



Revista Internacional de Folkcomunicação
ISSN: 1807-4960
revistafolkcom@uepg.br
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Brasil

Santos, Rozenilce Silva; Albuquerque, Renan; Herrera, Hernán Gutiérrez
El libro indígena Puratig, el remo sagrado y sus narrativas folkcomunicacionales
Revista Internacional de Folkcomunicação, vol. 17, núm. 38, 2019, -Junio, pp. 65-81
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Ponta Grossa, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.5212/RIF.v.17.i38.0004>

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=631766286004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

El libro indígena *Puratig, el remo sagrado* y sus narrativas folkcomunicacionales

*Rozenilce Silva Santos*¹

*Renan Albuquerque*²

*Hernán Gutiérrez Herrera*³

RESUMEN

En el intento de abarcar un poco sobre la realidad de transmisión de informaciones y comunicaciones no urbanas, no blancas, no alineadas con el pensamiento del Occidente vencedor, de la colonización sesgada, proponemos un análisis de cómo ocurre el tratamiento informacional contenido en un libro de la obra de Yaguarê Yamã. La obra Puratig: el remo sagrado, del escritor, trata de un instrumento totémico, el Puratig (o Porantim), colocado por el pueblo Sateré-Mawé como piedra de toque, como amuleto filosofal de la etnia, siendo el amparo marcado históricamente por ellos para guiar preceptos de solidaridad y hermandad, así como de justicia, abarcando derechos y deberes. Para el análisis de la obra, lanzamos mano de metodología evaluativa e inferencial, la cual describimos a partir de las contingencias que la investigación legó.

PALABRAS CLAVE

Libro indígena; Comunicación popular; Amazonia.

O livro indígena *Puratig, o remo sagrado* e suas narrativas populares

RESUMO

¹ Graduada em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas. Membro do GP Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq). E-mail: rozenilce.santos@hotmail.com.

² Pós-doutorado em Antropologia pela PUC-SP (2017) e Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia (2013). É professor da Ufam, onde atualmente exerce a função de Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCCCom). E-mail: renanalbuquerque@hotmail.com.

³ Estudiante de Maestría del Programa de Posgraduación en Comunicación Social (PPGCCOM) de la Universidad Federal do Amazonas. Columnista de opinión del diario El Informador, en Santa Marta, Colombia. E-mail: hernan.jornalista@gmail.com.

Na tentativa de cobrir um pouco a realidade da transmissão de informações e comunicações não-urbanas, não-brancas, não alinhadas com o pensamento do Ocidente vitorioso, de colonização tendenciosa, propomos uma análise de como o tratamento informacional contido em um livro de autoria de Yaguarê Yamã. O trabalho Puratig: o remo sagrado, do escritor, lida com um instrumento totêmico, o Puratig (ou Porantim), colocado pelo povo sateré-mawé como pedra de toque, como amuleto filosófico do grupo étnico, sendo a proteção marcada historicamente por eles. Orientar preceitos de solidariedade e fraternidade, bem como de justiça, englobando direitos e deveres. Para a análise do trabalho, lançamos metodologia avaliativa e inferencial das mãos, que descrevemos a partir das contingências que a pesquisa legou.

PALAVRAS-CHAVE

Livro indígena; Comunicação popular; Amazônia.

The indigenous book *Puratig, the sacred oar* and its folk-related narratives

ABSTRACT

In an attempt to cover a little about the reality of non-urban non-urban information and communication, not aligned with the thinking of the victorious West, of biased colonization, we propose an analysis of how the informational treatment contained in a book of the work of Yaguaré Yamán. The work Puratig: the sacred oar, by the writer, deals with a totemic instrument, the Puratig (or Porantim), placed by the Sateré-Mawé people as a touchstone, as a philosophical amulet of ethnicity, being the protection historically marked by them to guide precepts of solidarity and brotherhood, as well as justice, encompassing rights and duties. For the analysis of the work, we use evaluative and inferential methodology, which we describe based on the contingencies that the research bequeathed.

KEYWORDS

Indigenous book; Folkcommunication; Amazon.

Introducción

Diariamente tenemos la necesidad de comunicarnos, acción que, aunque parezca fácil, no siempre es efectiva de la manera deseada por integrantes del discurso, incluso porque la comunicación no es sólo el acto de intercambiar informaciones o transmitir mensajes. Este proceso requiere otros tantos recursos, como la acción de interpretar las palabras o la ausencia de ellas. Para Beltrão (1988), dentro de su perspectiva folkcomunicacional, la comunicación es el problema fundamental de la sociedad contemporánea, que está

compuesta por una inmensa variedad de grupos vivientes en régimen claro de separación, pero de trato colectivo, ya sea por la parcela homogénea de la herencia sociocultural compartida por ellos o incluso por la heterogeneidad marcante de sus orígenes étnicos y por el propio distanciamiento social.

