

TURISMO ÉTNICO Y DINÁMICA CULTURAL EN LA TIERRA INDÍGENA DE RIO GREGÓRIO – ACRE, BRASIL

Bruno Eduardo Freitas Honorato*

Universidade Federal de Alfenas

Varginha, Brasil

Luiz Alex Silva Saraiva**

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, Brasil

Resumen: *Teniendo en cuenta el proceso de turistificación observado en muchas comunidades indígenas de Brasil, el objetivo de este estudio es investigar las consecuencias del turismo étnico sobre la dinámica de rescate/inención de la cultura Yawanawa en la Tierra Indígena de Rio Gregório, en Acre (Brasil). La investigación se realizó en base a la etnografía y asumió que el turismo consume las características culturales de un pueblo, al mismo tiempo en que contribuye a reconstruir, producir y mantener la cultura local. Los principales resultados sugieren un hibridismo asociado al proceso de conformación social en el coletivo Yawanawa, pues la misma necesidad de autoafirmación cultural que justificó la expulsión de misioneros y el rescate de las tradiciones se ve desafiada por un escenario capitalista, del cual este pueblo no puede escapar, aún estando en plena Selva Amazónica. La relación con el hombre blanco es compleja en diversos sentidos, asociados a la etnia y a la economía. En el primer caso se cuentan principalmente los ligados al territorio, que es parte de lo que son los Yawanawa, y a la necesidad de preservación/actualización cultural constante debido al contacto con otros pueblos. En el caso de la economía, el hombre blanco transforma en consumo las formas de existencia indígena y precisan calificarse para atraer turistas y derivar recursos para mantener las comunidades tradicionales.*

PALABRAS CLAVE: *Turistificación, turismo étnico, dinámica cultural, pueblos indígenas, Yawanawa.*

Abstract: *Ethnic Tourism and Cultural Dynamics in the Terra Indígena do Rio Gregório, Acre, Brazil. Considering the process of touristification observed in many indigenous communities in Brazil, our goal in this study is to investigate the tensions associated with the rescue/invention dynamics of Yawanawa culture in the Terra Indígena do Rio Gregório in Acre, Brazil. The research, based on an ethnography, assumes that tourism consumes cultural traits of a people, while contributing to rebuild, produce and maintain the local culture. The main results suggest a wide hybridism associated with the process of social composition in Yawanawa collective, because the same need for cultural self-affirmation that justified the expulsion of missionaries and the rescue of traditions is challenged by a capitalist scenario from which these people can not escape, even being in the middle of the Amazon Forest. The relation*

* Doctorando en Administración por la Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil. Profesor del Magisterio Superior del Instituto de Ciencias Sociales Aplicadas de la Universidad Federal de Alfenas, Varginha, Brasil. Dirección Postal: Avenida Celina Ferreira Ottoni, 4000, Padre Vitor, Varginha – MG – Brasil. CEP: 37048-395. E-mail: brunoeth@gmail.com

** Doctor en Administración por la Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil. Profesor Adjunto de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Federal de Minas Gerais. Dirección Postal: Universidad Federal de Minas Gerais, Faculdade de Ciências Econômicas. Av. Antonio Carlos, 6627, Pampulha, Belo Horizonte – MG – Brasil. CEP: 31275-013. E-mail: saraiva@face.ufmg.br

with white man is complex in several senses, especially in those linked to the territory, because he is part of who Yawanawa are, to the ethnicity, due to the need for constant cultural preservation / updating due to the contact with other peoples, and to the economy, which turns into consumption the forms of indigenous existence, onde they need to qualify to attract tourists and earn resources for the maintenance of traditional communities.

KEY WORDS: *Touristification, ethnic tourism, cultural dynamics, indigenous peoples, Yawanawa.*

INTRODUCCIÓN

Si se piensa el turismo como la actividad que trata del mayor desplazamiento voluntario de la historia de la humanidad y base económica de varios países en la sociedad occidental, no se puede negar que se vive un momento en el que se pueden observar los efectos y la dinámica implicada en el contacto entre diferentes culturas, en la experimentación de la alteridad, lo que torna al estudio del turismo en imprescindible para las ciencias sociales (Banducci Jr. & Barreto, 2001). Incluyendo aspectos económicos, sociales, ambientales, comerciales y culturales en la relación entre los pueblos, constituye un objeto esencial en el estudio de las tradiciones inventadas y de la experiencia auténtica esperada por los viajeros en un mundo en el que lo exótico es cada vez más raro.

Si antes del siglo XVII el turismo estaba reducido a las elites poseedoras de algún capital en un mundo excesivamente limitado por los medios de transporte disponibles, a partir del siglo XIX se torna una de las formas más procuradas de ocio, y en la actualidad es un fenómeno de masas aspirado por gran parte de la sociedad global de consumo (Banducci Jr. & Barreto, 2001). A fines de 1980, con el surgimiento del *post-turista* (Galani-Moutafi, 2000; Harkin, 1995; Jules-Rosette, 1994; Nuryanti, 1996; Pretes, 1995; Selwyn, 1990; Tucker, 2001; Wang, 1999) con un gusto refinado, buscando lugares no explotados por el mercado y una experiencia de lo “auténtico”, gana forma en paisajes poco habitados como los entornos rurales, las playas deshabitadas y las pequeñas poblaciones (Santana Talavera, 2003). En este contexto se destacan los condicionantes que darán forma a los modos de hacer turismo como el turismo étnico, el ecoturismo y el turismo rural.

Siendo el turismo étnico una forma de consumo de elementos culturales, como la experimentación de las costumbres “típicas” o “tradicionales” de un pueblo y su estilo de vida, considerado como exótico por los viajeros, implica una experiencia de “primera mano”, es decir supuestamente auténtica, con los participantes de otras culturas (Smith, 1992; Moscardo & Pearce, 1999; Quintana Arias, 2018). Esta forma de turismo se distingue de otras por el intento de relativizar las imposiciones esperadas por los consumidores en relación a las culturas “consumidas” y sugiere una inversión de valores estigmatizados en una lógica de consumo de masas. El turismo étnico evoca el uso de conceptos como cultura, experiencia, sustentabilidad, autenticidad, exotismo y convivencia con valores “naturales”, sociales y comunitarios de las comunidades visitadas (Santana Talavera, 2003).

Los “pueblos exóticos” o las culturas distantes como se denomina a los objetivos del turismo étnico, han vivido la turistificación de sus tierras como un proceso dinámico donde la creación o escenificación turística para recibir a los viajeros deseosos de experimentar la cultura, supera el rescate de las características étnicas. Esta dinámica, denominada por algunos colectivos indígenas brasileños como “rescate cultural”, expone para el debate importantes elementos de la cultura como un aspecto no esencial, estable y rígido. Si bien por un lado existe el deseo de lo auténtico y lo exótico de las “costumbres naturales de un pueblo”, por otro lado se observa la cultura inventada en esa relación con el turista (Banducci Jr. & Barreto, 2001).

Los debates entre antropología y turismo desdobl原因 los límites y posibilidades de la comprensión de esta relación entre los pueblos originarios y los turistas, en parte porque son pocos los antropólogos en el mundo que se han inclinado por las cuestiones relativas al turismo como objeto de estudio, aunque el primer abordaje antropológico del turismo fue en 1963. Los principales exponentes han recurrido a autores como Graburn, Nash, Selwyn, Jafar Jafari, Urry, MacCannell, Boissevain, Cohen y Dann para intentar un diálogo en relación a una posible antropología del turismo (Leal, 2007).

El objetivo de este estudio es investigar los desdobl原因 del turismo étnico sobre la dinámica de rescate/invencción de la cultura Yawanawa en la tierra indígena de Rio Gregório, en Acre (Brasil). Se asumió que el turismo consume los rasgos culturales (etnicidad) de un pueblo, al mismo tiempo en que contribuye para reconstruir, producir y mantener la cultura local. Este argumento se basa en la comprensión de la cultura como un elemento dinámico, inestable, no esencializado, que se produce constantemente en las relaciones sociales.

