estado moderno, imaginei sua fala compondo uma invenção análoga àquela de Le Guin (2020): se lá a bolsa transportadora é tomada como a personagem principal de sua história, aqui as personagens principais também poderiam ser as mandiocas, carregadas por *mucawas*, *ashangas*, etc., ou, ainda, outras poderosas plantas – especialmente, *wituk* e *manduru*. Como conta Nina Gualinga em uma entrevista à revista Vogue (2022), nos tempos ancestrais *wituk* e *manduru* eram duas virtuosas irmãs em busca pela cura. Hoje, junto da mandioca essas poderosas mulheres-plantas fornecem a energia para continuar vivendo: auxiliam pessoas que estão doentes ou tristes; pintam os corpos que se preparam para o combate, assembleias ou reuniões; aproximam os que estão aqui com seus ancestrais e outros seres invisíveis.

Certamente há várias maneiras de cultivarmos outros possíveis imaginários para a política, fazermos outros dias seguintes, abriremos espaços para mais um prato na mesa, mais uma história e, assim, conjurarmos as cristalizações das receitas e os abismos do fim. Não por coincidência, o filme de Eriberto se chama, em kichwa-espanhol, “*Tiam – el retorno*”. Ecoando o conceito Sankofa dos povos de língua Akan da África Ocidental, onde um pássaro voa para frente, ao mesmo tempo em que carrega um ovo em seu bico e volta sua cabeça à cauda, para trás, os Runa nos dizem: a fim de continuar (re)construindo o presente e projetar o futuro, volte e colha lições. Se agora nossa sobrevivência depende de ouvir as histórias das/os mestres do cultivo, daqueles antes considerados não modernos, e se seus relatos sempre levaram em conta as atividades de todos os seres vivos, humanos e outros-que-humanos (Tible, 2020: 18), talvez devêssemos buscar existir como plantas e árvores, voltar às florestas e roças – não apenas como território físico, mas como inspiração e território existencial, como uma verdadeira assembleia política (Biemann e Tavares, 2015: 10). Tal como se diz ao final de uma fala num grande ou importante conversatório em território Runa, por ora, “*esto es todo*” – *y la historia todavía no termina* (Le Guin, 2020). Ainda haverá mandiocas para serem colhidas, lugar para mais uma cuiada de chicha e *tierras lejanas por conocer*.



*Puma warmi*  
*Puma warmi*  
*Chawa aychata mikusha*  
*Purik warmi*  
*Karan chupa lumata maskasha*  
*Purik warmi mani*  
*Kan llata yuyarisha vultyamungui*  
*Puma warmi*  
*Karu sachata rishami mana vultiamushachu*  
*Llakirisha waka wanguimi karan lumachupapi*  
*Kanta kantarisha chayarisha indi yaykushkama rikusha wakawanguimi.*

Mujer tigre

Mujer tigre

La mujer que anda comiendo carne cruda

Soy la mujer que anda buscando por todas las faldas de las lomas

Tú mismo vas a volver recordándome


Mujer tigre, yendo a selvas lejanas, no regresaré

Recordándome, triste llorarás en cada falda de la loma

Canta, cantando, al ver el poniente del sol llorarás por mí.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> “‘Mujer tigre’ sabe cantar la abuela”, disse Maura, antes de me ensinar esta canção em agosto de 2010. Traduzida do kichwa ao espanhol com o auxílio de Enoc Merino Santi.



## REFERÊNCIAS

- ABYA YALA. **El Oriente es un mito. Segundo Foro Ecología y Política**. Quito: Abya Yala/CEP, 2003.
- ADELAAR, W. Quechua I y Quechua II: En defensa de una distinción establecida. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 5, n. 1, 2013.
- ACOSTA, A. En la encrucijada de la glocalización. **Polis. Revista Latinoamericana**, n. 4, p. 1-17, 2003. Disponível em: <http://polis.revues.org/7039>. Acesso em: 20 out. 2021.
- \_\_\_\_\_. Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. In: LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia (eds.). **Más allá del desarrollo**. Quito: Abya-Yala/ Fundação Rosa Luxemburgo, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Buen vivir, Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos**. Quito: Abya Yala, 2012.
- ACOSTA, A.; MARTINEZ, E. (eds.). **Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora**. Quito: Abya Yala, 2009.
- AGUILAR, R.; GÓMEZ, L. Los múltiples significados del libro de Zibechi. In: ZIBECHI, R. **Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales**. Buenos Aires: Mujeres Creando/Tinta Limón., 2005. p 7-20.
- AGUINAGA M.; LANG, M.; MOKRANI, D.; SANTILLANA, A. Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo. In: LANG, M.; MOKRANI, D. (eds.). **Más allá del desarrollo**. Quito: Abya-Yala/ Fundação Rosa Luxemburgo, 2011. p. 55-82.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Unesp, 2000.
- ALIER, J. M. Quimsacocha: mendigos sentados en un saco de oro. **La Jornada**, Ciudad de Mexico, 2012. Disponível em: <https://www.jornada.com.mx/2012/10/07/>. Acesso em: 18 ago. 2021.
- ALIMONDA, H. Ecología política latinoamericana y pensamiento crítico: vanguardias arraigadas. **Desenvolv. Meio Ambiente**, v. 35, p. 161-168, dez. 2015.
- ALMEIDA, I.; ARROBO, N. Autonomia de hecho. In: ALMEIDA, I.; ARROBO, N. R.; SEGOVIA, L. O. **Autonomía indígena frente al Estado-nación y la globalización neoliberal**. Quito: Abya Yala, 2005.
- ALMEIDA, I. Consideraciones sobre la nacionalidad kechua. In: INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGÍA (ed.). **Lengua y Cultura en el Ecuador**. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1979. p. 11-48.
- ALMEIDA, M. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/85>. Acesso em: 28 jul. 2022.

ALTMANN, P. Plurinacionalidad e interculturalidad. Historia de dos conceptos sobrepuestos. **Revista Opción Socialista**, Quito, n. 41, 2013a.

\_\_\_\_\_. El Sumak Kawsay en el Discurso del Movimiento Indígena Ecuatoriano. **Indiana**, n. 30, p. 283-299, 2013b.

\_\_\_\_\_. Good Life as a Social Movement Proposal for Natural Resource Use: The Indigenous Movement in Ecuador. **Consilience**, v. 10, n. 1, p. 59-71, 2013c.

\_\_\_\_\_. El Estado plurinacional en Ecuador o la esperanza de supervivencia de los pueblos indígenas. Entrevista a Ileana Almeida. In: SIMBAÑA, F.; CAGUANA, A.; ABARCA, M. (eds.). **Así encendimos la mecha. Treinta años del levantamiento indígena en Ecuador: una historia permanente**. Quito: Abya Yala, 2020. p. 149-178.

AMOROSO, M.; LIMA, L. M. de. A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia Entrevista com Peter Gow. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 1, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38611>. Acesso em: 8 set. 2022.

ANDRADE, M. V. Si no hay diálogo, habrá resistencia y lucha en Ecuador. Entrevista con Maria Vicentina Andrade. In: **Chakana News**, Quito, fev. 2021. Disponível em [https://www.chakananews.com/maria-vicenta-andrade-si-no-hay-dialogo-habra-resistencia-y-lucha-en-ecuador/?fbclid=IwAR3vaq9TRJwbCgcG\\_IZHnRogObwXLDZceYClnz0brtFV0ywROdbZtu8GTSI](https://www.chakananews.com/maria-vicenta-andrade-si-no-hay-dialogo-habra-resistencia-y-lucha-en-ecuador/?fbclid=IwAR3vaq9TRJwbCgcG_IZHnRogObwXLDZceYClnz0brtFV0ywROdbZtu8GTSI). Acesso em: 18 out. 2021.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política**. Brasília, 2022. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/03/17/retomando-o-brasil-demarcar-territorios-e-aldear-a-politica/>. Acesso em: 11 jul. 2022.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE. **Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito (documento final da Marcha de Mulheres Indígenas)**. Brasília, 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>. Acesso em: 20 de agosto de 2019.

\_\_\_\_\_. **Manifesto das primeiras brasileiras**. Brasília, 2021. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>. Acesso em: 1 ago. 2022.

ÁVILA, R. **El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la constitución de 2008**. Quito: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo/Universidad Andina Simón Bolívar, 2011.

AYALA MORA, E. Centralismo y Descentralización en la Historia del Ecuador del Pasado a la Situación Actual. **Revista Ecuatoriana de Historia**, n. 19, p. 203–21, 2003.

BALÉE, W. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (eds.). **Amazônia, Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII/USP, 1993.



\_\_\_\_\_. **Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes.** Birmingham: University of Alabama Press, 2013.

BECKER, M. **Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indian Movements.** Durham/London: Duke University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador.** Quito: Abya Yala, 2015.