De todos modos, un instrumento específico de comunicación y de amplio uso en la historia humana, el libro, todavía hoy puede mostrarse como un fenómeno en lo que se refiere a su uso dirigido a democratizar conocimientos. Además, la publicación editorial de libros, de modo independiente, puede diseminar saberes materiales e inmateriales de pueblos tradicionales y con simbologías propias referentes a la cosmología, herencia de clan y parentesco, para describir por lo menos la importancia de ese instrumento comunicacional. Y tanto porque son coyunturas (la cosmología, el clan y el parentesco) elementos primordiales para evaluar problemáticas que inciden, sobre todo, cuando se observa la presentación discursiva de indígenas.

Así, pensar la comunicación como una actividad procesal en su esencia para comprender relaciones de convivencia en sociedad nos parece ser un punto instigador para iniciar un proceso de comprensión de la práctica de inter saberes. Esto implica la posibilidad de discutir las perspectivas de discursos producidos por los pueblos de la región amazónica a nivel profundo, así como insertarse, aunque de manera indirecta, en realidades diferentes y posibles, que son componentes históricos en la dinámica controvertida de formación del pensamiento social de la Amazonía.

Sobre lo expuesto, según Gabriel Cohn (1978), al comunicarse personas son capaces de construir amplios universos complejos de significados y simbologías, mostrándose como seres sociales de trato colectivo y funcionalidad cambiante. Esta perspectiva nos posibilita pensar en la comunicación social mediante su papel más significativo, a nuestro ver, que es el de fomentar la relación entre individuos y sociedad. En estos términos, traemos de Ianni (2002) la idea de que, al darse cuenta como comunicadores al y del mundo, personas que en él integran saberes pueden resignificar y reconformar cosas y universos.

En este sentido, el acto de discusión comunicacional del indígena amazónico en la actualidad con el otro, el blanco, ha sido ampliado por las nuevas formas de comunicación, a saber, por ejemplo, de las redes sociales, de los blogs independientes, de las radios alternativas, de los medios dirigidos vía gadgets (tipo whatsapp), así como los medios de

comunicación televisiva y publicaciones impresas - las cuales fueron inventadas hace mucho más tiempo y tienen estructura más clásica. Sin embargo, al verificar esto, también nos corresponde a nosotros afirmar que no se puede descartar la correlación del sujeto con la lengua, con la historia y con la ideología común, lo que hace aún más difícil de comprender cómo se da el proceso comunicacional y ¿en qué medida se puede interpretar ese proceso en el contexto amazónico y amerindio.

Y además de ese constructo social de complejidad, así como considerando la comunicación un medio de inserción de capas minoritarias en relación a otras realidades sociales, la investigación se propuso analizar cómo se presenta la persona indígena Sateré Mawé a partir de textos de la obra *Puratig: el remo sagrado*, de autoría del indígena Ozias Gloria de Oliveira, llamado por el pueblo étnico de su origen de Yaguarê Yamán, que significa "gente de las onzas pequeñas". Este amazonense es nativo de la Amazonía Central, tiene ascendencia Maraguá y Sateré-Mawé, es geógrafo formado por la Universidad de Santo Amaro (Unisa / SP), ha hecho carrera literaria en el país en los últimos 12 años y tiene alto destaque como autor de obras para el público infanto-juvenil y adultos.

Como dibujante, ilustró los propios libros y de autores consagrados de la literatura indígena, como Daniel Munduruku. Participó de exposición de la destacada artista plástica Maria Bonomi en el Memorial de América Latina/SP, con dos obras en bronce. Al menos seis de sus libros fueron, hasta el momento, seleccionados por el Programa Nacional Biblioteca de la Escuela (PNBE), desarrollado desde 1997 por el gobierno federal, con el objetivo de recibir promociones de acceso e incentivo a la lectura. Yaguarê, que pertenece al Núcleo de Escritores y Artistas Indígenas (Nerarin), del Instituto Brasileño para la Propiedad Intelectual (Inbrapi), es vicecoordinador de la Asociación del Pueblo Indígena Maraguá (Aspim).

Él recibió el premio internacional The White Ravens (selección de la Biblioteca de Berlín/Alemania) y representó a Brasil en la selección de la Biblioteca de Bolonia/Italia. Entre las principales obras de Yaguarê están *Murugawa: mitos, cuentos y fábulas del Pueblo Maraguá*; *Las huellas del Kurupyra*; *El cazador de historias sehay ka'at harya*; *El tótem del río kāwéra*; *Kurumi guaré en el corazón de la Amazonía*; *Urutopiag, la religión de los pajés y de los espíritus de la selva*; *Hablando tupi*; *El árbol de la carne*; *Pequeñas guerreras*; *Hormiguero de Myrakāwéra*; *Un curumim, una canoa*; *Sehaypóri: el libro sagrado del pueblo SateréMawé*.