LA CULTURA, SU DINAMISMO EN LAS RELACIONES SOCIALES Y EL TURISMO

La capacidad creativa ante la aproximación/contacto con Occidente, que reubica la cuestión de la transformación de las prácticas y costumbres de los pueblos indígenas, es discutida a partir de la noción de indigenización de la modernidad de Sahlins (1997a; 1997b), resaltando las diferentes formas en que los propios colectivos indígenas y los pueblos tradicionales se han apropiado del término “cultura” para hacer frente a la dominación colonialista, accionando diferencias identitarias como formas creativas de retomar el control sobre el propio destino. En coincidencia con Sahlins, se toman como fuente de este estudio a los antropólogos brasileños Rodrigo de Azeredo Grunewald (2003; 2001) y Cesar Gordon (2006). La idea de cultura que más se aproxima a lo que se pretende abordar como “cultura” Yawanawa aparece en el estudio de Ohnuki-Tierney (2010), que trata de la experiencia cultural japonesa como algo en continuo movimiento, reproduciéndose a sí misma en forma constante y fluida, incluso si se desintegra en el “núcleo” y se transforma. Para los Yawanawa, el término “cultura” es utilizado para referirse a la danza, al estilo de vida y a las costumbres o formas de manifestación “cultural” de un pueblo.

Para confrontar la idea de que el concepto “cultura” debería ser deslegitimado por su asociación histórica con el racismo, el imperialismo y el capitalismo bajo la justificación de que es un concepto estigmatizado que marca diferencias jerarquizando a los pueblos, Sahlins (1997a; 1997b) retoma las diferentes formas en que los propios colectivos indígenas y tradicionales se han apropiado del término “cultura” para hacer frente a la dominación colonialista accionando diferencias identitarias como formas creativas de retomar el control sobre el propio destino. Retomando la idea antropológica de cultura desarrollada por los teóricos de la *Kultur* alemana a fines del siglo XVIII, Sahlins (1997a) afirma que la cultura surgió de las aspiraciones de autonomía de los intelectuales destituidos de poder y de unión como nación frente a las expansiones imperiales de Francia e Inglaterra. A diferencia de la “civilización”, la “cultura” no puede ser transferida a otros pueblos y colectivos como gestos de “benevolencia” del imperialismo: se trata de aquello que caracteriza a un pueblo de modo singular, contraponiéndose al discurso totalizador iluminista.

Sahlins (1997a) critica la nostalgia antropológica que deriva del pesimismo en relación al curso del imperialismo, la crisis del “objeto” de la antropología y la desaparición de los pueblos tradicionales. Este pesimismo se refiere a la vida de todos los otros pueblos del planeta, que estarían “desmoronándose” ante la hegemonía occidental. Indica que se debe prestar más atención a los relatos etnográficos de los pueblos que se niegan a desaparecer o a convertirse en otros, pueblos que sobrevivieron al contacto colonialista y que han elaborado una nueva cultura a partir de los contactos que tuvieron; pueblos que *“vienen intentando incorporar el sistema mundial a un orden más amplio: su propio sistema del mundo”* (Sahlins, 1997a: 52).

Sahlins (1997a) denominó indigenización de la modernidad al proceso por el cual los colectivos indígenas han infundido significados propios a fuerzas exteriores, apropiando, revirtiendo y transformando mercaderías, conocimientos, relaciones y significados que les eran extranjeros y que, no hace mucho tiempo, pasaron a formar parte de la vida cotidiana de esos pueblos, de forma que las transformaciones históricas son orquestadas por las lógicas y esquemas de las culturas locales (Pádua, 2008). Si bien, por un lado los pesimistas creen que las culturas están siendo destruidas por el sistema mundial, por otro lado varios relatos etnográficos han resaltado la creatividad de los pueblos tradicionales para revertir a la lógica nativa los conocimientos adquiridos y englobar perspectivas occidentales, resistiendo al intento de la izquierda y la derecha de capturar los movimientos culturales indígenas para representar sus luchas de clase antiimperialistas, las representaciones de la integridad nacional y otros principios abstractos que no les son comunes.

En la integración de los colectivos indígenas a la economía global, muchas veces las culturas indígenas en vez de ser erradicadas han pasado por un florecimiento o una intensificación cultural, es decir un proyecto *“selectivo y orientado al desarrollo integral, que refleja ideas tradicionales de la ‘buena vida’, asociado a una promoción explícita de la ‘cultura’ indígena – aunque materialmente fundada en articulación con el mercado”* (Sahlins, 1997a: 53), un fenómeno mundial que es relatado en numerosos estudios etnográficos. La integración global se desarrolla simultáneamente en una diferenciación local

donde globalización e indigenización se relacionan dialécticamente con exigencias opuestas. Por estar involucrados en un proceso global de aculturación, a veces los pueblos tradicionales se siguen distinguiendo “localmente” resaltando sus diferencias. Para fundamentar el argumento de la indigenización de la modernidad, Sahlins (1994a) parte de la contribución de tres antropólogos: Rena Lederman, Epeli Hau'ofa y Terry Turner. Cada uno muestra transformaciones en los procesos culturales que presenciaron. La alusión de Sahlins (1997a; 1997b) a las formas de transformación cultural de los colectivos indígenas permite rever los modos de ser de las comunidades tradicionales con una mirada renovada sobre las prácticas y las posibilidades de investigación.

Coincidiendo con Sahlins (1997a; 1997b), pero con un refinamiento específico, Gordon (2006: 55) presenta preguntas provocadoras: ¿Cuáles son los límites de la “indigenización” de la mercadería? ¿Cuáles son los límites de la transformación indígena o de la “indigenización de la modernidad”? – especialmente cuando los indígenas estudiados son/fueron “(ex-) propietarios de aeronaves, comerciantes de madera, beneficiarios de un acuerdo de asistencia/indemnización que gira en torno a altas cifras anuales”. Como destaca Carlos Fausto en el prefacio, al leer el libro es difícil no caer en el discurso victimizante de la contaminación capitalista, de la pérdida cultural, de la homogeneización del sistema mundial, algo que Gordon (2006) analiza con el cuidado necesario. El autor argumenta que el deseo de dinero y objetos que le son extraños de los Xikrin no es ilegítimo, pero expresa una lógica interna de los indígenas que se apropian de los bienes y el dinero para un propósito y una historia construida por ellos mismos. La red de relaciones intracomunitarias e intercomunitarias engendrada por el acceso diferenciado a los objetos y al dinero importados de los blancos pone en juego las capacidades acumulativas y distributivas de los jefes en el mantenimiento de la jerarquía y del prestigio en relación a la aldea, algo que se refleja en la calificación de los Xikrin como “indios capitalistas” por parte de los medios, contrariando la posibilidad de una lógica propia de la apropiación indígena.

La apropiación de esos bienes y dinero no se da sin problemas. La indigenización engendrada por los Xikrin da lugar a varias cuestiones difíciles de manejar. El cambio cultural de este pueblo muestra las tensiones existentes entre las lógicas indígena y capitalista. Mientras existe el riesgo de “volverse blanco” al incorporar elementos de una cultura extranjera (o al comer cosas de blanco), por otro lado existe la necesidad de diferenciarse de los demás, un atributo de lo extraordinario necesario para la práctica ritual. Los Xikrin, al descubrir las posibilidades de acceso a los blancos que brinda el dinero, lo utilizan como un poder transformador de su capacidad de acción para establecerse como sujetos. Es decir que el dinero permite que transiten libremente por el mundo de los blancos, aunque haya un riesgo inminente de “convertirse en blanco”, que es lo mismo que transformarse en *xamã* (aquel que transita entre los mundos) aunque por un corto período. Aún de un modo no controlado, la apropiación de dinero y los bienes industrializados permanece en el esquema cultural Xikrin.

