

2025

La historia oral en un mundo digital y audiovisual

Aprendiendo la lengua arara con Txakira (comunidad arara, Cachoeira Seca, Pará, Brasil, 2019)

Ana Maria Mauad and Ana Paula Serrano

LABHOI-UFF, University Federal Fluminense, anamaud@id.uff.br

Recommended Citation

Mauad, Ana Maria and Serrano, Ana Paula (2023) "Aprendiendo la lengua arara con Txakira (comunidad arara, Cachoeira Seca, Pará, Brasil, 2019)" *Palabras y Silencios*: Vol. #12, Article #2. Available at: [<https://ioha.org/es/revista/articulos/2-aprendizaje-de-la-lengua-arara-con-la-comunidad-txakira-arara-cachoeira-seca-para-brasil-2019/>]

Palabras y Silencios es la Edición Digital de la Asociación Internacional de Historia Oral. Incluye artículos de un amplio rango de disciplinas y constituye un medio para que los miembros de la comunidad de historia oral compartan proyectos y tendencias actuales de todo el mundo.

ISSN en línea 2222-4181

Este artículo se pone a su disposición de manera gratuita y con acceso abierto en ioha.org; ha sido aceptado para su inclusión en *Palabras y Silencios* tras un proceso de revisión por pares y responsabilidad editorial.

Aprendiendo la lengua arara con Txakira (comunidad arara, Cachoeira Seca, Pará, Brasil, 2019)

Ana Maria Mauad¹

Ana Paula Serrano²

Durante mi primera visita a la comunidad Arara de Cachoeira Seca, ubicada en Terra do Meio, en Pará, Brasil, conocí a una niña llamada Txakira, que en ese momento tenía alrededor de siete u ocho años. Forjamos un vínculo muy fuerte. Viajé a Cachoeira Seca junto con el fotógrafo y antropólogo Milton Guran para llevar a cabo un proyecto apoyado por la UNESCO y el Museo de los Pueblos Indígenas (Río de Janeiro), en colaboración con el Laboratorio de Historia Oral e Imagen de la Universidad Federal Fluminense (LABHOI-UFF).

El proyecto, titulado *Los primeros 30 años de contacto de los Arara de Cachoeira Seca en sus propias palabras*, fue concebido para promover la construcción de una auto-narrativa sobre los años posteriores al primer contacto de este pueblo con la sociedad nacional. Este encuentro ocurrió en 1987, cuando un grupo de veinte Arara aceptó finalmente la tutela de la Fundación Nacional de los Pueblos Indígenas (FUNAI) tras décadas de conflicto. Ese mismo año, todo el proceso de salida del monte fue documentado fotográficamente por Milton Guran, quien entonces era fotógrafo del Museo de los Pueblos Indígenas.

Treinta años después de su primer contacto, Guran tuvo la oportunidad de regresar a la comunidad para producir un documental, pero el proyecto no llegó a concretarse. Sin embargo, el impacto de su regreso lo llevó a buscar recursos

¹ LABHOI-UFF

² LABHOI-UFF

para apoyar la iniciativa de organizar esta historia, una narrativa única precisamente porque había sido documentada fotográficamente. Cuando, muchos años más tarde, este registro visual fue presentado a los Arara, se inició un proceso pendular: reconocimiento entre los ancianos y una sensación de extrañamiento entre las generaciones más jóvenes. Como respuesta a esta reacción, surgió la idea de la iniciativa.

El proyecto se dividió en dos dimensiones. La primera, basada en la metodología de la historia oral, se centró en los recuerdos de los ancianos de la comunidad, aquellos que habían vivido en el monte y luego aceptaron la protección de las instituciones gubernamentales. La segunda dimensión se enfocó en los jóvenes Arara, nacidos en Cachoeira Seca, que carecían de una narrativa organizada sobre la historia de su pueblo. Para este grupo, organizamos un taller que integró historia oral y fotografía, lo que les permitió construir un archivo de registros orales y visuales para su comunidad a través de entrevistas y fotografías realizadas por ellos mismos.

Nuestras visitas a Cachoeira Seca se realizaron en dos etapas: primero en octubre de 2019 y luego en febrero de 2020. En el primer viaje conocí a Txakira y a un grupo de niños indígenas que eligieron participar en el proyecto. Txakira se convirtió en mi colaboradora más cercana, ayudándome a comprender la vida cotidiana de la comunidad, sus costumbres, emociones y, lo más importante, su lengua. Pasé mucho tiempo con los niños: cantando, nadando en el río, dibujando, compartiendo comidas y aprendiendo junto a ellos. Estos momentos fueron registrados en audio, fotografías y videos. Al regresar, me di cuenta de que había reunido un material excepcional, que revelaba una dinámica en la que los roles tradicionales de investigador y participante se invertían, ya que yo me convertía en aprendiz en su entorno.

Uno de estos momentos se transformó en un mini-documental de seis minutos estructurado a partir de una grabación de audio de una sesión en la que Txakira me enseñaba la lengua arara. Colaboré con Ana Paula Serrano, historiadora

digital y socia de larga trayectoria en proyectos audiovisuales, para producir el mini-documental. Ella elaboró una narrativa que combinaba fotografías, videos y la lección grabada, empleando técnicas de edición digital para preparar el material con vistas a su difusión en las redes sociales de la comunidad arara. Este proyecto forma parte de un esfuerzo más amplio por valorizar la cultura arara y, al mismo tiempo, constituirse en una declaración en defensa de la Amazonía y de los pueblos indígenas.