Se trata, por lo tanto, de un autor extremadamente representativo para la propuesta introductoria aquí conducida, la cual es verificar en qué medida la natividad amazónica propia de él, de su pueblo, de sus obras, se correlaciona, en el ámbito de la literatura regional producida por Yaguaré, hacia mejores entendimientos acerca de los modos de vida locales amerindios, dentro de un proceso que entendemos ser de comunicación estricta entre el universo de los pueblos originarios y el universo de la sociedad urbana. Interesante destacar, en resumen, que tratamos la obra de Yaguaré como una legítima acción de comunicación social intermedia, es decir, una comunicación entre el mundo de los pueblos de las tierras bajas de América del Sur y el mundo de los blancos.

La comunicación intermedia es un entendimiento propio, nuestro, en un intento de reconocer que existen diferencias en la concepción sobre naturaleza y cultura entre blancos e indígenas. Tratamos de legitimar nuestro entendimiento acerca de la obra del literato en destaque tal y cual un acto de interpretación sobre la perspectiva comunicacional de ese autor, que posee gran envergadura dentro del segmento de las letras y de la literatura y al mismo tiempo alto poder de transmitir informaciones relevantes, entendimiento, que auxilian en la diseminación democrática de la cuestión indígena amazónica para el conocimiento amplio.

La obra forma parte de la Colección Memorias Ancestrales del Pueblo Sateré-Mawé, publicada por la Editora Peirópolis, en São Paulo (SP), en el año 2001. La literatura es dirigida al público infantil e infanto-juvenil, siendo compuesta por 46 páginas, ilustradas con diseños hechos de manera manual y pintados en tonos de colores. El libro fue escrito en portugués y enriquecido con palabras y vocabularios sateré Mawé y Nheengatu, siendo también compuesto por glosario de palabras y términos de estas respectivas lenguas indígenas propias. En el libro (figura 1), el autor cuenta historias del pueblo Sateré-Mawé a partir de la relación de la realidad con los mitos que, según Yaguaré, fueron narrados por viejos de comunidades del Andí-Marau (Tierra Indígena al extremo norte de la capital Manaus / AM) y por un pajé llamado de Karumbé. Estas historias surgieron en los tiempos antiguos y fueron preservadas hasta los días actuales como construcciones pertenecientes a la cosmología del pueblo.

Enfoque contextual

La cuestión indígena de Yaguaré

En el ámbito de la cuestión indígena vivida por las etnias que forman la identidad del autor en foco (Sateré-Mawé y Maraguá), destacamos que es posible situar en la Amazonía la existencia de controversias concretas derivadas de relaciones conflictivas de esos pueblos étnicos con el Estado, con sectores del mercado y con comunidades no indígenas (de blancos) que viven en el bioma. Son innúmeros los conflictos, implicados conforme disputas por tierra, agua y riquezas minerales diversas. Esta problemática ha sido cada vez más frecuente, ya que, en pequeñas y medianas ciudades de la región amazónica, con especificidades para la frontera Amazonas-Pará, donde se sitúan los municipios de Parintins, Barreirinha y Nhamundá, se localizan disputas políticas y migraciones territoriales. Es en esa mesorregión, precisamente, que vivió Yaguaré, entre aldeas de las dos etnias que componen su formación. En el caso, el escritor, por haber constituido y desarrollado buena parte de su disciplina literaria y de sus escritos a partir de esa realidad vivida, evidencia en sus textos publicados bastante de esa querella territorial.

De ahí que inferimos el supuesto por Ulrick Beck (2010), cuando él observa que efectos de la comunicación alternativa, de masa y de los medios sociales se reflejan en expresiones masivas de la organización en sociedad y en las elecciones del cotidiano sociocultural de las personas. El autor propone que la construcción identitaria de individuos se caracteriza, en suma, por la manera diferenciada de las formas tradicionales y no tradicionales de lo que es diseminado por la sociedad. Ante esta perspectiva, tenemos que la obra de Yaguaré refleja su vida y los percances por los cuales las etnias componentes de su herencia identitaria han pasado.

Además, la problemática acerca de la comunicación indígena a través de literatura y medios no masivos y el mejoramiento ético del individuo inciden en la importancia de esa comunicación y de los propios medios alternativos (hablada, escrita y televisada), en cuanto conjuntos formadores de opinión crítica y responsable en la sociedad en general. Un ejemplo de ello es que, a lo largo de los años, la imagen de pueblos indígenas viene siendo proyectada en los medios y por los medios de manera fetichizada, exótica, dentro de un escenario, sin embargo, que poco a poco viene cambiando. Sea por la persistencia del propio indígena en convertirse en comunicador o por las contingencias de la vida étnica.

Lo que más interesa es que esa imagen fue construida desde el período de la colonización de los europeos en Brasil, de modo agresivo y fugaz, teniendo los grandes medios

en los últimos 70 años, para decir lo menos, como la principal colaboradora para el firmamento de ese pensamiento preconcebido de los pueblos de las tierras bajas de América del Sur. Un pensamiento que los trata como salvajes, como místicos, hechiceros, adoradores de dioses paganos o aún artículos de laboratorio y humanos inusuales de zoológicos. Sorprendámonos, pero esa es una realidad bastante actual.