Grünewald (2001) brinda elementos para debatir la indigenización a partir del análisis de la cultura Pataxó. El modo en que los Pataxó históricamente se han configurado como indios a partir de una relación identitaria con la *arena turística* es peculiar. El fenómeno de generación de tradición operada

por el grupo en su etnicidad ofrece una nueva forma de pensar el substrato étnico como un elemento dinámico en la relación de los Yawanawa con el público al cual se asocia en el proceso de turistificación de la tierra indígena de Rio Gregório. Una investigación en este sentido, de una “cultura en movimiento”, se asocia a una perspectiva no esencialista de la cultura y con un estudio del proceso de cambio cultural en la relación de los indígenas con la sociedad, las autoridades y los turistas.

Se suma a esto que la reconstrucción de la identidad indígena Pataxó es un fenómeno consciente y esas identidades varían en las aldeas Barra Velha y Coroa Vermelha. Algunas de las formas culturales actuales de esa población sirven como mediadores contruidos y accionados “en” y “para” la relación entre los indígenas y los turistas, tornándose un elemento que es creado instrumentalmente para esa relación y también es constitutivo de la identidad Pataxó, en la medida en que pasa por un proceso de rescate de las costumbres de una población asolada desde el período colonial. En este sentido, el “rescate de la cultura” en el proceso de etnicidad no involucra sólo una mirada hacia el pasado, sino también hacia el futuro, en la medida en que selecciona lo que interesa del pasado para objetivos futuros, lo que convierte a la tradición en un aspecto de la elección de lo que debe ser aceptado o no como parte de la autodefinición de un pueblo. Se da un balance dialéctico entre tradición e invención que se expresa en la forma de evocar los símbolos de la “cultura” para demarcar las fronteras étnicas del grupo.

Grünnewald (2001) trabaja varios aspectos de la construcción cultural Pataxó que posibilitan ese análisis, desde la presencia (ilegítima, según las propias comunidades Pataxó) de los “chamanes” que aparecen después de cobrar a los turistas “blancos”, hasta el artesanado, la lengua como un caso muy particular de rescate y creación a partir de apropiaciones de palabras y de otros colectivos indígenas, los nombres indígenas creados a partir de una exigencia (la acción disciplinaria de la FUNAI a principios de 1970), la danza y la música (re)creada.

La idea *de indio* de Grünnewald (2001) es crucial en el argumento del autor porque ayuda a pensar en cómo mantener una “praxis” indígena que rescate los elementos culturales internos históricamente olvidados, y en cómo la *invención de tradiciones* indígenas funciona como una táctica en relación al avance homogeneizante de la economía global.

En el caso Pataxó lo que se observa es la elección de un régimen de indio que se constituye a partir de la interacción social con agentes exteriores al área indígena y a la situación histórica de reserva. Es a partir de su inserción en las arenas turísticas y ante los flujos translocales que extrapolan la acción disciplinar del órgano tutor -a pesar de la “representación de la cultura” en el Día del Indio, cuando exhiben sus tradiciones en la Fundación Nacional del Indio (FUNAI)-, que demarcan sus fronteras culturales atualizando señales diacríticas a través de una producción cultural en la cual se rigen. El régimen del indio es la actualización práctica de sus tradiciones generadas para interactuar en amplias arenas culturales. Es a través del régimen del indio que un grupo indígena procura alcanzar legitimidad

étnica diferencial (y en este caso fue el organismo tutor que tuvo que adaptarse al modo de vida turístico de los Pataxó y su consecuente régimen del indio, y no al revés) (Grünwald, 2001: 7).

A pesar de que los Pataxó han pasado por una fuerte “aculturación”, teniendo que trabajar en haciendas, el hecho de que accionaran su identidad colectiva Pataxó principalmente en el ámbito político, evitando transformarse en trabajadores nacionales, muestra la forma en que puede experimentarse en profundidad el cambio cultural manteniendo lazos de compromiso con el esquema cultural local, lo cual coincide con Sahlins.

Otro debate que propone Grünwald (2001) se relaciona con la autenticidad de las tradiciones Pataxó como una forma de posicionamiento del grupo por la vía de la etnicidad frente al movimiento turístico como un proceso localizado que confronta fuerzas globales. Toda la discusión de la autenticidad y la hibridación de las culturas recaen sobre el problema antropológico de la construcción de las identidades localizadas a partir de las interacciones sociales provocadas por el flujo turístico. El punto central del argumento de Grünwald (2001) es que todo el proceso de reconstrucción de la cultura o de “rescate cultural”, llevó a los indígenas Pataxó a elaborar una narrativa histórica discontinua que, contraria a una “falsificación de la cultura” o a una “mercantilización de los productos indígenas”, revela que la cultura es siempre dinámica y se transforma continuamente en las interacciones sociales, evocando señales diacríticas de la etnicidad en la medida en que la propia interacción los “invita”, marcando una desubstancialización de los pares *auténtico/aculturado*, *tradicional/moderno* e *invención/tradición*.

METODOLOGIA

Este estudio adoptó una perspectiva etnográfica basada en la observación del Festival Yawanawa con el objetivo de estudiar las relaciones entre el turismo y la dinámica cultural de la etnia Yawanawa. Metodológicamente, el texto fue redactado en dos etapas. La primera abarcó una descripción inicial de la experiencia etnográfica vivida, del modo más preciso y detallado posible, explorando afectos, imprevistos, dilemas y momentos tediosos y amenazadores, buscando una escritura válida para los que participaron de la experiencia. La segunda etapa fue una lectura y una revisión minuciosa de la descripción inicial, sumando comentarios y conjugando algunas de las experiencias con los abordajes teóricos presentados anteriormente, con la intención de aclarar las reflexiones y establecer posibilidades de desarrollo teórico y analítico para la investigación.

Inicialmente, el mejor camino encontrado para comenzar la investigación (también indicado para investigadores que se relacionan con comunidades indígenas) fue el contacto con el cacique. Ante los primeros intentos frustrados, se buscó el contacto con los hijos del cacique, con quienes se establecieron relaciones fructíferas para seguir con la investigación. El cambio metodológico se basó en el momento de la investigación, aún exploratoria. Las siguientes historias están basadas en los registros y testimonios de dos actores principales: Macilvo Shaneihu Yawanawa y Nani (Fernando Luis

Yawanawa en portugués y Kataiuvü en lengua Yawanawa), padre de Macilvo, con quien se compartió la mayor parte del viaje a la aldea.

La descripción que se presenta en la próxima sección fue realizada como parte de la estrategia etnográfica, ya que toma contacto con los Yawanawa en el segundo semestre de 2017. El texto fue escrito después de una experiencia de 15 días en la aldea Yawarani, bajo la tutela del líder Nani. Las reflexiones parten de la descripción etnográfica para establecer relaciones con las teorías de la antropología del turismo y sumar nuevos elementos al debate.

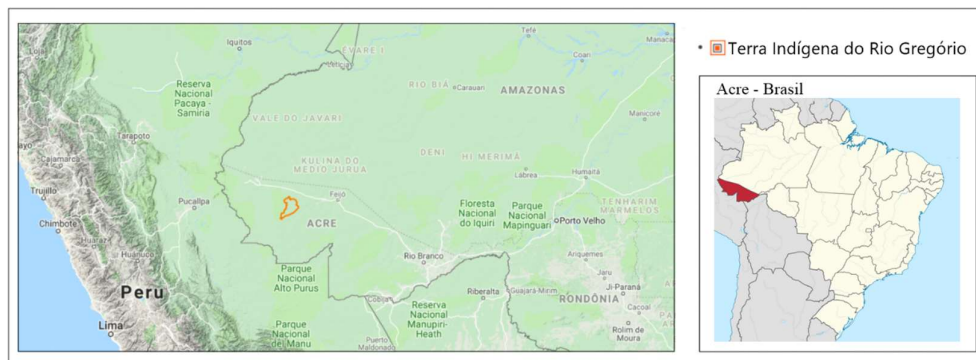
La propuesta etnográfica antes de llegar a la aldea consideró lo establecido por Favret-Saada (2005). La autora promueve que el investigador se deje afectar sin investigar, comprender o retener información en la relación inmediata. Afirma que dejarse afectar no implica identificarse con los nativos o ejercitar el narcisismo del investigador en la exploración de la experiencia, sino correr el riesgo de ver que el proyecto teórico del investigador se deshace ante la experiencia que se anuncia en la etnografía. Al momento del contacto, la experiencia completa y la negativa a encuadrarla en un molde teórico es lo que permite la comunicación involuntaria, no verbal, no intencional en que se realiza la opacidad esencial del sujeto frente a sí mismo posibilitando el libre juego de los afectos desprovistos de representación. El abordaje metodológico de la autora postula una antropología de las terapias muy peculiar, y sin duda es un elemento importante para la reflexión sobre la conexión que el investigador desea con el campo. En este sentido, se procuró suspender cualquier interferencia de reflexiones teóricas en el contacto con el campo. Mientras que en la medida en que se fue participando de la vida cotidiana de los Yawanawa, las preguntas fueron surgiendo naturalmente. Durante los 15 días en la aldea se grabaron 4 videos con entrevistas realizadas a Nani sobre asuntos variados, además de historias y conversaciones (con Nani y los otros) registradas después de que sucedieran. En general, las reflexiones fueron grabadas (con autorización) mediante el teléfono celular porque no hubo tiempo para anotarlas en el cuaderno.