\_\_\_\_\_. Levantamientos. In: SIMBAÑA, Floresmilo; C., Adriana; A., Mateo M. (eds.). **Así encendimos la mecha. Treinta años del levantamiento indígena en Ecuador: una historia permanente.** Quito: Abya Yala, 2020. p. 149-178.

BELAUNDE, L. E. **Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia.** Tese (Doutorado – Filosofia/Antropologia Social), Departamento de Antropologia, London School of Economics, Londres, 1992.

\_\_\_\_\_. **Viviendo bien: género y fertilidad entre los airopai de la Amazonía peruana.** Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica/ Banco Central de Reserva del Perú, 2001.

\_\_\_\_\_. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. *Hematologia e gênero na Amazônia. Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.

\_\_\_\_\_. **El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.** Lima: UNMSM/CAAP, [2005]2008.

BELLACASA, M. P. **Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds.** Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017.

BENUCCI, T. M.; JABRA, D. S. Sair para o mato: estratégia yanomami contra a Covid-19. **Cadernos De Campo**, n. 29 (supl.), p. 26-33, 2020.

BETANCOURT, K. Los desafíos y encuentros de ser dirigente en el movimiento indígena Entrevista a Katy Betancourt Machoa, ex dirigente CONAIE. **Wambra**, Quito, 21 jun. 2021. Disponível em: <https://wambra.ec/mujeres-indigenas-proceso-una-voz-propia/>. Acesso: 8 jan. 2023.

BISPO, A. **Colonização, Quilombos. Modos e significados.** Brasília: INCTI/UnB/CNPq/MCTI, 2015.

\_\_\_\_\_. Somos da terra. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n.12, p. 44-51, 2018.

BLASER, M. The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. **American Anthropologist New Series**, v. 111, n. 1, p. 10-20, 2009.

\_\_\_\_\_. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. **Current Anthropology**, v. 54, n. 5, p. 547-568, 2013.

\_\_\_\_\_. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. **América Crítica**, v. 3, n.2, p. 63-79, 2019.

BONILLA, O. **Des proies si desirables: sou- misson et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne**. Tese (Doutorado em Filosofia-Antropologia Social), École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2007.

BRAVO, A; VALLEJO, I. Mujeres indígenas amazónicas. Autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas. **RITA**, n. 12, 2019. Disponível em: <http://revue-rita.com/dossier-12/mujeres-indigenas-amazonicas-autorepresentacion-agencialidad-y-resistencia-frente-a-la-ampliacion-de-las-fronteras-extractivas-andrea-bravo-ivette-vallejo.html>. Acesso em: 18 ago. 2021.

BRAVO DÍAZ, A. Nangui tereka, hablando duro en la vida política de las mujeres Waorani. **Cadernos de Campo**, v. 30, n. 2, 2021.

BROWN, Michael F. Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. **L'Homme**, v. 33, n. 126-128, p. 307-326, 1993.

BUNKER, S. **Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

CABNAL, L. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACSUR-LAS SEGOVIAS. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**, p.11-25, 2010. Disponível em: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>. Acesso em: 1 ago 2022.

\_\_\_\_\_. Sin ser consultadas: la mercantilización de nuestro territorio cuerpo-tierra. In FONDO DE ACCIÓN URGENTE DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. **Mujeres Defendiendo el Territorio. Experiencias de participación en América Latina**. Bogotá: FLOW, 2015. Disponível em: [https://issuu.com/fondodeaccionurgente-al/docs/territorio\\_esp](https://issuu.com/fondodeaccionurgente-al/docs/territorio_esp). Acesso: 8 jan. 23

CCE. **Shimiyukkamu-Diccionario. Kichwa-Español. Español-Kichwa**. Quito: CCE-Núcleo Sucumbíos, 2007.

CALAPUCHA, A.; ANDY, P.; CALAPUCHA, L.; LÓPEZ, H. S.; SHIGUANGO, K. C.; TANGUILA, A.; TANGUILA, D.; YASACAMA, C. **Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonía Ecuatoriana. Tomo I e II**. Quito/Cuenca: Universidad de Cuenca/ Dineib/ Unicef, 2012.

CAÑAMAR, T.; KOWII, M. Mujeres en el movimiento: una deuda histórica. **Wambra**, Quito, 21 jun. 2021. Disponível em: <https://wambra.ec/mujeres-en-movimiento-deuda-historica/> . Acesso: 8 jan. 2023.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Antidomestication in the Amazon. Swidden and its foes. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 9, n. 1, p. 126-136, 2019.

CAVALCANTI-SCHIEL, R. Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologias na

etnologia sul-americana. **Revista De Antropologia**, v. 57, n. 2, p. 251-290, 2014.

CEPEK, M. **Life in Oil. Cofán survival in the petroleum fields of Amazonia**. Austin: University of Texas Press, 2018.

CHANCOSO, B. Sumak kawsay desde la visión de la mujer. In: HIDALGO-CAPITÁN, A.; GARCÍA, A.; GUAZHA, N. (eds.). **Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. Quito, Huelva e Cuenca: CIM/ FIUCUHU/PYDLOS, 2014. p. 223-227.

CHAPALBAY, R.; RAMÍREZ, P.; MURGUEYTIO, A. (ProCambio II). **La Chakra Kichwa Amazónica: Gobernanza local y resiliencia climática en la provincia de Napo. Zona de intervención Bosque Siempreverde Piemontano**. Quito: ProCambio II, 2020.

CHAKRABARTY, D. The Climate of History: Four Theses. **Critical Inquiry**, v. 35, n. 2, 2009. p. 197-222.

CHÁVEZ, G.; ROMMEL, L.; MORENO, M. **Sarayaku: el pueblo del cenit. Identidad y construcción étnica. Informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku**. Quito: FLACSO/CDES, 2005.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac Naify, [1980] 2011.

\_\_\_\_\_. Do etnocídio. In: CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac Naify, [1980] 2011. p. 75-88.

\_\_\_\_\_. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify. [1974]2012.

\_\_\_\_\_. Copérnico e os selvagens. In: CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify. [1968]2012. p. 25- 45.

\_\_\_\_\_. O arco e o cesto In: CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify. [1968]2012. p. 118- 145.

COLPRON, A. M. Monopólio masculino do xamanismo Amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo. **Mana**, v. 11, n.1, p. 95-128, 2005.

CONAIE. **Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso Organizativo**. Quito: Editorial TINCUI/Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador/Abya Yala, 1989.

\_\_\_\_\_. **Proyecto Político de la CONAIE**. Quito: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador/Consejo de Gobierno, 1994.

\_\_\_\_\_. La Conaie frente a las recientes acciones de lucha territoriales. **CONAIE**, Quito, 27 set. 2019. Disponível em: <https://conaie.org/2019/09/27/la-conaie-frente-a-las-recientes-acciones-de-lucha-territoriales/>. Acesso em: 1 ago. 2022.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH). **Pueblo indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador. Sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones)**. Costa Rica: CIDH, 2012.

COSTA, A. Virada geo(nto)lógica: reflexões sobre vida e não-vida no antropoceno. **AnaLógos**, Rio de Janeiro, v. 1, 2016. p. 140-150.

\_\_\_\_\_. **Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

CUSICANQUI, S. R. **Un mundo Ch'ixi Es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis/São Paulo: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental/Desterro, 2014.

DANOWSKI, D. Há mundo por vir? A necessidade de pensar o impossível.: **IHU**, 7 jan. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/585821-ha-mundo-por-vir-a-necessidade-de-pensar-o-impossivel-entrevista-especial-com-deborah-danowski>. Acesso em: 18 jul. 2022.

DAVIS, A. **Liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DE LA CADENA, M. **Earth beings: ecologies of practice across Andean Worlds**. Durham: Duke University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, v. 2, p. 1-37, 2019.

DE LA CADENA, M.; BLASER, M. Introduction. **World Anthropologies Network (WAN)**, 2009. Disponível em: [http://ram-wan.net/old/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/jwan4.pdf](http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf). Acesso em: 1 ago. 2022.

DESCOLA, P. **La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar**. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1986.

\_\_\_\_\_. **La Selva Culta, Simbolismo y Praxis en la ecología de los Achuar**, Quito: Abya Yala-IFEA, 1988.

\_\_\_\_\_. **The spears of twilight. Life and death in the Amazon jungle**. New York: The New Press, [1993]1996.

\_\_\_\_\_. The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, T.; TUZIN, D. (eds.) **Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method**. Berkeley: University of California Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **Par-delà nature et culture**. Paris: Folio, 2015.

DESHOULLIÈRE, G.; PAATI, S. Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jívaro. **Journal de la société des américanistes**, v. 105, n. 2, p. 167-179, 2019.