La baja reproducibilidad de producciones periodísticas que deconstruyen esa idea estereotipada respecto de indígenas tiende a reforzar un gran problema social y el silenciamiento de ese pueblo. La falta de destaque en el conjunto informativo de la sociedad y el poco espacio en los medios de comunicación de masa son factores que llevan a los pueblos amerindios a convertirse por sí mismos porta voces y mediadores de la comunicación nativa. Por acto contradictorio, por así decir, se nota que la poca apertura en grandes vehículos acaba generando un punto positivo: el nacimiento de agentes comunicacionales indígenas nativos, que recurren a estrategias singulares para comunicarse de modo directo, para ser vistos, oídos o escuchados, a lo que ocurre en redes sociales, en blogs independientes y en radios alternativas, como ya hemos señalado, así como en los medios de internet y en publicaciones impresas.

Ante esta perspectiva, es importante proyectar que los formatos comunicacionales enumerados por medios de esas estrategias singulares indígenas son formas de hablarle a sus pares, de reivindicar derechos -incluso aquellos que los grandes medios usurpan de los pueblos amerindios, el de expresión, sobre todo los que cubren posibilidades de diseminar la sociocultura amerindia en medio de una sociedad que debería ser plural, pero que no se moldea a partir de ese sesgo, vivificando mucho más cosas y hechos urbanos, no tradicionales.

Así, en el intento de abarcar un poco sobre la realidad de transmisión de informaciones y comunicaciones no urbanas, no blancas, no alineadas con el pensamiento del Occidente vencedor, de la colonización sesgada, proponemos un análisis de cómo ocurre el tratamiento informativo contenido en un libro de la obra de Yaguaré Yamán. La obra *Puratig: el remo sagrado*, del escritor, trata de un instrumento totémico, el Puratig (o Porantim), colocado por el pueblo Sateré-Mawé como piedra de toque, como amuleto filosofal de la etnia, siendo el amparo marcado históricamente por ellos para guiar preceptos de solidaridad y hermandad, así como de justicia, abarcando derechos y deberes. Para el

análisis de la obra, lanzamos mano de metodología evaluativa e inferencial, la cual describimos a partir de las contingencias que la investigación legó.

Marco teórico

Folkcomunicación

La comunicación es un acto colectivo y universal. Y cada vez más, a partir de esos dos presupuestos, notamos que la comunicación se hace necesaria por el sesgo de la idea popular, sea en las calles, en las aldeas, en las pequeñas ciudades, en la Amazonía y en sus comunidades. Podemos incluso hablar de una relectura del pensamiento de Marshall McLuhan, cuando éste destaca su perspectiva de aldea global y enfatiza los cambios en la cultura en el siglo XX, incitando a pensadores de diversas áreas del conocimiento a democratizar informaciones sobre actividades que fortalezcan tradiciones populares en el espacio globalizado (MATTELART y MATTELART, 1997).

Para dar cuenta de esa coyuntura y ayudar a pensar el supuesto, el teórico Beltrão (1980, 2001) construyó el término folkcomunicación e hizo que una red de significados fuese concretizada alrededor de ese término, el cual pasó a ser conceptual y muy interesante para ser utilizado en profusiones nacionales, por la comunicación social brasileña. Creemos que la folkcomunicación, en razón de su construcción en el escenario nacional y su proyección fuera del país, fue formada mediante un proceso singular de actividades colectivas. Estas actividades moldearon la realidad comunicacional del país. Y así, las ciencias de la comunicación en Brasil, en medio a una dinámica de auto reflexividad, que funciona a partir de agentes no siempre confiables de los grandes medios, tuvieron la necesidad de repensar sus estatutos (MELO, 2004, 2010).

De ahí que fue nuestro interés en interpretar escritos de Yaguaré Yamán a partir del sesgo de la folkcomunicación, teniendo en cuenta el agente popular de democratización de saberes, realizaciones, informaciones y comunicaciones inherentes al pueblo étnico que él realmente es. En la década de 1960, marcada por el autoritarismo del régimen militar, Beltrão produjo su tesis sobre la folkcomunicación. Por este motivo es de esperarse que en el presente (al menos en las últimas dos décadas) los pueblos indígenas necesiten actuar exactamente a partir de estrategias para hacerse oír. Y es exactamente este el caso de nuestro autor en foco. Él trabaja por medio de estructuras narrativas folkcomunicacionales, con

marcación simbólica y étnica propias de la Amazonía y más precisamente de la Amazonía Central.