Este artículo tiene como objetivo enmarcar esta experiencia en tres momentos clave: en primer lugar, una breve historia del encuentro inicial de Milton Guran con los Arara en 1987, examinando las motivaciones que lo llevaron a regresar y organizar el proyecto en el que participé, comenzando con un análisis histórico del impacto de la intervención gubernamental en la región amazónica de Pará; en segundo lugar, una evaluación conceptual del proyecto, destacando las dimensiones de la memoria y el olvido en la construcción de la memoria colectiva, con una reflexión sobre el papel de los niños en este proceso; y, finalmente, un relato detallado del proceso de producción del mini-documental³ sobre Txakira y su difusión en plataformas digitales dedicadas a las historias públicas.

I. El Encuentro, el Reencuentro y el Desorden

En 2006, el cineasta Andrea Tonacci estrenó el documental *Serra da Desordem*, que narra la masacre de la tribu Awá-Guajá en la Amazonía durante la década de 1970 a través de la historia de Carapirú, un sobreviviente del ataque.

Carapirú, un indígena Awá-Guajá, presencia cómo su tribu es invadida y diezmada por hacendados y madereros que se apropian de sus tierras. Logra escapar y emprende un largo recorrido por los sertones, ciudades y selvas de diversas

³ Esta es una de las modalidades de escritura videográfica desarrolladas por el Laboratorio de Historia Oral e Imagen (LABHOI-UFF) como una forma de devolución de las entrevistas de historia oral, de acuerdo con el concepto de escritura videográfica propuesto por Mauad y Knauss (2006).

regiones, desde Maranhão hasta el sur de Bahía, en busca de sobrevivir. En un momento, en el sur de Bahía, es acogido por una familia local y posteriormente enviado por la FUNAI a Brasilia para establecer su identidad y regularizar su situación. Para ello, se establece un contrato con un representante de su tribu. Por coincidencia, la persona indígena elegida para viajar a Brasilia a identificarlo es Txiramukum, su hijo, quien había sido capturado el día de la masacre y que, ya adulto, formaba parte del Puesto Guajá (Tonacci, 2006).

La saga de Carapirú, deambulando por las selvas del norte de Brasil, ejemplifica las experiencias de muchos otros grupos étnicos, incluidos los Arara de Cachoeira Seca, que fueron afectados por los proyectos de ocupación de la Amazonía durante la dictadura cívico-militar (1964-1984). Entre estos proyectos se encontraban la construcción de la Carretera Transamazónica, BR-230, y la Planta Hidroeléctrica de Belo Monte, que fue propuesta en 1975 pero solo inaugurada en 2015 bajo el Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC) durante el segundo mandato de la presidenta Dilma Rousseff. El desorden vivido por el pueblo Arara de Cachoeira Seca se pone de relieve en dos elementos clave, que presento aquí para comprender mejor la compleja situación de este grupo étnico.

El 27 de septiembre de 1972 se inauguró el primer tramo de 1.254 km de la carretera BR-230, que pasó a conocerse como la Carretera Transamazónica, uno de los proyectos de desarrollo emblemáticos de la dictadura cívico-militar (1964-1985). La carretera fue concebida como parte del Programa de Integración Nacional (PIN), instituido por el Decreto-Ley N.º 1.106, para unir el Atlántico con el Pacífico a lo largo de 8.000 kilómetros a través de Sudamérica. Este proyecto tenía como objetivo integrar las regiones Norte y Nordeste de Brasil, reforzando la noción de que la solución a los problemas de sequía en el Nordeste era trasladar poblaciones hacia el norte, particularmente hacia la Amazonía, que era considerada un “desierto demográfico”.

La prensa de la época replicó el discurso nacionalista del gobierno militar, que presentaba a Brasil como un “país del futuro”. Dentro de esta narrativa, la

Carretera Transamazónica se convirtió en un símbolo de modernización, representando el triunfo de la civilización sobre el “infierno verde” de la selva (Fico, 1997, 2024; Cordeiro, 2015). Los medios de comunicación enfatizaban la necesidad de ocupar y colonizar la Amazonía, reproduciendo un discurso articulado por primera vez durante la “guerra del caucho” en la década de 1940 (Weinstein, 2007; Secreto, 2007). Los eslóganes gubernamentales que circulaban en aquel entonces, como “una tierra sin hombres para hombres sin tierra”, reforzaban la noción de una Amazonía “vacía” que, en el imaginario nacional, aparecía desprovista de sus poblaciones indígenas.