DE SOUSA SANTOS, B. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Quito: Abya Yala, 2010.

DROGUETT, F. Extractivismo y patriarcado: la defensa de los territorios como defensa de la soberanía de los cuerpos. In: RED CHILENA CONTRA LA VIOLENCIA HACIA LAS MUJERES. **Violencia estructural y feminismo: apuntes para una discusión**. Santiago: Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres/ Fundación Heinrich Böll, 2019. p. 29-36.

DOLLIS, N. B. D. *'Nokê mevi revôsho shovima Awe'*: O que é transformado pelas pontas das nossas mãos. **Campos**, v.19 n.1, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, A. **Una minga para el post desarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales**. Lima: Programa Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2010a.

\_\_\_\_\_. Ecologías Políticas Postconstructivistas. In: REDCLIFT, M.; WOODGATE, G. (eds.). **International Handbook of Environmental Sociology**. UK: Elgar/Cheltenham, 2010b. p. 91-105.

\_\_\_\_\_. Ecología política de la globalidad y la diferencia. In: ALIMONDA, Hector (coord.). **La naturaleza colonizada**. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p. 61-92. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: UNAULA, 2014.

\_\_\_\_\_. Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 35, p. 89-100, 2015.

\_\_\_\_\_. Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 11, n. 1, 2016, p. 11-32.

\_\_\_\_\_. **Pluriversal Politics: The Real and the Possible**. Durham/London: Duke University Press, 2020

FARIAS, J. **Modelando parentes: sobre as redes de relações da ritxo(k) entre os Karajá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

FAUSTO, C. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

FAUSTO, C; HECKENBERGER, M. (eds.). **Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives**. University Press of Florida, 2007.

FeCAY. **El desafío de la despatriarcalización: entramado para la liberación de los pueblos**. La Paz: Femenistas Comunitarias de Abya Yala, 2016.

FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, [2004]2017.

FRANCHETTO, B. Mulheres entre os Kuikuru. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n. 1-2, p. 35-54, 1996.

\_\_\_\_\_. Apresentação *Dossiê* Mulheres indígenas. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n. 1 e 2, p. 141-142, 1999.

FRANÇOIS, P. **Viaje de exploración al oriente ecuatoriano 1887-1888**. Quito: Abya Yala, 1999.

FONTAINE, G. **Análisis y evaluación de la gestión de los conflictos en el bloque 10 (Ecuador)**. Quito: FLACSO/ Observatorio Socioambiental, 2004.

\_\_\_\_\_. **El precio del petróleo. Conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la región amazónica**. Quito: Flacso-Ecuador/IFEA/Abya Yala, 2007.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (eds.). **African political systems**. Oxford: Oxford University Press, 1940.

FUNDACIÓN TIAM, **Mujeres Amazónicas: Historia y lucha por la vida y sus territorios**. Quito: Fundación TIAM, 2019.

FUKUYAMA, F. The end of History?. *The National Interest*, v. 16, p. 3-18, 1989.

GAGO, V.; MEZZADRA, S. Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización. **Nueva sociedad**, n. 255, p. 38-52, 2015.

GALARZA-ZAVALA, J. **El festín petrolero**. Quito: Soltierra, 1972.

GALEANO [MARCOS], S. I. Clausura del Foro Especial para la Reforma del Estado. **Enlace Zapatista**, Chiapas, 6 jul. 1996. Disponible em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/07/06/clausura-del-foro-especial-para-la-reforma-del-estado/>. Acceso: 18 jan. 2023.

GARCÍA-TORRES, M. El feminismo reactiva la lucha contra el ‘extractivismo’ en América Latina. **La Marea**, 17 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. **Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador**. Dissertação (Mestrado em Estudios Socioambientales) – Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio, FLACSO-Ecuador, Quito, 2017.

GARGALLO, F. **Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América**. Ciudad de México: Corte y Confección, 2014.

GAYAS, M. T. **Mitos y leyendas kichwas de Pastaza**. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2018.

GIBRAM, P. **Cantos sem fim: formas políticas Kaingang e seus movimentos**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

GIBRAM, P.; VANZOLINI, M.; SZTUTMAN, R. Diplomacias cosmopolíticas e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 21, n. 1, p. 09-19, nov. 2020.

GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO DE NAPO. **Ordenanza para declarar a la Chakra Kichwa como Sistema Sostenible que fomenta la producción, Investigación y Comercialización de alimentos Agroecológicos en la provincia de Napo**. Tena: GAD Provincial de Napo, 2017.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, 2003, v. 46, n. 2. p. 446-476.

\_\_\_\_\_. “Quinhentos Anos de Contato”: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem”. **Mana**, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. **Colonialismo interno (uma redefinição)**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

GRAEBER, D. Radical Alterity Is just Another Way of Saying ‘Reality’: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. **HAU – Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 5, n. 1- 41, 2015.

GRAULICH, M. **Montezuma, ou l’apogée et la chute de l’empire aztèque**. Paris: Fayard, 1994.

GROSFOGUEL, R. ‘Del extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, n. 24, p. 123-143, 2016.

GOW, P. Visual compulsion: design and image in western Amazonian cultures. **Revindi**, v. 2, p. 19-32, 1989a.

\_\_\_\_\_. The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. **Man**, v. 24, n. 4, p. 567- 582, 1989b.

\_\_\_\_\_. **Of mixed blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia**. New York: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 5, n. 2, p. 229-246, 1999.

GUALINGA, J. Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku Tayja Saruta. **Ecología Política: Cuadernos de Debate Internacional**, n. 29, p. 168-174, 2005.

\_\_\_\_\_. Los kichwas amazónicos protegen sus territorios gobernándose a sí mismos. **Ojarasca/La Jornada**, 2011. Disponível em: <https://www.jornada.com.mx/2011/10/08/oja-kichwas.html>. Acesso: 21 out. 2021.

GUALINGA, E. Back to nature: the story of one family's retreat into the Amazon forest to escape Covid. **The Guardian**, Londres, 6 jul. 2021. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/2021/jul/06/our-ancestors-fled-to-forest-escape-disease-now-its-us-aoe>. Acesso em: 22 jul. 2022.

GUALINGA, N. In the Ecuadorian Amazon, Wituk Face-Painting Is an Act of Resistance. **Vogue**, 22 abril 2022. Disponível em: <https://www.vogue.com/article/kichwa-women-sarayaku-amazon-wituk-face-painting>. Acesso em: 18 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. Bridging Ancient Wisdom Into Modern Society. **Forbeswomen**, 7 dez. 2020. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/celinnedacosta/2020/12/07/bridging-ancient-wisdom-into-modern-society/?sh=340886942ee6>. Acesso em: 22 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. Back to nature: the story of one family's retreat into the Amazon Forest to escape Covid. **The Guardian**, Londres, 6 jul. 2021. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/2021/jul/06/our-ancestors-fled-to-forest-escape-disease-now-its-us-aoe>. Acesso em: 22 jul. 2022.

GUANABARA, M. **Sinchi Warmikuna: Genre et participation politique chez les Kichwa de Pastaza (Amazonie équatorienne)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. No prelo.

GUARTAMBEL, C. P. **Justicia indígena**. Cuenca: Universidad de Cuenca, 2006.

GUDYNAS, E. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. In: LANG, M.; MOKRANI, D. (eds.). **Más allá del desarrollo**. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala, 2011.

\_\_\_\_\_. Extracciones, extractivismos y extrahecciones: un marco conceptual sobre la apropiación de los recursos naturales. **Observatorio del Desarrollo**, n. 18, p. 1-18, 2013.

GUERREIRO, A. Chefia e política na América do Sul Indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano. **BIB - Revista Brasileira de Informação**, São Paulo, n. 87, v. 3, p. 41-70, 2018.

GUTIERREZ-CHOQUEVILCA, A. Sisyawaytii tarawaytii: sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quéchua du haut Pastaza (Amazonie Péruvienne). **Journal de la société des américanistes**, v. 97, n. 1, 2011.

GUZMÁN-GALLEGOS, M. A. **Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad kichwa de la Amazonía Ecuatoriana**. Quito: Abya Yala/CEDIME, 1997.

\_\_\_\_\_. Controlling Abandoned Oil Installations: Ruination and Ownership in Northern Peruvian Amazonia. In: ØDEGAARD, C. V.; ANDÍA, J. R. (eds.). **Indigenous life projects**



**and extractivism. Ethnographies from South America.** Bergen: University of Bergen/Palgrave Macmillan, 2019. p. 53-74.

HABOUD, M. Mapa de Nacionalidades, Pueblos y Lenguas Indígenas en Ecuador. In: GEOLINGÜÍSTICA ECUADOR. **Sondeo sociolingüístico georreferenciado de las lenguas indígenas en Ecuador (2010-2016).** Disponível em: <https://oralidadmodernidad.org/geolingustica/>. Acesso em: 3 jun. 2022.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, v. 22, n.48, 2020.