Metodología

Enfoque

La investigación fue formateada a partir de presupuestos teóricos de la comunicación como forma de conocimiento anclada en la esfera cognitiva y, siendo el conocimiento un producto social, nuestra intención no fue desvincular esa suposición del contexto de la realidad en la que las informaciones emergen, circulan y se modifican (ABRIC, 1998). Se adoptó la perspectiva de que la comunicación es derivada de saberes comunes, prácticos, que se remiten a una conexión intrínseca entre persona y objeto, tendiendo a posibilitar opiniones enfáticas cuando relacionada a estructuras individuales, grupales o sociales (COHN, 1978).

Se analizó el libro *Puratig, el remo sagrado*, publicado por la Editora Peirópolis, en São Paulo (SP), en el año 2001, de autoría del autor Yaguarê Yamã. Fue referencia para el plan de recolección del material el análisis del contenido manual, considerando presupuestos acerca de temporalidad y de narrativas incidentes y reincidentes en discursos o transcripciones. La técnica objetivó aprovechar datos brutos contenidos en una o más comunicaciones, identificando patrones vía categorías conceptuales o clases contextuales de los textos, con conteo de unidades de contexto elemental y observación de la importancia de los enunciados (SCE, 1998).

Teniendo como presupuesto que el acto de describir tiende a ser un intento por reportar los hechos tal y como sucedieron, por medio de formas de réplicas de lo sucedido, el análisis del corpus recolectado se realizó a partir de la evaluación de unidades temáticas contenidas en las obras (Unidad de Ordenación de la Propiedad Intelectual - UCEs), las cuales en su totalidad fueron evaluadas por cuadros léxico-semánticos interpretativos. Se utilizaron técnicas de interpretación e inferencias para escritos referentes a hacer comunes, lugares y saberes.

El análisis de los textos se basó tomando como supuesto que la magnitud (cantidad) y la variación (cuali) de las descripciones textuales posibles de análisis en una misma investigación. La diferencia existente entre investigaciones de las vertientes cualitativa y cuantitativa es tratada por Triviños (1987). Según el autor, hay producciones que pueden ser

observadas en las dos áreas, que se interconectan y no disputan entre sí, es decir, buenos y diversos estudios están siendo llevados a cabo por las dos escuelas, sin perjuicio para una u otra.

El análisis de contenido, tanto como la evaluación por sentidos hermenéuticos, anhela la comprensión crítica de las comunicaciones observadas y capturadas, así como la especificación de su contenido manifiesto o latente, y aún las significaciones explícitas u ocultas vía simbologías transcritas. La técnica objetiva disminuir al máximo la enorme cantidad de informaciones, en datos masivos contenidos en una o más comunicaciones, para formar categorías conceptuales o clases contextuales que permitan pasar la evaluación de los meros elementos descriptivos para la inferencia según interpretaciones de sentidos latentes o manifiestos.

La primera etapa necesaria para el análisis fue la descripción, enumerando las características del texto. La última etapa fue la interpretación, en la que se propuso conceder significación al texto. Como procedimiento intermedio, se situó la inferencia, que permitió el paso explícito y controlado de la descripción a la interpretación. Así, no fue la descripción, pero la inferencia de la intención del análisis de contenido. La meta fue deducir, de manera lógica, conocimientos sobre el emisor del mensaje (VALA, 1986).

Resultado y discusión

Sobre las constituciones del universo

En la obra *Puratig: el remo sagrado*, el autor analizó el cotidiano de su pueblo, destacando historias contadas por sus antepasados. En el texto sobre el origen del mundo, evidenció la posible existencia de espíritus responsables de la creación del sol y de la luna, y que esos espíritus vivían en el infinito. Eran los espíritus Tupana y Yurupary. Tupana creó A'at, el sol, que dominaba el día; y Yurupary creó Waty, la luna, que dominaba la noche, pero ambos nunca se encontraban. De esa forma, Tupana y Turupary crearon un tercer elemento que pudiera quedarse entre sol y luna, de manera que ellos pudieran tener un puente relacional para marcar la vida, y así ocurrió el surgimiento de la "serpiente grande", uno de los elementos de alta representatividad en el ámbito amazónico y en la vida de las etnias Sateré-Mawé y Maraguá.

El ejemplo de Tupana y Yurupary fue uno de los que seleccionamos del texto para indicar que, al realizar el análisis de la obra, fue posible ponderar acerca del imaginario amerindio y de las naturalidades que cercan los modos de vida de esos pueblos autóctonos. Sobre lo dispuesto, Yaguarê busca justificar de manera creativa la correlación de la existencia entre los elementos sol y luna. Él supone que el lusco-fusco sea el ingrediente formal, elemental, para la consonancia entre los dos astros cósmicos.