Área del estudio y contexto de la investigación

La tierra indígena de Rio Gregório, la primera en ser demarcada en el Estado de Acre (Brasil), está situada en el município de Tarauacá (Figura 1). Tradicionalmente ocupada por los pueblos Yawanawa y sus parientes Katukina-Pano, esta área fue demarcada en 1983 y homologada en 1991. El área inicial de la demarcación, 92.859 hectáreas en 1991, fue ampliada en 2007 a 187.400 hectáreas. Según el censo más reciente contaría con 560 habitantes en total.

Según los propios indígenas la población es de cerca de 1.200 habitantes Yawanawa distribuidos en los asentamientos constituidos por una o varias casas a lo largo de las márgenes del Río Gregório y en su principal aldea, la aldea Nova Esperança fundada en 1992 (Figura 2).

Figura 1: Ubicación de la Tierra Indígena Río Gregório



Fuente: Google maps, adaptado por los autores

Figura 2: Entrada de la aldea Nova Esperança



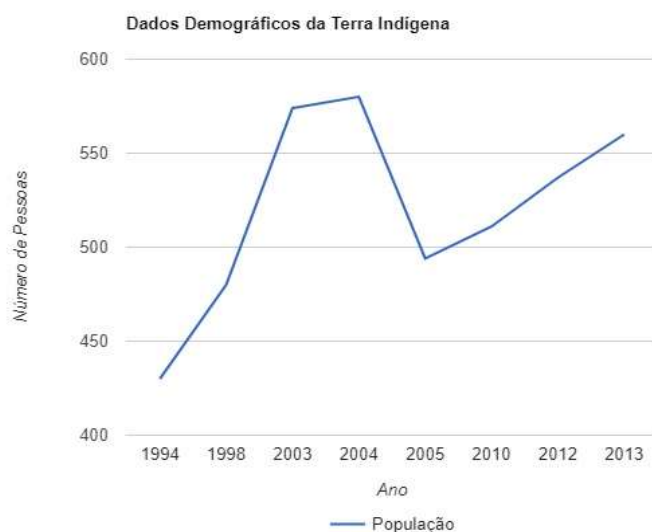
Fuente: Archivo de los autores

Los datos que constan en Tierras Indígenas en Brasil (2017) y en el Instituto Socioambiental (2017) se refieren al censo realizado en 2010 por el IBGE y en 2013 por el Sistema de Información de la Atención a la Salud Indígena (SIASI). Como están desactualizados y la población de los Yawanawa aumentó mucho después de 1970, se adoptó el número de individuos ofrecido por los Yawanawa (Figura 3).

La etnia Yawanawa, como otros grupos del tronco lingüístico Pano, resulta de una larga dinámica de guerras, alianzas y migraciones, habiendo establecido los primeros contactos con el hombre blanco en el siglo XX. Desde la década de 1980 cuando expulsaron a los misioneros de las Nuevas Tribus de Brasil, se ha realizado un rescate “cultural” del consumo de bebidas tradicionales como la *ayahuasca* y de las danzas rituales antes prohibidas por los misioneros. La forma de expresión de los indígenas y el uso del término “rescate cultural” sugiere la existencia de un contacto con los “blancos” y una resistencia a la imposición de determinadas creencias y prácticas a la que fue expuesta la población durante el siglo XX. La resistencia es una práctica organizada colectivamente que implica la existencia

de una fuerza exógena que dificulta la consecución de determinados objetivos y hasta la supervivencia del grupo.

Figura 3: Datos demográficos de la Tierra Indígena Rio Gregório



Fuente: Tierras indígenas en Brasil (2017)

La empresa Paranacre de Paraná compró tierras en Acre en la década de 1970 para la explotación agropecuaria, entre ellas el territorio Yawanawa. En la década de 1980 los movimientos indigenistas junto con la FUNAI y la CPI/Acre, así como los jóvenes líderes formados en la ciudad comienzan las movilizaciones y consiguen expulsar a los patrones y demarcar la tierra en 1983 (Naveira, 1999). Este movimiento, que coincide con la expulsión de los misioneros de las “Misiones Nuevas Tribus de Brasil” (MNTB), dio inicio a una nueva etapa de la organización del grupo y la gestión de los recursos, que se impulsa con la fundación de la OAEYRG (Organización de Agricultores Extractivistas) (Naveira, 1999). Como cuentan los propios Yawanawa, ellos fueron esclavizados espiritualmente por el grupo de las manifestaciones del diablo (Quem Somos, 2016).

Los Yawanawa están en contacto con el hombre blanco desde las primeras décadas del siglo XX, cuando peruanos y brasileños penetraron en aquella región para explotar el caucho y la borracha. Ellos trabajaron durante mucho tiempo para los *seringalistas* (hacendados de la borracha). La comunidad Yawanawa, para representar su forma de organización, invoca el símbolo del cerdo salvaje (*yawa*, “queixada” [especie de jabalí], *nawa*, “pueblo”): “*los queixadas andamos siempre en grupo*” (Souza, 2013: 30). Pertenecientes a la familia lingüística Pano, los Yawanawa son el resultado de una dinámica sociológica de muchos grupos, que incluye migraciones de familias, alianzas por medio de casamientos y el robo de mujeres en el contexto de conflictos, además de una serie de transformaciones como consecuencia del contacto con el hombre blanco en el contexto de la economía de la borracha en la Amazonia (Instituto Socioambiental, 2017).

Según los datos del Instituto Socioambiental (2017), la implementación de un puesto de salud en la aldea durante la década de 1990 y la formación de varios agentes de salud por parte de la FUNAI y la CPI/Acre, el número de muertes por enfermedades como la malaria, neumonía, tos ferina y sarampión se redujo considerablemente, lo que posibilitó el crecimiento de la población a partir de 1988. Los Yawanawa se enorgullecen de haber conquistado el derecho a la educación diferenciada (Figura 4) y a la formación diferenciada de profesores, lo que les permitió revitalizar los conocimientos tradicionales y mantener viva la memoria ancestral del pueblo. Consideran como misión de las aldeas mantener el pueblo unido, en paz y con fortaleza cultural y espiritual. Además de mantener el orden y el respeto entre las familias y alimentos suficientes para todos (Quem Somos, 2016).

Figura 4: Escuela indígena Nova Esperança



Fuente: Archivo de los autores

Existen 8 aldeas Yawanawa, algunos asentamientos en la Tierra Indígena Rio Gregório y familias establecidas en los municipios vecinos de Tarauacá, Feijó, Sena Madureira, Cruzeiro do Sul y Rio Branco. Las aldeas a lo largo del Río Gregório son: Matrinxã, Amparo, Yawarani (la más reciente); Sete Estrelas (donde habitan algunos Katukinas), Tibúrcio, Escondido, Mutum y Nova Esperança (las 2 últimas son aldeas mayores y lideran al resto). En la aldea Nova Esperança se realiza el Festival Yawanawa, cuenta con más de la mitad de la población de la Tierra Indígena y es comandada por el cacique Biraci Brasil Nixiwaka Yawanawa (Souza, 2013).