HAGE, G. Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today. **Critique of Anthropology**, v. 32, n. 3, p. 285-308, 2012.

HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 7-41, [1988] 1995.

\_\_\_\_\_. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, v.6, n.1, p. 159-165, 2015.

\_\_\_\_\_. **Staying with the trouble: making kin in the chthulucene.** Durham/London: Duke University Press, 2016.

\_\_\_\_\_. Não há soluções fáceis para problemas complexos. A vigente radicalidade de Donna Haraway. **IHU**, 27 jul. 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591113-nao-ha-solucoes-faceis-para-problemas-complexos-a-vigente-radicalidade-de-donna-haraway>. Acesso: 18 out. 2021.

HARRISON, R. **Sign, songs and memory in the Andes: translating Quechua language and culture.** Austin: University of Texas, 1989.

HEBDON, C.; LUDLOW, F.; BAKER, L.; BROCK, S.; DOVE, M. The Double Binds of Indigeneity and Indigenous Resistance. **Humanities**, v. 5, n. 53, 2016.

HEBDON, C.; BAKER, L.; BROCK, S.; CORTESI, L.; EREN, A., LUDLOW, F., STOIKE, J.; DOVE, M. Mainstreaming Morality: An Examination of Moral Ecologies as a Form of Resistance. **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**, v. 11, n. 1, p. 23–55, 2017.

HEBDON, C. Ecuadorian Amazonia amidst Energy Transitions. In: LOLOUM, Tristan; ABRAM, Simone; ORTAR, Nathalie (eds.). **Ethnographies of Power. A Political Anthropology of Energy.** New York/Oxford: Berghahn, 2021.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. (eds.). **Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.** Quito, Huelva e Cuenca: CIM/FIUCUHU/PYDLOS, 2014.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; CUBILLO-GUEVARA, A. P. **El origen del Buen Vivir. El Plan Amazanga de la OPIP.** Huelva: Ediciones Bonanza, 2019.

HILL, J. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. In: HILL, J. (ed.). **History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992**. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. A. **The Ontological Turn. An Anthropological Exposition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HORTA, A.; JACQUES, R. Pesa, logo existe: por uma antropologia que corra (perigo). **Cadernos De Campo**, v. 29, n. 2, 2020.

HUDELSON, J. E. **La Cultura Quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas**. Quito: Abya Yala, 1987.

HUGH-JONES, C. **From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INEC). **Encuesta Condiciones de Vida 2020**, 2020. Disponível em: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/condiciones-de-vida-y-problemas-sociales/>. Acesso em: 22 jul. 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Isolamento é cuidado: indígenas e ribeirinhos do Xingu traçam estratégias para enfrentar Covid-19. **ISA**, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/isolamento-e-cuidado-indigenas-e-ribeirinhos-do-xingu-tracam-estrategias-para-enfrentar-covid-19>. Acesso em: 11 jul. 2022.

KARIPUNA SOARES, A. M. P. Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. **Cadernos de Campo**, v. 30, n. 2, p. 1-12, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/190396>. Acesso em: 29 jul. 2022.

KARSTEN, R. **La vida y la cultura de los Shuar**. Quito: Abya Yala, [1935]2000.

KESSE, L. **A esquiwa do xondaro movimento e ação política entre os Guarani Mbya**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

KIMERLING, J. International Standards In Ecuador's Amazon Oil Fields: The Privatization of Environmental Law. **Columbia Journal of Environmental Law**, 2001. Disponível em: [http://www.codeso.com/PrensaEcuador/International\\_Standards\\_Ecuadors\\_Amazon\\_Oil\\_Fields.html](http://www.codeso.com/PrensaEcuador/International_Standards_Ecuadors_Amazon_Oil_Fields.html). Acesso em: 13 jul. 2022.

KOHN, E. **Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador**. Tese (Doutorado em Filosofia/Antropologia) – University of Wisconsin, Madison, 2002.

\_\_\_\_\_. Animal Masters and The Ecological Embedding of History among Ávila Runa of Ecuador. In: FAUSTO, Calors; HECKENBERGER, Michael (eds.). **Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives**. Florida: University Press of Florida, 2007.

\_\_\_\_\_. **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. California: University of California Press, 2013.

\_\_\_\_\_. Ecopolitics. In: HOWE, Cymene; PANDIAN, Anand. **Lexicon for an Anthropocene Yet Unseen. Theorizing the Contemporary**, 2016. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/series/lexicon-for-an-anthropocene-yet-unseen>. Acesso em: 22 jul. 2022.

KOROL, C. **Diálogo de Saberes y Pedagogia Feminista**. Buenos Aires: Ediciones América Libre, 2017.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, [2010]2015.

KOPENAWA, D. Hutukara: Grito da Terra. **Caderno de leituras Políticas da Terra (n.130)**. Edições Chão da Feira: Belo Horizonte, 2021.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAGROU, E. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

\_\_\_\_\_. Resenha do artigo de Peter Gow. Visual Compulsion: Design and Image in Western Amazonia Cultures. **Antropologia em Primeira Mão**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1993.

LASMAR, C. **Antropologia Feminista e Etnologia Amazônica: A questão do Gênero nas décadas de 70 e 80**. Dissertação (Mestrado – Antropologia Social), Departamento de Antropologia, UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n. 1 e 2, p. 143-156, 1999.

LATOURETTE, B. **Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie**. Paris: La Découverte, 1999.

\_\_\_\_\_. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. **Common Knowledge**, v. 10, n. 3, p. 450- 462, 2004.

\_\_\_\_\_. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, [1991]2013.

LEA, V. Gênero feminino Mebengokre (kayapó): Desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu**, n. 3, p. 85–116, 2007. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1724>. Acesso em: 4 out. 2022.

\_\_\_\_\_. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n. 1- 2, p. 176-194, 1999.

LEGUIN, U. La Teoría de la ficción como Bolsa Transportadora. **Cuadernos Materialistas**, n.5, [1996] 2020.

LEMOS, A. Lo que la sociedad mestiza puede aprender de las mujeres indígenas, según Nina Pacari. **Plan V**, 7 dez. 2016. Disponível em: <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/lo-que-la-sociedad-mestiza-puede-aprender-mujeres-indigenas-segun-nina-pacari>. Acesso em: 18 jul. 2022.

LÉVI-STRAUSS, C. The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe. **Transactions of the New York Academy of Sciences**, New York, v. 7, n. 1, 1944.

\_\_\_\_\_. **Mitológicas I - O cru e o cozido**. 1ª ed. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Cosac Naify, [1964]2004.

\_\_\_\_\_. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural II**. 1ª ed. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Ubu, [1952]2017.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47, Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_. **Um peixe olhou pra mim: os Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: ISA/UNESP, 2005.

LÓPEZ, V. **Nuestras necesidades no son nuestras debilidades: Gestión de conflictos socioambientales y defensa de derechos de los pueblos indígenas del centro sur de la Amazonía ecuatoriana**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), FLACSO, Quito, 2003.

LÓPEZ V.; ESPÍNDOLA, F; CALLES, J.; ULLOA, J. **Atlas Amazonía Ecuatoriana Bajo Presión**. Quito: EcoCiencia, 2013.

LUGONES, M. Hacia un feminismo descolonial. **La manzana de la discordia**, v. 6, n. 2, 2011, p. 105-119. Disponível em: <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2021.

MACAS, L. La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. In: DÁVALOS, Pablo (ed.). **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 197-215.

MACORMACK, C.; STRATHERN, M. (eds.). **Nature, Culture and Gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MAIZZA, F. Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawa. **Mana**, v. 20, n. 3, p. 491-518, 2014.

\_\_\_\_\_. De Mulheres e Outras Ficções: contrapontos em antropologia e feminismo. **ILHA**, v. 19, n. 1, p. 103-135, 2017a.

\_\_\_\_\_. Persuasive Kinship: Human–Plant Relations in Southwest Amazonia. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland**, v. 15, n. 2, p. 206-220, 2017b. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol15/iss2/6>. Acesso em: 28 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. Especulações sobre pupunheiras ou cuidar com parentes-plantas. In: OLIVEIRA, J. C.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A. G.; SHIRATORI, K.; MARRAS, S.; EMPERAIRE, L. (orgs). **Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo: UBU/IRD, 2020. p. 213-227.

MAIZZA, F.; VIEIRA, S. A. Introdução ao dossiê Ecologia e Feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas e camponesas. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 19, n. 1, p. 9-15, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/64071>. Acesso em: 28 jul. 2022.

MARTINEZ-ALIER, J. **The Environmentalism of the Poor**. Cheltenham: Edward Elgar, 2002.