Y así el autor aún discurrió sobre el surgimiento de la serpiente grande (*Mói Wató Magkaru Sése*). Según los relatos de Yaguarê, sol y luna se enamoraron de la "serpiente grande" y esa serpiente femenina pronto se envolvió amorosamente con ellos, haciéndolos sus amantes sin que ninguno de los dos supiera que formaban parte de un triángulo amoroso. A diferencia de los cuentos corrientes que estamos acostumbrados a ver, leer o escuchar, esa historia no tuvo un final feliz. La serpiente grande quedó embarazada y tuvo dudas sobre la paternidad del hijo, teniendo que contar la traición a los dos amantes. Sol y luna se enervaron al saber que fueron engañados por la amada y, decepcionados con ella, se fueron hacia el alto universal.

Suponemos, en nuestro análisis, que por tratarse de una obra literaria orientada al público infantil esos cuentos están "ricos" de exageraciones que nos permiten viajar por el universo de las fantasías. Sin embargo, una justificación que podemos considerar plausible para cuando los *curumins* y *cunhantãs* de la etnia Sateré-Mawé y Maraguá lleguen a la fase de los cuestionamientos de los "porqués", y pregunten acerca de esas realidades míticas, los mayores puedan tener la posibilidad de contarles y transmitirles la manera como sus antepasados dejaron y registraron oralmente en la literatura de Yaguarê.

No sólo el texto *Sobre el Origen del Mundo* intenta explicar acerca de la realidad formativa estelar, de los astros sol y luna, tan afectos a las míticas de las etnias, pero la mitad de los textos de *Puratig: el remo sagrado* indica que se trata de una preocupación extensa a la constitución de lo no-humano, de lo que está presente en la cosmología, de lo que se muestra como metafísica para los indígenas Sateré-Mawé y Maraguá. De esta manera, afirmamos que el direccionamiento de la obra para esa coyuntura de debate es funcional, porque implica una preocupación con la intención de educar para la importancia de la mítica.

El origen de clanes como identificadores nativos

Otro elemento que, a nuestro ver, salta a los ojos como elemento de extrema importancia para Yaguaré en el libro es el origen de los clanes. En el *Puratig* ..., se utiliza un mito contado por un viejo pajé, según se presenta en la obra, y se reproduce de manera interpretativa. Se observa un ejemplo de lo enfatizado.

Antigamente, a onça comia muitas pessoas. De tanto comer, já não havia quase ninguém. Quando chegava a hora dela aparecer, as pessoas se escondiam. Certo dia, quando ela chegou, só encontrou o papagaio da velha e perguntou:

- O está fazendo?
- Estou cantando.
- Onde está sua dona?

O papagaio respondeu: – Ela foi à roça buscar batata.

A onça pediu para o papagaio que lhe avisasse quando a velha voltasse. E assim foi embora. Quando a velha chegou, o papagaio contou-lhe que a onça tinha vindo. E que ela tinha recomendado que ele nada lhe contasse. Mas o papagaio contou que a onça disse que ia comer a velha.

Então, a velha preparou um tucupi malcozido para oferecer para a onça quando voltasse. Nesse momento a onça chegou e a velha ofereceu o tucupi malcozido. E a onça tomou o tucupi à vontade.

Em seguida, a onça ficou com muito sono e dormiu na casa da velha. Pediu que não mexesse com ela. Pediu também que catasse o piolho dela. E a velha ficou catando piolho, enquanto a onça roncava. Depois a velha saiu devagar, deixando a onça. Pegou um pau bem apontado e enfiou no ouvido da onça. A onça gritou e morreu.

Em seguida a velha chamou todos que estavam escondidos. E logo apareceram. A velha contou que tinha matado a onça.

E perguntou de cada uma das pessoas, onde estavam escondidos. Uma pessoa falou que estava escondido dentro do pau, conhecido como Sateré. Então ela deu o nome de geração Sateré. O outro na frente tinha se escondido debaixo do guaranazeiro. Então ela deu o nome de nação Guaraná.

Outro tinha se escondido em cima do açaizeiro. Então passou a ser conhecido como nação Açaí. Por último veio outro e disse que tinha se escondido junto com os filhos da cutia. E recebeu o nome de nação Cutia. A partir daí, é que surgiram as nações (SOUZA, MARCIANA e TRINDADE, 1998, p. 10-11).

Siendo grupos de familias que descienden de ancestros comunes, clanes poseen mitos originales de surgimiento, y en el particular del pueblo del Andirá-Marau esos mitos envuelven diversas narrativas sobre jerarquías cosmológicas y alteridades sociofamiliares y de compadrelo. En busca de esa conjectura, se encuentran interpretaciones en el libro sobre la composición no humana de los mitos y las caracterizaciones híbridas dentro de una estructura piramidal y patrilineal de poder propio a la etnia, pasando naturalmente por el arte de las guerras y de las memorias de defensa de territorio.