Este discurso contribuyó a la ruptura de la lógica ambiental local de la región y al desplazamiento de poblaciones que mantenían una relación diferente con la tierra, basada en la recolección, la caza y la pesca. El impacto social fue profundo, incluyendo un aumento de los conflictos armados, la ocupación caótica de la selva y el genocidio de grupos indígenas que aún no habían tenido su primer contacto con el mundo exterior. Más de 50 años después de la apertura de la Carretera Transamazónica, solo un tramo entre las ciudades de Altamira y Medicilândia, de aproximadamente 300 km, está asfaltado. El resto de los casi 4.000 km es notoriamente intransitable, al punto de que los camioneros lo llaman un lodazal. Fue precisamente en este tramo donde se encontraba el territorio del grupo étnico Arara, una región que quedó fragmentada por la construcción de la carretera.

Otro proyecto concebido durante la dictadura fue la Planta Hidroeléctrica de Belo Monte. Los estudios iniciales para su construcción se remontan a 1975; sin embargo, fue solo en 1988, durante el período de apertura política, cuando el Departamento de Agua y Energía Eléctrica (DNAEE) presentó el proyecto “Complejo Altamira”. Esta propuesta incluía la Represa Juruá/Molino Kararaô, con una capacidad de generación de 11.000 MW, formando un lago artificial de entre 1.100 y 1.200 km², ubicado a 250 km de la desembocadura del río Xingu en Amazonas. El proyecto también contemplaba la Represa Babaquara, con una potencia de 6.600 MW, que crearía un vasto lago de entre 5.600 y 6.200 km² justo sobre la ciudad de Altamira (Estronioli 2024, 2).

Al año siguiente, en 1989, se llevó a cabo el Primer Encuentro de los Pueblos Indígenas, marcando una clara demostración de la fuerza y organización de diversos grupos étnicos en el contexto del proceso de apertura política de Brasil, la Asamblea Constituyente y la promulgación de la Constitución de 1988. Este encuentro, realizado en Altamira, fue liderado por el grupo étnico Kaiapó, pero contó con una amplia participación de comunidades indígenas de todo el país, atrayendo la atención internacional como un antecedente de la ECO 92. La reunión se convirtió en un hito importante del movimiento indígena, no solo por la afirmación de sus derechos, sino también por cuestionar el nombre de la represa hidroeléctrica, que inicialmente iba a recibir un nombre de origen indígena.

La crisis económica brasileña retrasó la construcción de la represa durante muchos años, y el proyecto se detuvo en varias ocasiones debido a la presión ejercida por los movimientos indígenas y sociales, incluido el Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXVPS), que agrupaba a los afectados por las represas, la Iglesia Católica progresista y otros colectivos sociales. Sin embargo, en 2010, bajo el gobierno del presidente Luiz Inácio Lula da Silva, el proyecto hidroeléctrico de Belo Monte fue declarado prioritario dentro del Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC) del gobierno federal. Ese mismo año se creó un consorcio de empresas, Norte Energia S.A. (NESA), para supervisar la construcción de la represa y gestionar sus impactos socioambientales.

La Planta Hidroeléctrica de Belo Monte fue inaugurada en 2015 por la presidenta Dilma Rousseff en medio de críticas generalizadas y acusaciones tanto de movimientos sociales como de agencias estatales como el IBAMA (Instituto Brasileño del Medio Ambiente) y la FUNAI (Fundación Nacional del Indio). Se plantearon preocupaciones sobre la desconexión entre la construcción de la represa y la implementación efectiva de medidas de mitigación y compensación de impactos (Leite 2013, 1). La gestión del impacto socioambiental del proyecto Belo Monte sobre las comunidades locales, incluidos los grupos étnicos indígenas que

viven a lo largo del río Xingu y sus afluentes, las poblaciones ribereñas dependientes del río para la pesca y la recolección, y la ciudad de Altamira, ya afectada significativamente por los conflictos derivados de la construcción de la Carretera Transamazónica, se convirtió en uno de los mayores desafíos del proyecto. Como señala acertadamente la periodista y escritora Eliane Brum, la Amazonía es el centro del mundo que Brasil se esfuerza por destruir (Brum, 2019).

La Saga Ugoro'gmo

En 1987, el pueblo Arara de Cachoeira Seca, que se autodenomina Ugoro'gmo, se entregó a un destacamento avanzado de la FUNAI en las orillas del río Iriri, ubicado en la región de Terra do Meio, en el estado de Pará. Tras años de persecución y contacto periódico con el puesto avanzado "Liberdade", se sintieron atraídos hacia el área donde residen actualmente. El proceso de reconocimiento de las Tierras Indígenas (TI) Arara de Laranjal y Cachoeira Seca, ambas a lo largo del río Iriri, afluente del río Xingu, ha sido prolongado y sigue siendo altamente conflictivo. Fue recién en 2015, poco antes de dejar el cargo, que la presidenta Dilma Rousseff firmó el acta de demarcación del territorio Arara, homologada en abril de 2016. Tras esto, se inició el proceso de desintrusión, que implicó la remoción de ocupantes ilegales, madereros y invasores que habían ocupado la zona de manera ilegal. Sin embargo, el contexto político desfavorable de 2018, según datos del Instituto Socioambiental (Carta 17/2018), convirtió la TI Arara en una de las regiones más deforestadas e invadidas, lo que indicaba que el proceso de legalización estaba siendo revertido. En lugar de recuperar la tierra, la comunidad se vio obligada a centrarse en resistir la expulsión de invasores nuevos y antiguos.