MATOS, B. A.; SANTOS, J. O.; BELAUNDE, L. E. Apresentação dossiê "Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia". **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 11, n. 2, p. 391-412, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7957>. Acesso em: 28 jul. 2022.

MAZZETTO, E. Reseña. Michel Graulich. Moctezuma, apogeo y caída del imperio azteca. **Revista Estudios de Cultura Náhuatl**, n. 50, 2015.

MCCALLUM, C. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá.. **Revista Estudos Feministas**, v. 7, n. 1-2, p. 157-175, 1999.

\_\_\_\_\_. **Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made**. Oxford e New York: Berg, 2001.

\_\_\_\_\_. Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. **Mana**, v. 19, n. 1, pp. 123-155, 2013.

MEDINA MARTÍN, R. Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. **Revista Internacional De Pensamiento Político**, n. 8, p. 53–79, 2018. Disponível em: <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/3658>. Acesso: 19 out. 2021.

MELO, M. **Sarayaku ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Justicia para el pueblo del Medio Día y su Selva Viviente**. Bogotá: Dejusticia, 2018.

MELO, M.; ORTIZ-T, P.; LÓPEZ, V. **Petróleo, Ambiente y Derechos en la Amazonía Centro Sur**. Quito: CDES/ OPIP/ Instituto Amazanga, 2002.

MELO, M.; SARAYAKU; CEJIL. **Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador. Caso No. 12.465. Escrito autónomo de solicitudes, argumentos y pruebas ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos**, 2009. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/sarayaku/esap.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2021.

MEZZENZANA, F. ‘Doing it like Real Runa Women and Men’. A Runa Ceremonial Festival.

**Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 12, n. 1, p. 61-79, 2014.

\_\_\_\_\_. **Living through forms: similarity, knowledge and gender among the Pastaza Runa (Ecuadorian Amazon)**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Antropologia, London School of Economics and Political Science, Londres, 2015.

MINISTERIO COORDINADOR DE PATRIMONIO DEL ECUADOR; UNICEF. **Nacionalidades y pueblos indígenas, y políticas interculturales en Ecuador: Una mirada desde la educación**. Quito: Unicef, 2004.

MORAES, A. Política como práticas de experimentação. **Jornal Nossa Voz**, n. 1020, 2020. Disponível em: [https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/03/nv\\_previsualizacao\\_paginas\\_individuais\\_rotacao\\_1\\_compressed.pdf](https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/03/nv_previsualizacao_paginas_individuais_rotacao_1_compressed.pdf). Acesso em: 22 jul. 2022.

MOORE, Jason. Transcending the Metabolic Rift: A Theory of Crises in the Capitalist World-Ecology. **Journal of Peasant Studies**, n. 38, 2011, p. 1-46.

\_\_\_\_\_. **Capitalism in the Web of Life**. New York: Verso, 2015.

MORENO, E. Estupro em campo: reflexões de uma\* sobrevivente. **Cadernos De Campo**, v. 26, n. 1, p. 235-265, [1995]2018.

MORIM DE LIMA, A. G. A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. **Mana**, v. 23, n. 2, p. 455-490, 2017.

MUJERES AMAZÓNICAS DEL CENTRO SUR. **Declaratoria del Kawsak Sacha-Selva Viviente de los territorios de las naciones originarias del centro sur amazónico**. Puyo: CONFENIAE, 2013.

MUNIZ, M. L. **A busca pela palavra roubada. Estratégias de comunicação e articulação de povos e nacionalidades indígenas na Amazônia Equatoriana**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, (2016).

MURATORIO, B. **Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950**. Quito: Ediciones Abya-Yala, [1987]1998.

NEVES, E.; FAUSTO, C. Was there ever a neolithic in the neotropics? Plant Familiarization and biodiversity in the Amazon. **Antiquity**, v. 92, n. 366, 2018.

NEVES, E.; HECKENBERGER, M. The Call of the Wild: Rethinking Food Production in Ancient Amazonia. **Annual Review of Anthropology**, n. 48, p. 371–388, 2019.

NOVO, R. M. La pobreza que llega y se ve. Las carencias sentidas de los Quichuas Canelos frente a la miseria ontológica. **Gazeta de Antropología**, v. 27, n. 2, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10481/18080>. Acesso em: 18 out 2021.

NUCKOLLS, J. B. **Sounds like life. Sound-symbolic Grammar, Performance and Cognition in Pastaza Quechua**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.

NUCKOLLS, J. B.; SWANSON, T. Earthy Concreteness and Anti-Hypotheticalism in Amazonian Quichua Discourse. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 12, n. 1, 2014.

OLIVEIRA, J. C.; AMOROSO, M.; MORIM DE LIMA, A. G.; SHIRATORI, K.; MARRAS, S.; EMPERAIRE, L. (orgs). **Voices Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo: UBU/IRD, 2020. p. 125-139.

OLIVEIRA, J. C. **Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 115-131, 2016.

OPIP. **Pastaza Runakuna Tantanakuy [Quichua]**. Puyo: OPIP, 2001.

ORR, C.; WRISLEY, B. **Vocabulario Quichua del Oriente**. 2ª edição. Quito: ILV, [1965]1981.

ORR, C.; HUDELSON, J. E. **Cuillurguna. Cuentos de los Quichuas del Oriente Ecuatoriano**. Quito: Houser, 1971.

ORR, C. Vamos a aprender Quichua de Pastaza. **Cuadernos etnolingüísticos-ILV**, Quito, 1991.

ORTIZ-T, P. Petróleo y comunidades indígenas: extractivismo, conflictos y desarticulación social. In: ORTIZ, P.; HARARI, R.; KOROVKIN, T.; LARREA, C.; MARTÍNEZ, L. **Efectos sociales de la globalización. Petróleo, banano y flores en Ecuador**. Quito: CEDIME/ABYA Yala, 2004. p. 16-77.

\_\_\_\_\_. **Sumak Kawsay y autodeterminación en la Amazonía**. Copenhague: IWGIA, 2021

OSPINA, P; GUERRERO, F. **El poder de la comunidad**. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

OSPINA, P. **Ecuador: Al Ritmo de la iniciativa política del gobierno de la revolución ciudadana**. Quito: CEP, 2008.

OVERING, J. Men Control Women? The 'catch 22' in the analysis of gender. **International Journal of Moral and Social Studies**, v. 1, n. 2, p. 135-156, 1986.

\_\_\_\_\_. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, v. 5, n.1, p. 81-107, 1999.

PACARI, N. Las culturas nacionales en el estado multinacional ecuatoriano. **Cultura. Revista del Banco Central**, v. VI, n. 18a, 1984.

\_\_\_\_\_. Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. In ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E. (eds.). **Derechos de la naturaleza: el futuro es ahora**. Quito: Abya-Yala, pp. 31–37, 2009.

\_\_\_\_\_. Lo que la sociedad mestiza puede aprender de las mujeres indígenas, según Nina Pacari. **Plan V**, 7 dez. 2016. Disponível em: <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/lo-que-la-sociedad-mestiza-puede-aprender-mujeres-indigenas-segun-nina-pacari>. Acesso em: 18 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. Reflexiones sobre el proyecto político de la CONAIE: logros y vigencia. In: SIMBAÑA, F.; CAGUANA, A.; ABARCA, M. (eds.). **Así encendimos la mecha. Treinta años del levantamiento indígena en Ecuador: una historia permanente**. Quito: Abya Yala, 2020. p. 149-178

PAREDES, J. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento próprio. **Corpus**. v. 7, n. 1, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>; DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835>. Acesso em: 18 ago. 2021.

PASMIÑO, L. María Vicenta Andrade es candidata a la presidencia de la Conaie. **GK**, Quito, 2 mai. 2021. Disponível em: <https://gk.city/2021/05/02/maria-vicenta-andrade/>. Acesso: 8 jan. 2023.

PASSES, A. The place of politics: powerful speech and women speakers in everyday Pa'ikwené (Palikur) life. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 10, n. 1, pp. 1–18, 2004.

PEREIRA, L. D. O fim da história e o último homem. The end of history and the last man. **E-Civitas - Revista Científica do Departamento de Ciências Jurídicas, Políticas e Gerenciais do UNI-BH**, v. VII, n. 1, 2014. Disponível em: [www.unibh.br/revistas/ecivitas](http://www.unibh.br/revistas/ecivitas). Acesso em: 1 ago. 2022.

PEREIRA, B. **Fecundações cruzadas: gêneros ameríndios e incursões antropológicas**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

PERRONE-MOISÉS, B. **Festa e Guerra**. Tese (Livre docência em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2, p. 857-883, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39649>. Acesso em: 29 jul. 2022.

PERRONE-MOISÉS, B.; SZTUTMAN, R. Dualismo em perpétuo desequilíbrio: desafios ameríndios. 2009, **Anais**. São Paulo: ANPOCS, 2009. Acesso em: 29 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. Notícias de uma certa confederação Tamoio. **Mana**, v. 16, n. 2, p. 401-433, 2010.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.