Los guerreros de clanes Sateré-Mawé adoptan modos de vida según la ancestralidad, teniendo como modelo la regencia para el alcance de la divinidad primada por el "padre/guía", como son llamados los seres ancestrales por sus descendientes. Los que descienden, por lógica, son "hijos (as)" y, además, todo lo que forma parte del clan también es considerado tal y cual "hijo (a)" de la divinidad, como instrumentos sagrados, seres anímicos, lugares de espiritualidad, gestos y corporeidades en horarios de alimentación, reza y sexualidad. Se observa que se estipula en la obra lo siguiente: cuando son indicados referenciales a las materialidades e inmaterialidades inherentes a la vida y a las corporeidades humanas, fenómenos socioculturales son los que se anhela abarcar como objetos de representaciones e imaginarios.

En otro aspecto, se observa que, a partir de los clanes, la pretensión de aglutinar respuestas sobre la sociedad Sateré-Mawé se concreta porque "cuanto más se piensa sobre la estructura de una sociedad en términos abstractos, como un grupo de relaciones o de patrones ideales, más se hace necesario pensar por separado sobre la organización social como actividad concreta" (FIRTH, 1961, p. 35-6).

Marcadores étnicos

En lo que se refiere al aspecto mítico del origen de los Sateré-Mawé, éstos poseen marcadores étnicos fundamentales de identidad. En el *Puratig*..., queda clara la preocupación en destacar esos marcadores. Es un destaque interesante lo que se apunta sobre eso, teniendo en vista que el propio tótem sagrado, el *Puratig*, es un bastón en forma de remo, de madera oscura y lisa, con incisiones de color blanco, lo que hace las veces de símbolo icónico material a insinuar tradiciones orales ancestrales y objeto consultivo de legisladores sociales. El propio remo, así, es un marcador étnico.

Los Sateré-Mawé se refieren a él tal y cual un objeto cosmogónico, que reúne consigo conocimientos de la mística de demiurges universales de la etnia, funcionando como síntesis epistemológica. La materialidad de la pieza indica caminos para apartar desavenencias y conflictos. El ícono es soporte donde están grabados, por un lado, el mito del origen y la historia de la guaraná; y del otro, historias de guerras. "Se sitúa para la sociedad que lo talló como institución máxima, aglutinando esfera política, jurídica, mágico-religiosa y mítica" (LORENZ, 1992, p. 15).

Por lo presentado en la obra, se nota que es evidente que la constitución originaria de los Sateré-Mawé atraviesa procesos de rupturas y continuidades expresivas. Son experiencias vivenciadas por esas poblaciones tradicionales de la Amazonia Central factores determinantes para la afirmación de la vida o la pérdida de ella, dependiendo del grado de transmisión de conocimientos de ancianos para jóvenes y de influencias externas. Y si en la vida cotidiana la fuerza totémica y de veneración relacionada al Puratig proviene de órdenes pictóricas indicadas en las ranuras del remo, cuya génesis de la autenticidad es atestada en la territorialidad entrecruzada al simbolismo, también en cuestiones internas, en el libro, el imaginario se insinúa como acto para predecir el futuro en función de lo que es pictórico.

En el libro, el autor evidencia la historia del Puratig haciendo inferencia a los cuentos relatados por el pajé Karumbé, el cual él caracteriza como un viejito de corazón bondadoso que acostumbraba "sumergirse" en un pasado muy antiguo y contar a los más jóvenes Mawé sobre el inicio de todo. Karumbé discurre que, cuando todo empezó, el Puratig era el instrumento de los demonios, de los perros modulares, que se valían de fuerza y agresividad para matar enemigos y llevar almas hacia el infierno, pues creían que en ese instrumento mítico contenía poderes que podrían ser utilizados para el bien o para el mal, dependiendo de quien lo poseía.

Según la narrativa, el gran tuxawa general Ñumaréhi'yt arrebató el Puratig de las manos de los demonios para dárselo al pueblo Sateré-Mawé. Sin embargo, se libró una lucha entre diablos por la posesión del remo sagrado y el tuxaua general, en el intento de recuperarlo, trabajó para matar al principal demonio al lanzar el Puratig en su cabeza. De acuerdo con el mito descrito en el libro, con el paso del tiempo el primer Puratig desapareció de las manos de los líderes Mawé y habría sido llevado por el primer boto hacia las ciudades encantadas del fondo de las aguas. Sin embargo, el tótem mataba a los seres en el fondo de los ríos y por eso se decidió devolverlo al mundo de la superficie, y luego el objeto habría perdido los poderes. Yaguaré destaca que actualmente existen sólo copias del primer Puratig en el área indígena Sateré-Mawé y, según él, esas copias se refieren al objeto como arma de defensa de la causa indígena.

Consideraciones finales

Tomando a contento la poesía de los mitos, los cuales fueron relatados en la obra *Puratig...*, notamos que la palabra de Yaguaré fluye en diversas direcciones y sentidos. Él crea, hechiza, embriaga, genera monstruos, hace héroes y nos remite a la memoria ancestral de su pueblo. Incluso viviendo en una época en que la tecnología impera, vaciando muchos sentidos de las palabras, percibimos la fuerza de la narrativa del autor. Una narrativa que vivifica la poesía, que enaltece misterios, que recuerda la historia de la vida.