El grupo, que inicialmente contaba con unas 30 personas, incluidos adultos, jóvenes y niños, formó el núcleo de la TI Arara de Cachoeira Seca, situada en las orillas del río Iriri, a aproximadamente dos días río arriba en bote, o 900 kilómetros de la ciudad de Altamira. La TI Arara de Laranjal, más cercana a Altamira, se considera un núcleo más antiguo del que se originó el grupo que fundó la TI de

Cachoeira Seca. Las razones de la separación, el proceso de asentamiento, el crecimiento poblacional y la integración en la sociedad nacional están impregnadas de complejidades y alegaciones, entrelazadas en el tejido de la memoria y el olvido que conforma la historia de esta comunidad.

Entre el grupo que tuvo el primer contacto con la FUNAI en 1987 estaba Milton Guran, entonces fotógrafo del Museo de los Pueblos Indígenas, quien documentó los movimientos de llegada del grupo, su interacción con los agentes indígenas, el intercambio de regalos y su eventual regreso al monte con la promesa de volver. Entre los agentes indígenas se encontraban dos jóvenes Arara de Laranjal, asegurando una comunicación efectiva con el grupo aislado.

Los registros fotográficos producidos por Milton Guran en 1987 ofrecen una narrativa visual, funcionando como un espacio para la experiencia del contacto inicial. Posteriormente, esto dio lugar a la formación de un nuevo horizonte de expectativas para el grupo, que hasta entonces había estado deambulando como víctima de los frentes de ocupación que avanzaban tras la construcción de la carretera Transamazónica.

Más de treinta años después, en 2018, Milton Guran, ya antropólogo y fotógrafo, regresó con un equipo de audio y video para documentar su reencuentro con el grupo original. Armado con fotografías ampliadas de cada individuo del primer contacto, produjo nuevos registros, capturando a cada persona sosteniendo su imagen. Los niños de 1987, ahora adultos, fueron identificados a través de sus padres, ya que siempre habían estado cerca, a menudo cargados en brazos de sus progenitores. Este reencuentro creó un nuevo espacio de experiencia compartida, desencadenando un proceso de rememoración y reconocimiento que el antropólogo percibió de inmediato.⁴

⁴ En términos generales, el historiador alemán Koselleck (2006) llama la atención sobre el hecho de que el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa son categorías meta-históricas en el sentido antropológico, lo que significa que forman parte de los sistemas culturales como modos de dar sentido a la vida misma. Reflexiona que no se trata de conceptos simétricos, sino de categorías estructurales de la historia, por lo que opta por la metáfora espacial para referirse al espacio de experiencia y al horizonte de expectativa. Estas son condiciones en las que la presencia del pasado es diferente de la presencia del futuro, abriendo el camino a cambios en la historia misma.

Por un lado, los individuos mayores, que en ese momento tenían alrededor de 30 años, reconocieron en las imágenes historias que necesitaban ser contadas. Por otro lado, los más jóvenes, nacidos en la tierra Arara de Cachoeira Seca en los últimos 20 años, desconocían que sus antepasados alguna vez habían andado desnudos. Este fenómeno, que Guran identificó como etnocidio, lo llevó a proponer, en colaboración con un grupo de estudio del Museo Nacional dirigido por el antropólogo Carlos Fausto, un nuevo proyecto titulado *Los primeros 30 años de contacto de los Arara de Cachoeira Seca en sus propias palabras*. Esta iniciativa fue apoyada por la UNESCO y el Museo de los Pueblos Indígenas (Río de Janeiro) y realizada en asociación con el Laboratorio de Historia Oral e Imagen de la Universidad Federal Fluminense.

El proyecto se organizó en dos viajes de 15 días: uno en octubre de 2019 y otro en febrero de 2020. Estos viajes tuvieron como objetivo implementar un taller de capacitación en fotografía e historia oral diseñado para formar investigadores Arara capaces de reconstruir la historia de su pueblo. El grupo, compuesto por 12 jóvenes de entre 13 y 23 años, participó en sesiones con dos instructores del taller: Milton Guran, quien se centró en la formación en fotografía, y Ana Maria Mauad, quien se enfocó en la relación entre los registros orales (entrevistas) y el trabajo de memoria. En el segundo viaje, en febrero de 2020, se incorporó al equipo Marcus Oliveira, un joven historiador negro y docente de historia, contribuyendo a discusiones significativas sobre cuestiones raciales y étnicas (Mauad, Guran, Oliveira, 2022).

Durante los talleres se establecieron varios principios y pautas. Uno de ellos fue la división generacional, realizando entrevistas con los ancianos de la comunidad,

Los estudios en antropología nos guían para comprender que el perspectivismo indígena (Viveiros de Castro, 2015) no puede reducirse a las medidas temporales de la modernidad occidental. Las metáforas espaciales de Koselleck, como categorías antropológicas, nos ayudan a pensar en las tensiones que se despliegan en el espacio de experiencia de los pueblos indígenas con historias prolongadas, cuyo horizonte de expectativa —la caída del cielo— puede estar a la vuelta de la esquina, en algún futuro posible.

enfocadas en su tiempo en el monte, métodos de supervivencia y llegada al lugar actual. Para quienes habían salido del monte siendo niños y crecido en el asentamiento, se seleccionaron entrevistas temáticas para explorar modos de vida actuales, incluyendo el trabajo en cuentas y artesanías de palma, pintura corporal, música, plantas medicinales, festividades y la vida diaria en la comunidad, como caza, pesca y recolección de nueces, açai y genipapo. Cada participante del taller recibió una beca de R\$ 200,00 por cada sesión asistida.