Los caciques de las 2 principales aldeas son responsables de la articulación de las políticas internas y de las relaciones exteriores de la población Yawanawa, siendo esta última una característica destacada de los líderes a lo largo de la historia local. Según Erikson (1992: 251) *“la política externa siempre constituyó (...) un dominio crítico en el área pano, donde siempre se cultivó el arte de convivir con extranjeros”*. En este sentido, los caciques establecen relaciones y sociedades comerciales tanto con el gobierno local de Acre como con empresas privadas. Las organizaciones y asociaciones presentes en la TI median esas sociedades (Souza, 2013).

Los Yawanawa después de varios intentos frustrados como el cultivo de castañas de Pará y un proyecto fracasado de la FUNAI para convertirlos en madereros, comenzaron a cultivar el urucum o achiote usado como materia prima en las pinturas corporales, para venderlo seco y procesado a la empresa norteamericana AVEDA de productos cosméticos. Ésta solicitó el uso de la imagen de los Yawanawa para demostrar sus políticas ecológicas en los anuncios publicitarios y en la difusión de los productos. Además, los Yawanawa se involucraron en otros “proyectos” con la empresa brasileña Couro Vegetal Amazônia S.A. y con la francesa Hermès para producir láminas de cuero vegetal utilizadas en agendas, sombreros, carteras, etc. Los resultados de las asociaciones son positivos, a pesar de algunos inconvenientes iniciales cuando no conocían el modo de procesar el urucum. El dinero es recibido por la OAEYRG (Organización de los Agricultores y Extractivistas Yawanawa de Rio Gregório) considerando las prioridades de la población y evitando intermediarios que puedan interferir en las decisiones del grupo (Naveira, 1999).

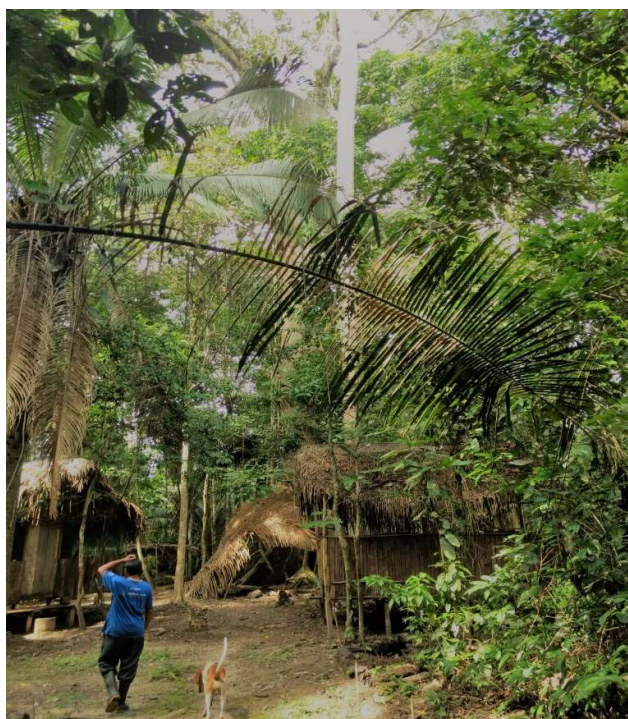
Asimismo, existe el turismo étnico y el turismo chamánico que ganan cada vez más espacio y se han convertido en las principales fuentes de recursos para las asociaciones. El Festival Yawanawa incluye 5 días de juegos, danzas, cantos, rituales de curación y convivencia diaria con la comunidad. Después de la creación de la COOPYAWA (Cooperativa Yawanawa) en 2003, actualmente administrada por el cacique Biraci Brasil, el festival fue viabilizado como un proyecto económico y cultural de etnoturismo (Quem somos, 2016). El Festival Yawa, surge después de 2002 cuando en la lucha por la revitalización de la cultura Yawanawa el pueblo se reúne en la aldea Nova Esperança para recordar las danzas, cantos, juegos, comidas tradicionales y rituales del pueblo del *queixada* (O Festival Yawa, 2016). A partir de entonces todos los años se invita a parientes y a otros pueblos a celebrar las tradiciones Yawanawa. Además de las actividades tradicionales como danzas, juegos y rituales del *Uni* y el *Humê* (tabaco) con los chamanes Yawanawa, forman parte de la programación las comidas de la culinaria tradicional Yawanawa, la exposición de artesanías y las pinturas corporales con los Kenes Yawanawa (joyas) (O Festival Yawa, 2016). También hay espacio para que los otros pueblos presenten su música y danzas.

TURISMO, CAMBIO CULTURAL Y TENSIONES

Como ya se dijo, los Yawanawa están en contacto con los blancos desde principios del siglo pasado. El encuentro con los *seringueiros* fue el primer contacto que tuvieron. Txai Nani cuenta con nostalgia las historias del “tiempo de los patrones” y de las luchas contra la dominación de los *seringalistas*. Según él, cuando los patrones *seringalistas* fueron expulsos por los Yawanawa fue el segundo gran cambio que debieron atravesar. La presencia de los blancos ya se había estabilizado en algunos aspectos. Hasta entonces, ellos estaban acostumbrados a recibir mercaderías de los patrones y a no lidiar con el dinero. Cuando los blancos salieron de la tierra indígena tuvieron que aprender a lidiar con el dinero, las compras en la ciudad y los cálculos. También tuvieron que crear una escuela, una cooperativa y abrirse a proyectos. El primer proyecto (extraer madera para los blancos) no funcionó debido a una inundación. El segundo (el acuerdo con AVEDA) dura hasta hoy.

Al percibir que estaban perdiendo su cultura, los Yawanawa reunieron a los líderes para tomar medidas y preservar las tradiciones. Los líderes más antiguos que están vivos son el cacique Biraci y Nani. Son pocos los que dominan la lengua Yawanawa, entre ellos Nani, quien no está satisfecho con el Festival, pero admira al cacique Biraci y lo que ha conquistado en la historia de los Yawanawa. Él cree que hay cuestiones que superar como la relación con el dinero y con la cultura individualista. La relación de los Yawanawa con el dinero y con la vida fuera de la aldea es complicada. No entienden algunas cosas como cuando un taxi aéreo bajó a la aldea para dejar a Scoll, un Yawanawa que sufría hepatitis y no podía volver a la aldea en barco, por lo tanto lo llevaron en helicóptero.

Figura 5: Árbol sumaúma (ceiba o palo santo)



Fuente: Archivo de los autores

Por otro lado recibieron la visita de un agente del IBGE que se enteró de la producción de la aldea y del rendimiento de los habitantes de la Yawarani. La mayoría vive de los recursos oriundos del programa *Bolsa Família* del gobierno y de las artesanías vendidas en la ciudad y a los extranjeros que visitan la aldea. Otra forma de obtener recursos son las actividades turísticas en las aldeas. El movimiento de blancos/turistas en la Tierra Indígena de Rio Gregório es importante. En São Vicente y en la ciudad de Tarauacá, las personas están acostumbradas al tránsito de turistas que van a las aldeas. Nani afirma que el turismo es muy importante para los Yawanawa porque aporta recursos y moviliza a las comunidades a participar de los eventos. En este sentido, la aldea Yawarani actualmente atraviesa cambios estructurales. La intención de Nani y Shaneihu es convertir al lugar en un destino turístico. Shaneihu procura hacer de su aniversario una fiesta que atraiga turistas y amigos que contribuyan con la aldea y Nani construyó un espacio de oraciones alejado de la aldea y cercano a un *sumaúma* (árbol común en América Central y del Sur que llega a 70 metros de altura y que es sagrado

para los Yawanawa), para realizar rituales con familiares y turistas. El *sumaúma*, como se llama el lugar en referencia al árbol (Figura 5), posee dos bungalows para descanso de los turistas e indígenas, además de un espacio para los rituales del *Uni* y el *Humê* (tabaco).