PINTO, N. **Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

\_\_\_\_\_. A luta pela vida nas beiradas do que sobrou de mundo em um planeta em ruínas. Entrevista especial com Nicole Soares-Pinto. **IHU**, 9 abril 2021. Disponível em:



<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/608208-a-luta-pela-vida-nas-beiradas-do-que-sobrou-de-mundo-em-um-planeta-em-ruinas-entrevista-especial-com-nicole-soares-pinto>. Acesso em: 18 out 2021.

PIMENTEL, S. K. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PISSOLATO, E. Palavra e(m) movimento: formas vocais em aldeias guarani. **Mana**, v. 26, n. 1, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/ttgR9CRkS96QgxwsmXStjWk/?lang=pt&format=html>. Acesso em: 23 jul. 2022.

PLUMWOOD, V. **Feminism and the Mastery of Nature**. London/New York: Routledge, 1993.

PRADA, R. Horizontes del Estado Plurinacional. In: LANG, M.; MOKRANI, D. (eds.) **Más Allá del Desarrollo**. Quito: Fundação Rosa Luxemburgo/Abya Ayala, 2011. p. 159-184.

PROAÑO, J.; TANGUILA, E.; CERDA, M.; MALAVER, A. **Shimiyukkamu. Kichwa – mishushimi, mishushimi – kichwa. Pastaza markapa ishkay shimi yachayta pushak**. Puyo: Dipeib, 2008.

POVINELLI, E. A. Routes/Worlds. **Journal #27**, 2011. Disponível em: <https://www.e-flux.com/journal/27/67991/routes-worlds/>. Acesso em: 18 ago. 2021.

\_\_\_\_\_. Do rocks listen?. **American Anthropologist New Series**, v. XCVII, n. 3, p. 505-518, 1995.

\_\_\_\_\_. **Entrevista concedida à Juliana Fausto por ocasião do Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra**, 2014. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.eco.br/entrevistas/>>. Acesso em: 17 out. 2022.

\_\_\_\_\_. **Geontologies: A Requiem to Late Liberalism**. Durham/London: Duke University Press, 2016.

QHISHPE, N. C. **Del sistema paritario a la agenda de lucha de las mujeres**. Wambra, Quito, 21 jun. 2021. Disponível em: <https://wambra.ec/sistema-paritario-a-la-agenda-lucha-de-las-mujeres/>. Acesso: 8 jan. 2023.

RANCIÈRE, J. **O desentendimento**. São Paulo: Editora 34, 1996.

REEVE, M. E. **Los Kichwas del Curaray. El proceso de formación de la identidad**. Quito: Abya Yala, [1988] 2002.

\_\_\_\_\_. Amazonian Quichua in the Western Amazon Regional Interaction Sphere. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 12, n. 1, p. 14-27, 2014.

REGITANO, A.; NAHUM-CLAUDEL, C. Perspectivas feministas na Amazônia indígena. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, v. 30, n. 2. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/193718>. Acesso em: 28 jul. 2022.

RENARD-CASEVITZ, F. M.; SAIGNES, T.; TAYLOR, A. C. **Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII**. Quito: Abya Yala/Instituto de Estudios Andinos, 1998.

RIVAL, L. Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon. In: BALÉE, W. (ed.). **Advances in Historical Ecology**. New York: Columbia University Press, 1998. p. 232-250.

\_\_\_\_\_. The growth of family trees: understanding Huaorani perceptions of the forest. In SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (eds.). **The land within: Indigenous territory and the perception of environment**. Copenhagen: IWGIA. pp. 90-109, 2005.

RIVAT, M.; BERLAN, A. **O preço do progresso. Conversa com Isabelle Stengers**. Revista DR, 2015. Disponível em: <http://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>. Acesso: 18 out. 2021.

ROOSEVELT, A. C. The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms. **L'Homme**, v. 33, n. 126-128, p. 225-283, 1993.

ROSALDO, M. Women, culture and society: a theoretical overview. In: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (eds.). **Women, Culture and Society**. Stanford: Stanford University Press, 1974. p.17-43.

ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (eds.). **Women, Culture and Society**. Stanford: Stanford University Press, 1974.

SAID, E. **Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, [1978]2007.

SANTI, E. **Warmipangui Kichwa Canelos (Amazonía Ecuatoriana): memoria, afectividad, cuerpo y persona**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

SANTILLANA, A. Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik”. In: OSPINA, P.; INSTITUTO DE ESTUDIOS ECUATORIANOS (coords.). **En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales**. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2005. p. 215-266.

\_\_\_\_\_. Política de la delegación y tiempos de incertidumbre en Ecuador: forma estatal de pueblo y ambivalencias de la autonomía. In: MAKARAN, G.; LÓPEZ, P.; WAHREN, J. (coords.). **Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina**. Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones, 2019. p. 257-278.

SANTOS, M. G. **A plurinacionalidade em disputa: Sumak kawsay, autonomia indígena e Estado plurinacional no Equador**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo,

2015.

\_\_\_\_\_. O Bem Viver entre o Sumak Kawsay e o Socialismo do Século XXI equatoriano. **Margem Esquerda**, n. 29, p. 72-92, 2017.

SANTOS, M. G.; MUNIZ, M. L. Dentro-Fora-Contra o Estado. Um breve encontro com o movimento indígena do Equador. **Boletín #2 Autonomías hoy. Pueblos indígenas en América Latina. Grupo de Trabajo CLACSO Pueblos indígenas autonomías y derechos colectivos**, v. 1, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.clacso.org/boletin-2-autonomias-hoy-pueblos-indigenas-en-america-latina/>. Acesso: 21 out. 2021.

SARAYAKU, Pueblo Originário Kichwa de. El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka. In: HIDALGO-CAPITÁN; L.; GARCÍA, A.; GUAZHA, N.. (eds.). **Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay**. Huelva e Cuenca: Fiucuhu, [2003] 2014.

\_\_\_\_\_. **Kawsak Sacha – Selva Viviente. Propuesta de los pueblos originarios frente al cambio climático**. Sarayaku/Paris: Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku, 2015.

\_\_\_\_\_. **Declaración Kawsak Sacha-Selva Viviente, ser vivo y conciente**. Sarayaku/Quito: Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku, 2018.

\_\_\_\_\_. **Kawsak Sacha – Selva Viviente. Jatun Kawsay Sisa Ñampi, Camino Viviente de las Flores**. Sarayaku: Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku, sem ano.

SARAYAKU, Comunidad de. **Hijos de la Luna. Killa Churikuna**. Quito: Imprefepp/Sarayaku, 2003.

SARAYAKU-TAYJASARUTA. **Sumak kawsay ñampi. Plan de vida de Sarayaku**. Sarayaku: Pueblo Originario Kichwa Amazónico de Sarayaku, 2018

SAWYER, S. **Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador**. Durham: Duke University Press, 2004.

SCHAVELZON, S. **A Assembleia Constituinte na Bolívia: Etnografia do Nascimento de um Estado Plurinacional**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

\_\_\_\_\_. Terras altas e baixas na América do Sul. A criação de uma política ameríndia constituinte de multiplicidade. **Cadernos de Subjetividade**, v. 8. n. 13, 2011.

\_\_\_\_\_. **Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes**. Quito: Abya Yala/CLACSO, 2015.

\_\_\_\_\_. Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes. **Revista de Antropología**, v. 59, n. 3, p. 115-149, 2016.

\_\_\_\_\_. Las varias caras progresistas en campaña sucia contra el candidato indígena del Ecuador. **Desinformémonos**, 2021. Disponível em <https://desinformemonos.org/las-varias-caras-progresistas-en-campana-sucia-contra-el-candidato-indigena-del-ecuador/>. Acesso em: 18 out. 2021.

SCOTT, J. C. **Los indignados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos**. Mexico, DF: Ediciones Era, [1990]2004).

\_\_\_\_\_. **Against the grain: A Deep History of the Earliest States**. New Haven e London: Yale University Press, 2017.

SECO PÉREZ, C. **Sumak Kawsay: Listening to the voices of the Living Forest: Resilience and Identity for Indigenous peoples in the Ecuadorian Amazon**. Dissertação (Mestrado em Resiliência Socioecológica para o Desenvolvimento Sustentável) – Faculdade de Ciências, Stockholm Resilience Centre, Universidade de Stockholm, 2015.

SENPLADES. **Plan Nacional de Desarrollo / Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017**. Quito: SENPLADES, 2013.

\_\_\_\_\_. **Plan Nacional de Desarrollo 2017 – 2021. Toda una Vida**. Quito: SENPLADES, 2017.