Como proyecto final, se montó una exposición colgante con fotografías ampliadas. Guran curó la exposición, seleccionando imágenes de alta calidad técnica y estética de cada grupo, basándose en lo que se había enseñado durante los talleres. Además, preparamos una proyección, compuesta por imágenes elegidas por cada grupo en colaboración conmigo, para crear una presentación tipo slideshow para toda la comunidad.

Ambos productos consolidaron formas de reconocimiento para el grupo joven nacido y criado en la TI (Tierra Indígena) de Cachoeira Seca, que se identificaba como Arara. A pesar de vestir ropa, usar celulares, parlantes JBL y comprar bienes en el “regatão” (comercio fluvial, que vendía de todo, incluidas bebidas alcohólicas), su conexión con su historia, activada a través del diálogo intergeneracional y la confrontación entre pasado y presente, afirmó el sentido de identidad Arara del grupo, definido por sus prácticas culturales y la posesión de la tierra.

En paralelo a los talleres, Guran y yo entrevistamos y fotografiamos a miembros de la comunidad, principalmente a los ancianos. El objetivo era descubrir las razones detrás de la separación del grupo, identificar el momento en que los grupos se dividieron y documentar las estrategias de supervivencia empleadas cuando el grupo de Cachoeira Seca deambulaba por la selva, así como las redes de parentesco que se establecieron en la organización actual de la comunidad.

Las historias contadas durante estas entrevistas fueron consistentes: un conflicto amoroso, el compartir un tatu (armadillo), el secuestro de mujeres por personas no indígenas (Karei), la separación causada por la construcción de la carretera y el mantenimiento del núcleo que eventualmente formó al pueblo actual, el cual recibió apoyo de grupos de FUNAI compuestos por “sertanistas” que construyeron puestos avanzados para asegurar al menos un control y protección mínimos. Gran parte de la supervivencia del grupo se basó en su profundo conocimiento del monte y en el uso adecuado del arco y la flecha. La muerte, aunque siempre presente, rara vez se mencionaba, salvo en el caso de un líder que, estando asentado, fue golpeado hasta la muerte por pescadores ilegales. La dimensión política de la presencia de invasores había redefinido el significado de la muerte y el asesinato para el grupo Arara.

Las relaciones de parentesco se extendían a lo largo de todo el pueblo, con todos relacionados entre sí. Con el tiempo, sin embargo, estas relaciones se ampliaron para incluir a otros grupos étnicos y poblaciones ribereñas. Una de las estrategias que empleamos para contactar al grupo fue la creación de árboles genealógicos para todos los miembros de la comunidad, incluidos los niños, lo que permitió un mapeo parcial de las redes de parentesco.

La llegada de una iglesia pentecostal que estableció una sede en la comunidad consolidó aún más el silenciamiento de las uniones entre hermanos, el nacimiento de hijos de uniones entre nietas y abuelos, y el intercambio de mujeres. Al preguntarle por qué quería bautizar a todo el pueblo Arara, el jefe Mobu'Odó Arara explicó que la violencia relacionada con el alcohol estaba aumentando significativamente y creía que la introducción de la religión podría ofrecer una solución, aunque él mismo no se sometió al bautismo.

Antes de la llegada de la iglesia pentecostal, los misioneros católicos a través del CIMI (Consejo Indigenista Misionero) habían cuidado del grupo. El CIMI, junto con el sertanista de FUNAI, que vivía en una casa junto al río, era responsable de mediar la relación entre los Arara de Cachoeira Seca y el mundo no indígena

hasta 2007. A partir de ese momento, se suspendió la presencia de los sertanistas en las comunidades. Con el inicio de la construcción de la represa de Belo Monte, la Iglesia Católica perdió gradualmente influencia frente a las fuerzas políticas emergentes.

II. Memoria y olvido

El ejercicio de historia oral desarrollado en los talleres, como herramienta de investigación para producir registros históricos, permitió a los participantes vislumbrar la posibilidad de construir la historia de la comunidad a partir de los recuerdos narrados por la generación que había salido del monte. El reconocimiento, en los procesos de escucha atenta de las entrevistas realizadas por los grupos, de los temas abordados por cada entrevistado, destacó el fortalecimiento del trabajo de la memoria a través de la intervención de los jóvenes de la comunidad y nuestra presencia.

Los grupos del taller interpretaron los procesos de rememoración desencadenados por las entrevistas a través de dos lentes principales: tradición y lucha. Más que una memoria singular, considerando que las formas de relatar y encapsular el tiempo en eventos no secuenciales variaban significativamente, existía una clara preferencia por las performances de la memoria (Connerton, 2002). Los rituales de danza, cantos, pintura corporal y la producción de objetos tradicionales han incorporado elementos surgidos del contacto con otros grupos de la etnia Arara durante los últimos treinta años, cristalizándose en lo que la comunidad reconoce como tradición. Las representaciones de posibles pasados se escenificaban de acuerdo con el papel que la narrativa de experiencias pasadas necesitaba asumir.