Desde el contacto con el pueblo no indígena, tanto los Sateré-Mawé y los Maraguá luchan para mantener las tradiciones, para tener sus derechos reconocidos. Luchan por el respeto a su diversidad sociocultural. Se nota en la obra que simbolismos contenidos en mitos fueron adaptados para los públicos infantil e infanto-juvenil, sin que hubiera la pérdida de los significados intrínsecos de las narrativas. La acción de traer a la luz algunas historias que existen en el imaginario de la etnia reveló la verdadera dimensión del imaginario, a nuestro ver.

Se nota también que los mitos son las "verdades", la esperanza en el pasado y en el futuro social de la etnia. El propio título de la colección, *Memorias Ancestrales*, ya nos remite a complejidades de las sociedades nativas Sateré-Mawé y Maraguá. Y más aún. Nos remite a acontecimientos de los primeros tiempos, cuando solamente ella, la palabra, existía. Además, en *Puratig: el remo sagrado* verificamos el origen del mundo Sateré-Mawé (figura 2), el origen de la guaraná, el origen de los clanes, del mito del remo sagrado y del mito sobre el fantasma de la casa abandonada, además de la contextualización de la territorialidad del pueblo Sateré-Mawé con los Maraguá.

Consideramos, sobre la narrativa contenida en la obra, que ella fue compuesta mediante un lenguaje de fácil entendimiento, simple e informal, utilizado frecuentemente por otros pueblos, principalmente por los pueblos del Bajo Amazonas/AM. Por tratarse de mitos e historias que el autor enfatiza haber sido repasados por viejos, el rescate mítico de representaciones y simbologías implícitas y explícitas en los textos de Yaguaré es una cuestión considerada fundamental para la construcción de los individuos étnicos en análisis. Se observó que la comunicación realizada por el autor fue un intento de documentar memorias ancestrales. En el trabajo, personas indígenas y no indígenas tienen la posibilidad de establecer diálogos con historias del pasado. Podemos ponderar sobre registros hechos por

Yaguarê como una ganancia cultural no sólo para las sociedades Sateré-Mawé y Maraguá, sino para todas las sociedades amerindias.

Por último, afirmamos: los textos de *Puratig: el remo sagrado* son en su esencia poblados de estrategias folkcomunicacionales para hacer que blancos comprendan el contenido, que no indígenas interpreten los mitos y que el Estado sepa de la existencia de un conjunto de agentes folk en la que se mantienen actos de divulgación fuera de los grandes medios, pero en diálogo con estos grandes medios, aunque en conflicto de ideas, en un debate con posiciones francas y efectivas, mostrando que hay diferentes vieses interpretativos para vivir la modernidad.

Referencias

ABRIC, Jean-Claude. A abordagem estrutural das representações sociais. In A. S. P. Moreira & D. C. Oliveira (Org.), **Estudos interdisciplinares de representação social** (pp. 27-38). Goiânia: AB. 1998.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2002.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: A comunicação dos marginalizados. Rio de Janeiro: Cortez, 1980.

_____. **Folkcomunicação**: Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo, Brasiliense, 1990.

COHN, Gabriel (org.). **Comunicação e indústria cultural**. 4. ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

FIRTH, Raymond. **Elements of social organization**. Londres, Watts & Co, 1961 [1951].

IANNI, Octavio. Tipos e mitos do pensamento brasileiro. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 17, n. 49, jun. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222002000100008>. Acesso em 06 jan. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000100001>.

LORENZ, Sônia da Silva. **Sateré Mawé**: Os filhos do guaraná. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista. 1992.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. **História das teorias da comunicação**. Trad. Nelson Amador. Porto: Campo das Letras, 1997.

MELO, José Marques de. Folkcomunicação, estratégia de resistência das culturas subalternas. **Comunicação: Veredas**, ano III, no. 3, nov 2004, pp. 343-359.

_____. **Teoria de la Comunicación**: Aporte brasileiro. In: *Comunicación multicultural em Iberoamérica: Historia contextual y teoria comparada*. São Paulo: Confibercom-Alaic-Sociom/Intercom-Cátedra Unesco-Umesp de Comunicação, 2010, pp. 53-61. Disponível em: <<https://issuu.com/encipecom2/docs/comunicacaomulticultural>>.

SÁ, Celso Pereira de. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro. Ed: URJ, 1998.

TRIVIÑOS, Augusto. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: A pesquisa qualitativa em educação. São Paulo, Atlas, 1987. 175p.

VALA, José. Análise de conteúdo. In SILVA, Alceu. PINTO, João. (orgs). **Metodologia em Ciências Sociais**. Porto, Edições Apontamentos. 1986.

YAMÃ, Yaguarê. **Puratig**: o remo sagrado. Editora Peirópoles. São Paulo (SP). 2001.

Submetido em: 02/05/2019

Aceito em: 16/06/2019