En el *sumaúma* Nani proyecta construir un espacio terapéutico y cree que sería interesante recibir personas para hacer los rituales y las dietas indígenas. Además, comentó su intención de hacer un festival para los indígenas para enseñarles la tradición Yawanawa, los cantos y rituales antiguos. También planea construir una escuela indígena para enseñar las costumbres, la lengua Yawanawa, las restricciones alimentarias, la forma de cazar, los cantos, los rituales, las actividades y los saberes de la práctica. Nani dice que la escuela que ofrece el gobierno aleja a los indígenas de los saberes de los Yawanawa y que si bien es necesario conocer la lengua portuguesa también es necesario rescatar las tradiciones de los Yawanawa para continuar la vida en las aldeas. Los jóvenes que se van a estudiar a la ciudad, no encuentran su lugar en la ciudad de los blancos y vuelven a la aldea sin saber los modos de vida indígena. Nani, en su experiencia como profesor, dice que percibió que los valores que estaba cultivando suprimían el modo de vida en las aldeas y por eso decidió volver. Uno de sus proyectos principales es retomar la cultura Yawanawa enseñando a los jóvenes.

Shaneihu, por otro lado, se esfuerza por hacer contacto con los blancos y llevar personas a conocer la aldea. Durante la estadía se presenció la llegada de una familia de mexicanos que viajaron a Brasil a conocer las tierras indígenas Yawanawa y los rituales indígenas. Según Shaneihu, la aldea aún teniendo condiciones sanitarias y de hospedaje precarias, tiene potencial para desarrollar actividades turísticas. Los mexicanos participaron de algunos rituales, filmaron a los indígenas cantando, cazaron y compartieron la comida.

En la aldea Nova Esperança, donde se dan la mayoría de las visitas, la presencia de blancos es constante. Según Nani, llegan personas de todas partes del mundo a visitar a los Yawanawa: europeos, norteamericanos y brasileños. Los indígenas hablan con cariño de los turistas y sólo reclaman la dificultad de comunicarse cuando no saben portugués. El turismo es una fuente de ingresos importante para los Yawanawa. Samanda, hija de Nani, comentó que aumentaba el precio de las artesanías cuando el comprador era “gringo”. Los turistas son recibidos en las casas de las familias, pero no siempre con mucha emoción. No existe una lógica de disposición específica de los indígenas para con los turistas, a no ser en los rituales. Las comidas son divididas entre todos y no hay variedad de opciones, en general se come lo que se cazó en el día.

Shaneihu intenta adecuar las prácticas de los indígenas a la relación con los blancos durante los rituales. Durante la estadía en la aldea se participó del ritual del *Uni* con los Yawanawa mientras estaban los turistas mexicanos. Fue un día agitado para Shaneihu que se hizo cargo él solo de la preparación del ritual del *Uni* (Figura 6).

Figura 6: Shaneihu en la preparación del Uni



Fuente: Archivo de los autores

El momento del ritual fue admirable. Se reunieron a tomar la bebida en la aldea los indígenas más ancianos, hombres, jóvenes y mujeres. Durante el ritual, conducido por cantos, los más viejos cantan en lengua Yawanawa. Hay momentos en que los cantos son más enfáticos y momentos en que son más leves, disminuyendo la intensidad de la *fuerza* (efectos del *Uni* asociados al estado alterado de consciencia después de tomar la bebida). Los más jóvenes también cantan y usan la guitarra y otros instrumentos musicales. El ritual se prolonga durante toda la madrugada y finaliza por la mañana cuando sale el sol. Se enciende una hoguera cerca del lugar del ritual y se toma el *Uni* sentado, “concentrado”. Al final del ritual, Shaneihu les preguntó a los turistas presentes si querían contar la experiencia.

Es posible identificar dos vías principales de turismo en la relación de los Yawanawa con los blancos. La primera es el turismo étnico, ligado al flujo de significados de la etnicidad Yawanawa para los blancos que visitan las aldeas con la esperanza de conocer más sobre el modo de vida indígena, sus peculiaridades y su carácter exótico. Esta vía incluye las visitas esporádicas de extranjeros y brasileños a los festivales de la cultura Yawanawa (Festival de Mariri en la aldea Mutum y Festival Yawanawa en la aldea Nova Esperança). La segunda vía de turismo observada es el turismo chamánico, volcado principalmente a experimentar las prácticas rituales de los Yawanawa, con fines terapéuticos, medicinales y espirituales. Algunas sustancias indígenas (*rapé* o tabaco, kapum y ayuasca) son conectores esenciales en la formación de las relaciones sociales entre blancos e indígenas.

En ambos casos la etnicidad Yawanawa es muy marcada. El régimen del indio, es decir la relación identitaria, como sugiere Grünewald (2001) es constante y poco considerada por los blancos de la región. En el caso Yawanawa la incorporación del turismo como una práctica indígena no se superpone al uso de esa práctica para fortalecer los esquemas culturales locales. Los Yawanawa no prescinden

de sus prácticas cotidianas, sus rituales y creencias para atender a los turistas. Por el contrario, se puede percibir que la presencia de turistas evoca y fortalece un sentimiento de separación “nosotros/ellos”. La mayoría de las actividades, con excepción de los rituales, sigue sin interferencia de los turistas.

Las relaciones interétnicas también movilizan una serie de expectativas de los indígenas en relación a la contribución de los turistas a las aldeas. Esta relación muchas veces se frustra y genera controversias, que se desdoblan dando origen a nuevas posibilidades de formar redes entre indígenas y blancos. El balance dialéctico entre tradición e invención dinamiza iniciativas turísticas por la necesidad de recursos para adquirir bienes de las ciudades. Así como en el caso Pataxó, de Grunewald (2001), la presencia de curanderos y chamanes ilegítimos (en la visión de los más viejos) actualiza la red que compone las relaciones entre blancos e indígenas. Los jóvenes que parten a las ciudades usando la etnicidad Yawanawa como recurso de negociación de significados en el consumo de prácticas espiritualistas, crean artificialmente nuevas posibilidades de existencia. La legitimidad de esas prácticas genera una recursividad interesante para los más viejos, en la medida en que los jóvenes indígenas son convocados a retornar a las aldeas para “adecuarse” a la figura del chamán y formarse ante la aprobación de los ancianos Yawanawa. Esta circularidad entre tradición y cambio/invención cultural atraviesa el turismo en las aldeas en toda su extensión. Al crear mecanismos de comunicación con los blancos, los Yawanawa más jóvenes hacen circular flujos de significados que actualizan y fortalecen las prácticas espiritualistas en las ciudades y en los colectivos *new age*: las prácticas rituales Yawanawa de las ciudades a veces vuelven a las aldeas transformadas. La música, el canto, la dinámica propia de cada ritual es afectada por el contacto con rituales de otras etnias y rituales espiritualistas (Claudio Flores & Elías Oviedo, 2017).

Nani no desprecia este contacto, aunque se posicione con cautela sobre el uso de las medicinas y haga referencia a los “enmascarados” que vienen de São Paulo vestidos de indígenas para dar charlas sobre el té de la ayuasca y sobre el uso indebido del *rapé* (tabaco). Un reportaje en la Folha de São Paulo de Cavallari (2017) titulado “*rapé, polvo amazónico alucinógeno, conquista adeptos en las baladas (fiestas nocturnas) de SP*”, así como el debate acerca de la piratería de las medicinas indígenas, muestran una movilidad de significados que supera la dimensión de las prácticas rituales en las aldeas.