En cuanto a los cantos, Paudem Arara, un joven de 22 años que asumió el rol de asistente de investigación en la traducción de la lengua arara a partir de las entrevistas realizadas por los estudiantes del taller, explicó que cada canto tenía una función específica: “guiar, celebrar, sanar”. La guía ocurre cuando una madre canta a su hija antes del matrimonio, ofreciendo consejos basados en sus propias

experiencias. La celebración se da cuando los cazadores regresan de la caza y son recibidos con bebidas por las mujeres. Paudem explicó que cuando se caza un jaguar, el cazador responsable es honrado en el centro del círculo mientras todos bailan a su alrededor. La “Canción del Amigo” también entra en esta categoría. La sanación está vinculada a prácticas chamánicas, que incluyen tanto el uso de plantas medicinales como la comunicación con los espíritus del bosque: se cree que los animales cazados vagan por la tierra y pueden poseer a los niños, provocando enfermedades.

La pintura corporal, hecha con un tinte derivado de la semilla de genipapo, ha desarrollado un nuevo patrón distinto al que se observa en las fotografías de 1987. Los diseños actuales incorporan la geometría de las relaciones interculturales con otros grupos étnicos, reflejando el movimiento entre comunidades indígenas, impulsado principalmente por la necesidad de defender su territorio. Este desarrollo dio lugar a otro tema clave: la resistencia.

Al igual que la tradición, la narrativa de la resistencia se moldeó a partir de los desafíos provocados por el contacto con el mundo no indígena. Desde la intensa invasión causada por la construcción de la Carretera Transamazónica, el grupo Arara de Cachoeira Seca se separó de quienes ahora habitan la TI Laranjal y atravesó un largo período de desplazamiento constante en la región, siendo perseguidos repetidamente por ocupantes ilegales, cazadores furtivos y madereros que invadían su territorio. En las entrevistas, el tema de la fuga está siempre presente, junto con la lucha por la supervivencia y la resistencia, formando una narrativa episódica cuyo evento final fue su llegada al puesto de la FUNAI en 1987, sitio actual de la comunidad de Cachoeira Seca. Aunque es imposible determinar con precisión cuánto tiempo permanecieron aislados de los demás, fue sin duda durante varias décadas.

El significado de la resistencia se configuró aún más a partir de dos momentos críticos: en 2009, cuando la FUNAI se retiró de la comunidad, y entre 2010 y 2012, cuando la Planta Hidroeléctrica de Belo Monte entró en escena con una estrategia

de negociación muy diferente a la de la agencia gubernamental. Aunque los detalles de este proceso no pueden explorarse completamente aquí, es importante destacar, en los discursos de los líderes —muchos de los cuales eran niños cuando emergieron del monte— la construcción de la memoria en torno a los procesos políticos de la historia reciente de la región: la demarcación de tierras, la remoción de invasores y las negociaciones con Belo Monte y sus representantes.

El contacto entre el pueblo Arara y la comunidad no indígena dio lugar a una confrontación entre formas de vida radicalmente diferentes. Inicialmente, la vulnerabilidad de los Arara al salir del monte era principalmente física. Sin embargo, con el tiempo, su contacto con el mundo no indígena se vio cada vez más influido por el mundo moderno. Las atracciones de la sociedad de consumo resultaron igualmente seductoras, conduciendo a un proceso de olvido de los modos de vida tradicionales.

Se observaron patrones específicos de olvido vinculados al proceso de modernización de la comunidad. El primer aspecto se refiere a la organización de los espacios habitables. Las casas iniciales, construidas a lo largo del río Iriri siguiendo modelos tradicionales, fueron abandonadas con la llegada de la planta hidroeléctrica (UHE) y su propuesta de nuevas viviendas. Según el proyecto de la empresa, el pueblo Arara fue reubicado desde la ribera del río hacia aproximadamente quinientos metros dentro del monte, adoptando un diseño circular similar al modelo Kayapó. Las casas fueron construidas con madera de castaña de Brasil, inspiradas en viviendas de colonos del sur de Brasil, y tenían techos de asbesto. Estas estructuras, sin embargo, resultaron inadecuadas para sostener el modo de vida que se había consolidado desde el asentamiento del grupo en 1987. Quizás por esta razón, la propuesta de fotografiar a las familias frente a sus casas no fue bien recibida por los ancianos, ni tenía sentido para la generación más joven.

Otro patrón de olvido se relaciona con la vestimenta. Impuesto por el contacto con el mundo exterior, este cambio se intensificó con el consumo excesivo de bienes,

impulsado por la afluencia de recursos financieros a las comunidades como parte de los sucesivos planes de asistencia de la empresa responsable de mitigar los impactos ambientales de la planta hidroeléctrica de Belo Monte. Con el tiempo, los estilos de vestimenta se superpusieron gradualmente a la memoria del cuerpo desnudo y su significado cultural.