SIRÉN, A. **Changing Interactions between Humans and Nature in Sarayaku, Ecuadorian Amazon**. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Department of Rural Development and Agroecology, Swedish University of Agricultural Sciences, Uppsala, 2004.

\_\_\_\_\_. History of natural resource use and environmental impacts in an interfluvial upland forest area in western Amazonia. **Fennia**, v. 192, n. 1, p. 36–53, 2014.

SIMBAÑA, F. Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano. In: DÁVALOS, P. (ed.). **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 197-215.

\_\_\_\_\_. El *sumak kawsay* como proyecto político. In: LANG, M.; MOKRANI, D. (eds.). **Más allá del desarrollo**. Quito: Abya-Yala/ Fundação Rosa Luxemburgo, 2011. p. 219-226.

\_\_\_\_\_. Memorias del primer levantamiento indígena de 1990. In: SIMBAÑA, F.; CAGUANA, A.; ABARCA, M. (ed.), **Así encendimos la mecha. Treinta años del levantamiento indígena en Ecuador: una historia permanente**. Quito: Abya Yala, 2020. p. 149-178.

SIMBAÑA, F.; FERNÁNDEZ, B. El movimiento Pachakutik y la posibilidad de un proyecto de las organizaciones populares. **La Línea de Fuego**, 2014. Disponível em: <https://lalineadefuego.info/2014/06/16/el-movimiento-pachakutik-y-la-posibilidad-de-un-proyecto-de-las-organizaciones-populares-por-blanca-fernandez-y-floresmilo-simbana>. Acesso: 18 out. 2021.

SHIRATORI, K. **O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus/AM)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

STENGERS, I. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. **Subjectivity** v. 22, p. 38-59, 2008.

\_\_\_\_\_. **No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima.** São Paulo: Cosac Naify, [2009] 2015.

\_\_\_\_\_. Reativar o animismo. **Caderno de Leituras.** Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, n. 62, [2011]2017.

\_\_\_\_\_. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 28 jul. 2022.

STENGERS, I. A Maldição da Tolerância. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 12, n. 1, p. 393–400, 2020. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/343>. Acesso em: 28 jul. 2022.

STRATHERN, M. **Partial Connections.** New York: Altamira, 2004.

\_\_\_\_\_. **O efeito etnográfico.** São Paulo: Ubu, [2014] 2017a.

\_\_\_\_\_. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico.** Tradução: André Villalobos. São Paulo: Ubu, [1980] 2017b.

\_\_\_\_\_. **O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.** Campinas: Editora da Unicamp, [1988] 2006.

\_\_\_\_\_. Regeneração vegetativa: um ensaio sobre relações de gênero. **Mana**, v. 27, n. 1, p. 1-31, 2021.

SUÁREZ, Y. M.; ROMERO, M. X. Nuevos sujetos, nuevas narrativas: la Naturaleza y el Pueblo de Sarayaku. **Eikasias**, n. 9, 2019.

SUÁREZ, M. C. **La práctica cerámica de la cultura Canelos Kichwa a través del corto animado “Jilucu Warmi”.** Dissertação (Mestrado em Artes Plásticas) – Facultad de Artes Quito, Universidad Central del Ecuador, Quito, 2018.

SUZINA, A. C. Como o assassinato de Dom Phillips e Bruno Pereira expôs os riscos de proteger a Amazônia. **OpenDemocracy**, 14 out. 2022. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/pt/dom-phillips-bruno-pereira-riscos-defender-amazonia/>. Acesso: 13 fev. 2023.

SVAMPA, M.; VIALE, E. **Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo.** Madrid: Katz, 2014.

SVAMPA, M. **Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina.** Buenos Aires: CLACSO, 2012.

SWANSON, T.D. Singing to Estranged Lovers: Runa Relations to Plants in the Ecuadorian Amazon. **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**, v. 2, n. 1, 2009.

SZTUTMAN, R. O espírito na América. **Novos estudos CEBRAP**, v. 72, 2005.

\_\_\_\_\_. Cauim pepica – notas sobre os antigos festivais antropofágicos. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 8, n. 1, p. 45-70, 2007.

\_\_\_\_\_. Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios. In: LABATE, B. C.; GOULART, S.; FREIRE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (orgs.). **Drogas e Cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 219-250.

\_\_\_\_\_. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo. **Ponto Urbe**, v. 4, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1468>; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1468>. Acesso em: 1 ago. 2019.

\_\_\_\_\_. Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2, 2012a. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39639>. Acesso em: 28 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2012b.

\_\_\_\_\_. Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias. **Ponto Urbe**, n. 13, p. 1-22, 2013.

\_\_\_\_\_. O lugar (cosmopolítico) da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas. In: **Relatório III (Final). Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas – Exercícios de comparação etnográfica**. São Paulo, Relatório Fapesp, 2018a.

\_\_\_\_\_. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 338-360, 2018b.

\_\_\_\_\_. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. **Mundo Amazônico**, v. 10, p. 83-105, 2019.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. **Revista de Antropologia**, v. 63, n. 1, p. 185 - 213, 2020.

TAVARES, P.; BIEMANN, U. **Forest Law-Selva Jurídica**. Michigan: Eli and Edythe Broad Art Museum/Michigan State University.

TAUSSIG, M. **Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing**. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1986.

TAYLOR, A. C. El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: ‘el otro litoral’. In: MAIAGUASHCA, J. (ed.). **Historia y región en el Ecuador: 1830-1930**. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989. p. 17-68.

\_\_\_\_\_. História pós colombiana da Alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). **História dos Índios do Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. p. 213-238.

\_\_\_\_\_. The Soul's Body and its States: an Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 2, pp. 201-15, 1996.

\_\_\_\_\_. Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. **L'Homme**, v. 154-155, p. 309-333, 2000.

\_\_\_\_\_. Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon. In: FAUSTO, Calors; HECKENBERGER, Michael (eds.). **Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives**. University Press of Florida, 2007.

\_\_\_\_\_. On Whitten's 'Interculturality and the Indigenization of Modernity'. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 6, n. 1, 2008.

TIBBLE, J. Políticas do Cultivo. **Tuíra**, n. 2, p. 22-47, jan. 2020. Disponível em: <https://escoladeativismo.org.br/wp-content/uploads/2020/02/Tu%C3%ADra-02-vers%C3%A3o-web-atualizada-em-18.02.2020.pdf>. Acesso em: 22 jul. 20221.

TOBÓN, M. A. 'La Autonomía es como una planta que crece'. La cultura como continuación de la política por otros medios. Medio río Caquetá. **Revista de Antropología y Sociología: Virajes**, n. 17, v. 1, p. 181-206.

TOCANCIPÁ-FALLA, J.; GUALINGA, L.; LEÓN, H.; PARDO-ENRÍQUEZ, D.; NIETO, S.; VARGAS, S. Conocimientos, representaciones y cambio sociocultural. El caso de la asociación intercultural Sinzchi Warmi, Comunidad Ancestral Puerto Santa Ana, Provincia de Pastaza (Ecuador). **Revista de Antropología Social**, v. 27, n. 1, pp. 1-22, 2018.

TODD, Z. An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' is just another word for colonialismo. **Journal of Historical Sociology**, v. 20, n.1, 2016.

TOLA, M. Between Pachamama and Mother Earth: gender, political ontology and the rights of nature in contemporary Bolivia. **Feminist Review**, v. 118, 2018.

TSING, A. L. **Friction. An Ethnography of Global Connection**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **The mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB/Mil Folhas, 2019.

TZUL TZUL, G. Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. **Bajo el Volcán**, v. 15, n. 22, p. 91-99, março-agosto 2015.

\_\_\_\_\_. Las mujeres indígenas reivindicamos una larga memoria de lucha por la tierra. **Revista Amazonas**, 2020. Disponível em: <https://www.revistaamazonas.com/2020/04/03/gladys-tzul-tzul-lasmujeres-indigenas-reivindicamos-una-larga-memoria-de-lucha-por-la-tierra/>. Acesso: 13 jan. 2022.

UDAPT. **The Case**. Quito, 2022. Disponível em: <http://texacotoxico.net/en/the-case/>. Acesso em: 10 ago. 2022.

ULOA, A. Feminisms, genders, and indigenous women in Latin America. In: SALOMON, C. (ed.). **The Routledge History of Latin American Culture**. New York: Routledge, 2018. Pp. 261-283.

\_\_\_\_\_. Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. **Nómadas**, v. 45, 2016.

UNICEF; DINEIB. **Diccionario Kichwa – Castellano**. Quito: UNICEF/DINEIB, 2006

UZENDOSKI, M. Manioc Beer and Meat: Value, Reproduction, and Cosmic Substance among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 10, n. 4, p. 883-902, 2004.

\_\_\_\_\_. El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje em Napo. **Íconos**, Quito, v. 10, n. 3, 161-172, 2006.