La presencia de elementos culturales de los Yawanawa en los rituales de los blancos es controvertida. Los indígenas más viejos parecen guardar una dimensión de sacralidad de las prácticas rituales y evitan tornarlas triviales. Entre tanto, al permitir el turismo chamánico y la formación de los blancos en las dietas de iniciación chamánica, los indígenas pierden el monopolio del saber sobre esas prácticas y accionan otro sentido para las tradiciones: el de producto cultural, basándose en el potencial de consumo de los colectivos espiritualistas. En este sentido, las dietas funcionan como mediadores en la transformación de las relaciones sociales entre los indígenas y los blancos, habilitados a hacer uso de las medicinas y representar los saberes adquiridos con los Yawanawa. La extensión de esa red

se amplía en la medida en que los blancos tienen acceso no sólo a las dietas y rituales en las aldeas, sino también a la información, entrevistas, videos y música Yawanawa disponibles en los sitios gerenciados por los indígenas, en los sitios gerenciados por los espiritualistas y en las redes sociales.

Muchos Yawanawa han hecho ceremonias o “vivencias culturales” en las ciudades, como Shaneihu y otros. Esto parece no tener consenso entre los indígenas. Nani se refirió a la difusión de estas prácticas sin el consentimiento de los más viejos y sin el debido cuidado por la reproducción de las tradiciones. Quienes dominan la lengua se preocupan por estos rituales: piden el reconocimiento de esas prácticas por parte de los más viejos que luchan por la continuidad de la vida en la aldea. Muchos jóvenes actúan como curanderos fuera de la aldea sin pasar por las dietas y la formación como chamán. Esta formación es un proceso arduo en el que se exige reclusión y dieta, y no todos lo pueden cumplir. Los Yawanawa más viejos irónicamente dicen que hay muchos curanderos “afuera” y pocos curanderos en las aldeas.

El rescate de las tradiciones Yawanawa también involucra la apropiación de aspectos de la cultura occidental y la creación de tradiciones, especialmente en lo que respecta a las formas rituales. Nani cuenta que a principios de 2013 los líderes se reunieron para discutir la presencia de la guitarra como instrumento musical legítimo para acompañar los cantos. Después de mucho discutir aceptaron la presencia de la misma en los rituales en homenaje a los blancos y a los turistas que respetan la cultura Yawanawa. Antes la usaban los jóvenes, luego del permiso de los líderes comenzó a ser usada durante las ceremonias por todos los que sabían tocarla. No obstante, a veces los más viejos quedan de lado durante esas ceremonias porque los cantos sin guitarra son menos valorados.

Otro aspecto interesante en cuanto a las tradiciones es que al incorporar la guitarra a los rituales, los Yawanawa comenzaron a cantar música de otros pueblos durante los mismos. Los cantos de los Kulina, Kaxinawa y Katukina son incorporados a la música ritual de los Yawanawa, pero no se sabe el significado. Para no mostrar falta de conocimiento de la cultura, los Yawanawa más nuevos en los rituales fuera de la aldea inventan significados para los cantos. Esa música fue aprendida por los Yawanawa cuando Antonio Luiz era cacique y acogió a muchos Katukina que huían de la guerra. Los Katukina tienen poca música en su tradición, aunque han aprendido las canciones de los Kulina en los casamientos realizados entre las etnias.

Nani cuenta que el *Uni* y el *rapé* están con los Yawanawa desde la creación del mundo. Había varios tipos de *Uni* que fueron perdiéndose con el tiempo. Antes el uso del *Uni* estaba restringido a los grandes líderes, principalmente hombres, y era tomado para distinguir un gran problema o para curar. Para los Yawanawa la bebida es sagrada y es un medio de unión del ser humano con la espiritualidad. Para Nani debería ser usada sólo para hacer pedidos, para ir y volver del otro mundo y para curar. Actualmente, tanto el *rapé* como el *Uni* son tomados por mujeres, hombres y niños.

Las tradiciones Yawanawa son confrontadas con la idea de rescate y preservación de los saberes de los más viejos. La idea de rescate es fortalecida por la presencia de los ancianos Yawanawa, que reivindican las tradiciones y el uso correcto de la lengua y los cantos. En la relación de los rituales fuera de las aldeas y entre los más nuevos se buscan otras representaciones de la cultura en interlocución con los discursos de internet sobre las medicinas, los cantos y las prácticas indígenas.

Los Yawanawa lidian con muchos aspectos incorporados de la cultura occidental a la vida cotidiana de la aldea: celulares, ropa, motores de barcos, gasolina, dinero, generadores de energía, cubiertos, comidas, refrigeración, máquinas de lavar, rifles, etc. Buena parte de la alimentación cotidiana es producida por los propios indígenas, aunque otros alimentos como azúcar, café, sal y feijão están presentes desde hace bastante tiempo. Los indígenas conviven con algunas restricciones alimentarias, como el caso de las mujeres embarazadas y las dietas de iniciación y formación de los chamanes. Las comidas de caza como tortugas, monos, *pacas* y *cutias* (roedores), *jacamins* y *jacus* (aves), entre otras, son obtenidas con el uso del rifle. El uso de cubiertos y platos es reciente. Antes de los motores a gasolina, llevaba seis días afirmar la canoa al fondo del río con una vara y empujarla en el sentido deseado, de São Vicente a la aldea Nova Esperança. Hoy lleva ocho horas. Por eso, Nani dice: “*no renuncio a los motores, la sal y la ropa*”. Por otro lado, teme el contacto con el blanco y lo que ese contacto pueda acarrear para la vida en las aldeas.

Los Yawanawa viven hoy un dilema en relación a su territorio. Las tierras que pertenían a Parnacre, un área de más de 270.000 hectáreas al lado de la Tierra Indígena del Rio Gregório, fueron vendidas a la Tinderacre, una empresa cuyo principal accionista es el empresario y presentador de televisión Carlos Massa, conocido en Brasil como Ratinho. Según Fátima, mujer de Nani, Ratinho habría pedido una reunión con los líderes Yawanawa en 2018 para anunciar la extracción de madera en la hacienda adquirida. La situación es preocupante para los indígenas que temen la invasión de las tierras, el conflicto con los trabajadores, el desmalezamiento de la región, la extinción de la caza y la presencia de personas extrañas en la convivencia con la etnia. La adquisición de las tierras data de 2005 y existen rumores de que la extracción de maderas comenzará este año, lo que resulta una fuente de tensión para la comunidad.

CONSIDERACIONES FINALES

El objetivo de este estudio fue investigar las tensiones ligadas a la dinámica de rescate/invención de la cultura Yawanawa teniendo en cuenta el proceso de turistificación de la Tierra Indígena de Rio Gregório en Acre (Brasil). La investigación, hecha en base a una etnografía, asumió que el turismo consume los trazos culturales (etnicidad) de un pueblo, al mismo tiempo en que contribuye a reconstruir, producir y mantener la cultura local. Los principales resultados sugieren un gran hibridismo asociado al proceso de composición social en el colectivo Yawanawa, lo que genera innumerables tensiones. La misma necesidad de autoafirmación cultural que justificó la expulsión de los misioneros y la recuperación de las tradiciones, se ve desafiada por un escenario capitalista del cual este pueblo no

puede huir. Esta etapa con el hombre blanco es compleja en diversos sentidos, de los cuales se discuten los aspectos ligados (i) al territorio, (ii) la etnia y (iii) la economía.

El primer punto es de orden territorial. Aún siendo la Tierra Indígena de Rio Gregório un área demarcada, esto no impide que haya impases de la explotación económica por parte del hombre blanco, que puede atraer aventureros, invasores y causar un desmantelamiento generalizado que produzca la disminución de animales a ser cazados. Mientras para los blancos es un área de explotación y sus vidas se desarrollan en las ciudades, para los indígenas la tierra los constituye como pueblo y es parte de lo que son. Así, explotarla de acuerdo con una lógica occidental genera múltiples tensiones, razón por la cual su ocupación es potencialmente explosiva.