Por último, la alimentación representa un tercer patrón de olvido. La distribución de canastas básicas de alimentos, compuestas principalmente por productos procesados, tuvo efectos nocivos en la salud de la población de Cachoeira Seca, provocando un aumento significativo de diabetes, obesidad y problemas dentales, entre otros problemas de salud. Además, la introducción de estos productos generó residuos industriales difíciles de manejar, ya que la comunidad estaba acostumbrada a desechos orgánicos que el bosque absorbía de manera natural, como cáscaras de frutas y restos de caza.

En paralelo a la distribución de alimentos, la planta hidroeléctrica (UHE), responsable de las negociaciones con los líderes indígenas, ha estado invirtiendo en la transformación de la estructura productiva del asentamiento, generando impactos culturales y políticos significativos. La propuesta busca modificar el modo de vida de cazadores, pescadores y recolectores hacia una economía campesina basada en el uso intensivo de la tierra. Este modelo contrasta fuertemente con la ocupación extensiva del territorio, que históricamente ha asegurado que la demarcación del asentamiento abarque un área vasta, esencial para la reproducción de la vida social.

Este cambio estructural promovería la adopción de técnicas agrícolas, lo que a su vez reduce la justificación para mantener la extensión territorial demarcada. Además, la transformación de la castaña de Brasil en un producto comercial redefine el significado de la recolección, intensificando los conflictos entre los pueblos indígenas y las comunidades ribereñas invasoras.

Desde una perspectiva cultural, la devaluación de las prácticas tradicionales de caza, pesca y recolección ha generado un conflicto generacional. Los miembros jóvenes de la comunidad comienzan a cuestionar los hábitos y conocimientos ancestrales a la luz de las comodidades que ofrece la vida moderna.

Finalmente, observamos la sustitución de la supervisión de FUNAI y del apoyo de los consejos vinculados a la Iglesia Católica progresista, presentes en la zona hasta 2009, por la iglesia pentecostal, con sus valores excluyentes. En este contexto, el olvido de las performances tradicionales se ve reforzado por los efectos performativos de los servicios pentecostales, incluyendo códigos sobre cómo vestirse para asistir al servicio y la imposición de prácticas prescriptivas, como la difusión de la noción de pecado y la promoción de la acumulación de riqueza como principio ético.

El trabajo realizado durante las dos etapas del taller reveló las capas de este olvido y potenció las performances de la memoria. Los resultados del proceso de enseñanza-aprendizaje negociado con los dos docentes mayores y su joven asistente pueden observarse a través de nuestro contacto continuo y en las fotografías que nos envían por celular. Sin embargo, los desafíos persisten para el pueblo Arara de Cachoeira Seca.

III. Un Encuentro Dentro del Reencuentro: La Colaboración con Txakira y la Escritura Videográfica

De mi experiencia viviendo en la comunidad Arara de Cachoeira Seca, principalmente a través de las interacciones con los niños, surgió un video corto. Este video seguiría el formato desarrollado en la investigación del LABHOI como una forma de escritura videográfica. El trabajo tenía como objetivo dimensionar la relación intersubjetiva entre el investigador y los individuos que forman parte del proceso de investigación, reconociendo que es dinámica y se mantiene en

constante diálogo. El entrevistado respondía de manera significativa para aportar información que respaldara la investigación. En este testimonio, la inversión de roles y la presencia de atención de Txakira marcaron el tono de horizontalidad en la relación construida entre ambos. Así, en la edición del video, se buscó capturar esta dinámica de inversión de roles, así como reflejar la perspectiva dialógica de la relación establecida entre los investigadores y la comunidad Arara, incluyendo imágenes y elementos que retratan la convivencia entre ambos a lo largo de la visita, en una especie de “making of” del trabajo de investigación realizado.

El trabajo para desarrollar el video comenzó con la escucha del audio de Txakira enseñando Arara, que se convirtió en el hilo conductor para la edición, añadiendo otras imágenes y elementos gráficos a la conversación. Además del audio, la investigación para la edición incluyó un conjunto de fotografías y videos tomados durante la visita del grupo de investigación a la comunidad de Cachoeira Seca, así como la transcripción del audio y la traducción de algunas palabras de la lengua Arara realizada por Onat Jodó Arara y Ana Carolina Ferreira Alves (UFAM). La idea central era presentar, mediante la combinación de imágenes producidas durante la investigación de campo y el discurso grabado durante la entrevista, una instantánea de la experiencia de convivencia entre quienes venían del exterior a realizar la investigación y quienes vivían allí. Esto permitió que los distintos textos verbales, sonoros y visuales tejieran una red de significados, favoreciendo la emergencia de la otredad, las similitudes, el entusiasmo ante la novedad, la complicidad y el intercambio entre las partes.

Este enfoque está presente desde los primeros momentos del video, donde las fotografías de Ana y de los niños se disponen en una secuencia en movimiento. Las gafas de sol surgen como un elemento común entre todos los participantes en ese instante. A través del objeto —al ponerse las gafas—, la niña y la historiadora se acercan y establecen una conexión que se despliega a lo largo del video. Al mismo tiempo, las gafas de sol, un objeto externo a la cultura de la comunidad, resaltan las diferencias entre los participantes de la escena y refuerzan la idea de inversión de roles entre ellos. Además, la edición prioriza aportar movimiento al

video mediante la manipulación de imágenes estáticas (fotografías) que aparecen en pantalla, mostrando una secuencia por yuxtaposición en la que los niños Arara y la investigadora adoptan la misma pose para la foto. La presencia de fotografías posadas, organizadas en un movimiento rítmico en el video, funciona como un elemento de juego, diversión y cercanía entre ellos, estableciendo un vínculo para la investigación y la convivencia. Adicionalmente, se buscó aportar ligereza, humor y relajación a los momentos que seguían en el video.