\_\_\_\_\_. **The Napo Runa of Amazonian Ecuador**. Quito: Abya Yala, 2010.

\_\_\_\_\_. Analogic Alterity: The Dialogics of Life of Amazonian Kichwa Mythology in Comparison with Tupi Guaraní (Mbyá) Creation Stories. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 12, n. 1, p. 28-47, 2014.

UZENDOSKI, M.; WHITTEN, N. From ‘acculturated Indians’ to ‘dynamic Amazonian Quichua-speaking peoples’. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 12, n.1, p. 1-13, 2014.

UZENDOSKI, M.; CALAPUCHA-TAPUY, E. F. **The ecology of the spoken world. Amazonian storytelling and shamanism among the Napo Runa**. Urbana: University of Illinois Press, 2012.

VALLEJO, I. **Derechos territoriales indígenas, movimientos etno políticos y Estado: Un estudio comparativo en la Amazonía de Brasil y Ecuador**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VALLEJO, I.; DUHALDE, C. Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonía de Ecuador. In: SURRALLÉS, Alexandre; ESPINOSA, Oscar; JABIN, David (eds.). **Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos**. Lima: IWGIA, 2016. p. 225-244.

VALLEJO, M. **Secreto Sarayaku**. Barcelona: Editorial RM, 2020.

VARGAS, V. El cuerpo como categoría política<sup>[1]</sup> y potencial de lucha desde la diversidad. In: SOLANO, X. L.; ICAZA, R. (cords.). **En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Cooperativa Editorial Retos/Institute of Social Studies, 2019.



VÁZQUEZ, E.; COBA, L.; VEGA, C.; YÁNEZ, I. **Brujas, Salvajes y Rebeldes: mujeres perseguidas em entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador**. Quito: Traficantes de Sueños, 2021.

VÁZQUEZ, E. Amazónicas y rebeldes antiextractivistas: la nueva caza de brujas en el Ecuador. In: VÁZQUEZ, E.; COBA, L.; VEGA, C.; YÁNEZ, I. **Brujas, Salvajes y Rebeldes: mujeres perseguidas em entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador**. Quito: Traficantes de Sueños, 2021.

VITERI, Carlos. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. **Polis**, v. 3, 2002. Disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/7678>. Acesso: 18 out. 2021.

\_\_\_\_\_. **Sumak Kawsai: Una Respuesta Viable al Desarrollo**. Dissertação (Licenciatura em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté, os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar/ ANPOCS, 1986.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, pp.115-144, Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

\_\_\_\_\_. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 181-264, 2002a.

\_\_\_\_\_. Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 1-22, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. Os Involuntários da Pátria. **Cadernos de Leitura n. 65**. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.

WALSH, C. **Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Abya Yala, 2009.

WALSH, C.; MONARCA, H. Agrietando el orden social y construyendo desde una praxis decolonial. **Revista Educación, Política y Sociedad**, v.5, n. 2, 2020. Disponível em: <https://revistas.uam.es/reps/article/view/12583>. Acesso em: 24 mar. 2022.

WHITTEN, D. Antiguas tradiciones en un contexto contemporáneo: cerámica y simbolismo de los Canelos Quichua en la región amazónica ecuatoriana. In: WHITTEN, Norman (org.). **Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso**. Quito: Abya Yala, 1989. p. 202-234.

WHITTEN, N. **Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence amidst Andean Colonialism**. Copenhagen: IWGI, 1976a.

\_\_\_\_\_. **Sacha Runa: Ethnicity and adaption of Ecuadorian Jungle Quichua.** Urbana: University of Illinois, 1976b.

\_\_\_\_\_. **Sicuanga Runa: the other side of development in Amazonian Ecuador.** Urbana: University of Illinois, 1985.

WHITTEN, N.; WHITTEN, D. **Puyo Runa: imagery and power in modern Amazonia.** Urbana: University of Illinois Press, 2008.

WHITTEN, N.; WHITTEN, D.; CHANGO, A. Return of the Yumbo: The *Caminata* from Amazonia to Andean Quito. In: WHITTEN, N. (org.). **Millenial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics.** Iowa: University of Iowa Press, 2003. p. 184-215.

XAKRIABÁ, C. N. C. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada.** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Departamento de Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

ZIBECHI, R. **Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales.** Buenos Aires: Mujeres Creando/Tinta Limón., 2005.

ZUKER, F. **Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los: ensaios de antropologia política no Baixo Tapajós.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

## GLOSSÁRIO DE TERMOS COMUNS EM RUNA SHIMI

**Allpa:** terra

**Allpamama:** mãe-terra

**Allpamanda:** da terra

**Amu:** dono/a

**Apamama:** avó. Também usada para se referir a uma mulher anciã

**Apayaya:** avô. Também usada para se referir a um homem ancião

**Apu:** líder/chefe

**Ashanga:** cesta feita de fibras naturais

**Aswa:** bebida fermentada

**Aya:** alma

**Aycha:** carne, corpo

**Ayllu:** família, família extensa, parente

**Batan:** recipiente onde a mandioca cozida e mascada é macerada para fazer cerveja

**Barbasco:** *Lonchocarpus nicou*. Cultivado por homens, é uma planta utilizada como veneno de pesca

**Chakra:** roçado

**Chakrana:** cultivar, fazer roça

**Hatun:** grande, importante

**Kari:** homem

**Kawsana:** viver

**Kawsak:** vivente, que vive

**Kawsak Sacha:** selva vivente

**Killa:** lua, preguiçoso/a

**Kuraka:** chefe ou líder tradicional

**Kushi:** alegria

**Kwintana:** conversar

**Llakta:** povo, comunidade, cidade

**Lumu:** mandioca

**Mama:** mãe

**Machana:** embriagar-se

**Manduru:** *Bixa orellana*, urucum

**Mangallpa:** argila

**Minga:** festa de trabalho coletivo/comunitário

**Mishu:** não-indígenas (especialmente mestiços falantes de espanhol)

**Mucawa:** cuia de cerâmica decorada usada para servir cerveja de mandioca

**Mushuk:** novo, renovado

**Muskuna:** sonhar

**Muskuy:** sonho

**Paju:** poder

**Pilche:** cuia de cabaça

**Purina:** literalmente caminhar, mas também usada para designar um lugar (i.e.: purinas do rio Rutunu) ou uma expedição de caça

**Puru:** pequeno jarro de cerâmica, usado para servir chicha

**Pukuna:** soprar, bodoqueira, zarabatana, amadurecer

**Runa:** pessoa/gente

**Runa shimi:** “língua de gente”, língua Kichwa

**Sacha:** floresta, selva, bosque

**Sacha Runa:** pessoa da floresta

**Samay:** força de vida, força vital, respiração

**Sara:** milho

**Sikuanga:** tucano

**Sisa:** flor

**Sinchi:** forte, valente, conhecedor

**Sumak:** lindo, bonito, belo, [em] harmonia

**Sumak Kawsay:** viver bonito; viver em plenitude

**Tayak (tayakkuna):** antigos, ancestrais

**Tayjasaruta:** Conselho de Governo de Sarayaku

**Tinaja:** grande jarra de cerâmica onde se fermenta cerveja de mandioca

**Uyanza:** festa

**Warmi:** mulher

**Wayusa:** *Ilex Guayusa*. Árvore cujas folhas são tomadas em infusão

**Wituk:** *Genipa Americana*. Seu suco é usado no cabelo e nas pinturas faciais

**Yachak:** literalmente, “aquele que possui conhecimento”; também usado para indicar “xamã”

**Yachay:** conhecimento

**Yaku:** água

**Yuyay:** pensamento, ideia, memória, entendimento

Neste glossário adoto as traduções conforme consulta aos meus amigos e amigas, que geralmente coincidem com àquelas dos dicionários citados na nota introdutória sobre língua e tradução.

**LISTA DE SIGLAS**

**ANMIGA:** Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

**ATL:** Acampamento Terra Livre

**CEstA:** Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo

**CGC:** Compañía General de Combustibles

**CIDH:** Corte Interamericana de Derechos Humanos

**CODENPE:** Consejo de Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador

**COICA:** Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

**CONAIE:** Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador

**CONAICE:** Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana

**CONFENIAE:** Conferación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

**COP:** Conferência das Partes sobre Mudanças Climáticas das Nações Unidas

**FCUNAE:** Federación de Comunas Unión de Nativos de Amazonía Ecuatoriana

**FOIN:** Federación de Organizaciones Indígenas del Napo

**IERAC:** Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

**ILV:** Instituto Lingüístico de Verano

**LISA:** Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da Universidade de São Paulo

**OIT:** Organização Internacional do Trabalho

**OPIP:** Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza

**PPGAS:** Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo

**TAYJASARUTA:** Conselho de Governo de Sarayaku

**USP:** Universidade de São Paulo