El segundo punto es de orden étnico. Los blancos son una constante: a pesar de haber invadido las tierras indígenas, construyeron un país y una legislación a la que los pueblos indígenas tienen que someterse. A la luz de las leyes ofrecen acceso a la educación, pero en una escuela que distancia a los indígenas de su cultura, lo que refuerza la importancia de los educadores y de una educación comprometida con los pueblos indígenas. Es importante destacar que la relación interétnica entre indígenas y blancos es asimétrica. No se trata de una relación en la que pesan igualmente demandas políticas, económicas, territoriales y culturales. Se trata de una relación en la que el acceso a las instancias de decisión política sobre esas dimensiones es históricamente desigual, siendo por lo tanto éste un punto crítico para pensar la relación con los pueblos indígenas.

Aunque los más viejos se preocupan por la pérdida de la “tradición”, ésta es reinventada cada día manteniéndose viva por los acuerdos sociales en los que se apoya. Un ejemplo es el chamanismo. Los mismos jóvenes que no se forman adecuadamente de acuerdo con los preceptos Yawanawa llevan a las ciudades versiones chamánicas que generan en los blancos el interés por conocer las aldeas y ese movimiento no sólo aporta un flujo de recursos sino que puede renovar los rituales para crear liderazgos más preparados para los nuevos tiempos. Los mismos charlatanes que se atreven a enseñar el uso de hierbas medicinales a los indígenas, refuerzan la necesidad de mantener vivos los saberes incluso para poder identificar a los impostores.

El tercer punto es de orden económico. La existencia de un marco amplio de consumo, incluso la existencia indígena precisa ser “consumida”, lleva a innumerables formas de materialización de esa práctica por medio del turismo, central para la comunidad Yawanawa. La posibilidad de visitar la tierra indígena abre la posibilidad de mantener un modo de vida, que sea dinámico y permeable al contacto con el hombre blanco. En función de esto, el rescate cultural sólo tiene sentido si es permeado por una problematización no esencialista de lo que constituye genuinamente el indígena. No es coherente perseguir una esencia que se “pierde” cotidianamente en la medida en que se hibridizan las prácticas sociales en el contacto con otros pueblos. Esto vale tanto para los blancos que visitan las aldeas en busca de lo exótico y lo espiritual, como para otros pueblos indígenas de los cuales se toman prestadas canciones y melodías de las cuales a veces se ignora el significado.

La cuestión económica tensiona de otra forma al pueblo Yawanawa mediante la incorporación de ciertos objetos. Dado que hay inyección de dinero en la comunidad posibilitando el consumo material de bienes, los elementos incorporados a la vida cotidiana de los indígenas no sólo agregan posibilidades de uso sino que cambian sus modos de existencia. Otra idea social se acciona en la y por la incorporación de lo no humano, un tejido en el que los motores de los barcos y los rifles pesan tanto como las artesanías y los cantos rituales en el proceso de formación de lo social, como el uso de la guitarra por ejemplo. La apropiación cultural o el *bricolage* es un elemento que no podría pasar despercebido en la relación entre blancos y Yawanawa. Aunque esa apropiación no pueda ser entendida como incorporación de prácticas, sino como una recreación de los modos de existencia mediante la incorporación de procesos y elementos constitutivos de otras redes que interconectan a los Yawanawa, los blancos y los elementos en un plano deformado, imprevisto y repleto de tensiones, como en toda la existencia humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Banducci Jr., Á. & Barretto, M.** (2001) "Introdução". In: Banducci Jr., Á. & Barretto, M. (Orgs.) Turismo e identidade local: uma visão antropológica. Campinas, Papirus
- Cavalliari, R.** (2017) "Rapé, pó amazônico alucinógeno, conquista adeptos em baladas de SP". Folha de São Paulo. Disponible en <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/07/1904108-rape-po-amazonico-alucinogeno-conquista-adeptos-em-baladas-de-sp.shtml> consultado el 25 de março de 2018
- Claudio Flores, F. & Elías Oviedo, M.** (2017) "Imaginarios turísticos, construcción de atractivos y new age: el caso de San Marcos Sierras (Argentina)". Estudios y Perspectivas en Turismo 26(2): 493-508
- Erikson, P.** (1992) "Uma singular pluralidade: a etno-história pano". In: Cunha, M. C. (Org.) História dos índios no Brasil. Companhia das Letras/SMC/FAPESP, São Paulo, pp. 239-252
- Favret-Saada, J.** (2005) "Ser afetado". Cadernos de Campo 13(13): 155-161
- Galani-Moutafí, V.** (2000) "The self and the other: traveler, ethnographer, tourist". Annals of Tourism Research 27(1): 203-224
- Gordon, C.** (2006) "Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre". UNESP, São Paulo
- Grünwald, R. A.** (2003) "Turismo e etnicidade". Horizontes Antropológicos 9(20): 141-159
- Grünwald, R. A.** (2001) "Os índios do descobrimento: tradição e turismo". Contra Capa, Rio de Janeiro
- Harkin, M.** (1995) "Modernist anthropology and tourism of the authentic". Annals of Tourism Research 22(3): 650-670
- Instituto Socioambiental** (2017) "Povos indígenas no Brasil – Yawanawá, 2016". Dsponible en <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/yawanawa> Consultado el 28 de julho de 2017
- Jules-Rosette, B.** (1994) "Black Paris: touristic simulations". Annals of Tourism Research 21(4): 679-700
- Leal, R. E. S.** (2007) "O turismo desenvolvido em territórios indígenas sob o ponto de vista antropológico". Caderno Virtual de Turismo 7(3): 17-25

- Moscardo, G. & Pearce, P. L.** (1999) "Understanding ethnic tourists". *Annals of Tourism Research* 26(2): 416-434
- Naveira, M. A. C.** (1999) "Yawanawa: da guerra à festa". Dissertação de mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis
- Nuryanti, W.** (1996) "Heritage and postmodern tourism". *Annals of Tourism Research* 23(2): 249-260
- O Festival Yawa** (2016) "XV Festival Yawa – 2016". Disponible en <http://www.festivalyawa.org/p/ofestivalyawa.html>. Consultado el 30 de abril de 2017
- Ohnuki-Tierney, E.** (2010) "Kamikaze, cherry blossoms, and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history". University of Chicago Press, Chicago
- Pádua, K. C.** (2008) "Movimentos identitários, educação e povos indígenas: novos desafios para a antropologia da educação". *Cadernos de Estudos Sociais* 24(2): 251-260
- Pretes, M.** (1995) "Postmodern tourism: the Santa Claus industry". *Annals of Tourism Research* 22(1): 1-15
- Quem Somos** (2016) "XV Festival Yawa – 2016". Disponible en <http://www.festivalyawa.org/p/ofestivalyawa.html>. Consultado el 30 de abril de 2017
- Quintana Arias, R. F.** (2018) "Turismo, ambiente y desarrollo indígena en el amazonas colombiano". *Estudios y Perspectivas en Turismo* 27(2): 460-486
- Sahlins, M.** (1997b) "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte II)". *Mana* 3(2): 103-150
- Sahlins, M.** (1997a) "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I)". *Mana* 3(1): 41-73
- Santana Talavera, A.** (2003) "Turismo cultural, culturas turísticas". *Horizontes Antropológicos* 9(20): 31-57
- Selwyn, T.** (1990) "Tourist brochures as post-modern myths". *Problems Turystyki* 13(3/4): 13-26
- Smith, V. L.** (Ed.) (1992) "Anfitriones e invitados: la antropología del turismo". Endymion, Madrid
- Souza, L. C. S. T.** (2013) "Fonologia, morfologia e sintaxe das expressões nominais em yawanawa (pano)". Dissertação de mestrado, Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro
- Terras Indígenas no Brasil** (2017) "Terra Indígena Rio Gregório". Disponible en <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3846>. Consultado el 28 de julho de 2017
- Tucker, H.** (2001) "Tourists and troglodytes: negotiating for sustainability". *Annals of Tourism Research* 28(4): 868-891
- Wang, N.** (1999) "Rethinking authenticity in tourism experience". *Annals of Tourism Research* 26(2): 349-370

Recibido el 17 de abril de 2018

Reenviado el 16 de mayo de 2018

Aceptado el 20 de mayo de 2018

Arbitrado anónimamente

Traducido del portugués