En la segunda parte del video, Txakira enseña a Ana algunas palabras en arara. Aquí destacamos dos aspectos que la película buscó enfatizar mediante la edición. El primero es que ambas estaban reunidas en la antigua escuela de la comunidad, y la fecha era el 15 de octubre, Día del Maestro en Brasil. El segundo es que, a medida que se desarrolla la conversación, esta adquiere un tono casi escolar, similar al de un docente que instruye a sus alumnos, especialmente en los primeros grados. Sin embargo, en este caso, es Txakira, la niña, quien enseña a la investigadora y, en cierto modo, a todos nosotros, espectadores, una pequeña porción de la lengua arara. Así, en la edición, la combinación de la palabra enseñada y las imágenes o fotografías que ilustraban su significado se organizó intencionalmente para dialogar con esta idea escolar. Además de las imágenes y el audio, incorporamos elementos gráficos que muestran la palabra arara escrita, componiendo este momento en el que, como espectadores, todos somos estudiantes de Txakira, aprendiendo lo básico del idioma que domina.

A través de la mirada, la espontaneidad y el carisma de la niña, ella, en cierto sentido, nos enseña el alfabeto de uno de los pilares fundamentales de toda cultura: el lenguaje. Sin embargo, más allá de eso, el lenguaje —a través del cual creamos comunidades de sentido e identificamos como grupo— aparece en este cortometraje como una representación de aquello que nosotros, los blancos (karei), hemos ignorado durante mucho tiempo acerca de la cultura indígena brasileña, que, hasta cierto punto, está enraizada en nuestra propia ascendencia brasileña. La enseñanza del arara por parte de Txakira también nos recuerda algo

que hemos olvidado hace tiempo: la cultura y la tecnología indígenas tienen poder, y es hora de aprender a crear a partir de ellas un futuro posible.

Enlace al video “Aprendiendo Arara con Txakira” https://youtu.be/34mB_nAbn6Y

Fuentes

Brum, Eliane. *Brasil, construtor de ruínas: um olhar sobre o país de Lula a Bolsonaro*, Porto Alegre: Ed. Arquipélago, 2019.

Castro, Eduardo Viveiros de. “Who Is Afraid of the Ontological Wolf?: Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate.” *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, no. 1 (2015): 2–17. <https://www.jstor.org/stable/26370550>.

Cordeiro, Janaína. *Ditadura em Tempos de Milagre: Comemorações, Orgulho e Consentimento*, Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2015.

Corneton, Paul. *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Estronioli, Elisa. “Belo Monte e sua trajetória de conflitos”, *Movimento dos atingidos por barragem*, publicado em 05/08/2024, acesso em 19/03/2025.

Fico, Carlos. *Reinventando o otimismo: Ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1ª ed, 1997, 2ª ed. 2024.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro: Ed. Contraponto/Ed.PUC-Rio, 2006.

Leite, Letícia (ed.) *De olho em Belo Monte: 2013, no Pico da Contradição*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

Mauad, Ana M.; Knauss, Paulo. “Memória e movimento: a experiência videográfica do LABHOI”, *História Oral* (2006), vol. 9, p. 143-158.

Mauad, Ana Maria; Guran, Milton; Oliveira, Marcus V. “Oficinas da memória: o encontro com a História Pública na TI Arara de Cachoeira Seca” In: *Ensinar com História pública: desafios, temas e experiências*, Sobral CE: Sertão Cult, 2022, v.1, p. 219 - 248.

Meneses, Fernando D. *Enunciados sobre o futuro: ditadura militar, Transamazônica e a construção do “Brasil grande”*, dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, 2007.

Neto, T. O. (2013). “Rodovia transamazônica: falência de um grande projeto geopolítico”, *Revista Geonorte*, 4(12), 282–298. Recuperado de [//periodicos.ufam.edu.br/index.php/revista-geonorte/article/view/1166](http://periodicos.ufam.edu.br/index.php/revista-geonorte/article/view/1166).

Pinheiro, Karina. “Relembre a história da Transamazônica, a utópica rodovia na Amazônia”, *Portal Amazônia*, 8/09/2022, <https://portalamazonia.com/amazonia/relembre-a-historia-da-transamazonica-a-utopica-rodovia-na-amazonia/> acesso em 19/03/2025.

Tonacci, Andrea. *Serra da Desordem*, documentário, 135 min, 2006.

Veiga, Edson. “Transamazônica: 50 anos entre ufanismo e desastre ambiental”, *DW*, 27/09/2022, <https://www.dw.com/pt-br/transamazônica-50-anos-entre-o-ufanismo-e-o-desastre-ambiental/a-63242643>, acesso em 19/03/2025.