COLEÇÃO TÍTULO DE NOTÓRIO SABER • VOLUME 1

UNILA

TÍTULO DE NOTÓRIO SABER

Reconhecimento de conhecimentos, práticas e ofícios tradicionais e populares de Mestras e Mestres da América Latina e do Caribe no âmbito da Universidade Federal da Integração Latino-Americana



ORGANIZADORES
Gerson Galo Ledezma Meneses
Jacqueline Méndez Gamboa
Solange Bonomo Assumpção
Senilde Alcântara Guanaes

CRV

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Gerson Galo Ledezma Meneses
Jacqueline Méndez Gamboa
Solange Bonomo Assumpção
Senilde Alcântara Guanaes
(Organizadores)

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

TÍTULO DE NOTÓRIO SABER:

Reconhecimento de conhecimentos, práticas e ofícios tradicionais e populares de mestras e mestres da América Latina e do Caribe no âmbito da Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Coleção:
Título de Notório Saber
Volume 1

Editora CRV
Curitiba – Brasil
2026

Copyright © da Editora CRV Ltda.
Editor-chefe: Railson Moura
Diagramação e Capa: Designers da Editora CRV
Imagem da capa: Jacqueline Méndez Gamboa e Solange Bonomo Assumpção
Ilustrações: Jacqueline Méndez Gamboa e Solange Bonomo Assumpção
Revisão: Os Organizadores

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CATALOGAÇÃO NA FONTE
Bibliotecária responsável: Luzenira Alves dos Santos CRB9/1506

T617

Título de notório saber: reconhecimento de conhecimentos, práticas e ofícios tradicionais e populares de mestras e mestres da América Latina e do Caribe no âmbito da Universidade Federal da Integração Latino-Americana / Gerson Galo Ledezma Meneses, Jacqueline Méndez Gamboa, Solange Bonomo Assumpção, Senilde Alcântara Guanaes (organizadores). – Curitiba: CRV, 2026.
206 p. (Coleção: Título de Notório Saber, v. 1).

Bibliografia
ISBN Coleção Digital 978-65-251-9968-9
ISBN Coleção Físico 978-65-251-9972-6
ISBN Volume Digital 978-65-251-9970-2
ISBN Volume Físico 978-65-251-9969-6
DOI 10.24824/978652519969.6

1. Educação 2. Pluralidade epistemológica 3. Decolonialidade do saber 4. Justiça epistêmica 5. Conhecimentos tradicionais 6. América Latina 7. Caribe I. Meneses, Gerson Galo Ledezma, org. II. Gamboa, Jacqueline Méndez, org. III. Assumpção, Solange Bonomo, org. IV. Guanaes, Senilde Alcântara, org. V. Título VI. Série.

CDU: 37.01 CDD: 370.1

Índice para catálogo sistemático
1. Educação – Epistemologia – 370.1

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Os textos deste e-book são de responsabilidade exclusiva de suas autoras e de seus autores, incluindo a adequação técnica e linguística. A obra contou com o apoio da Land is Life, organização global dedicada à autodeterminação e aos direitos coletivos dos povos indígenas nas sete regiões socioculturais do mundo, e do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (ICAL) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2026
Foi feito o depósito legal conf. Lei nº 10.994 de 14/12/2004
Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV
Todos os direitos desta edição reservados pela Editora CRV
Tel.: (41) 3165-3100 – E-mail: sac@editoracrv.com.br
Conheça os nossos lançamentos: **www.editoracrv.com.br**

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Conselho Editorial:

Aldira Guimarães Duarte Domínguez (UNB)
Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR/UFRN)
Anselmo Alencar Colares (UFOPA)
Antônio Pereira Gaio Júnior (UFRRJ)
Carlos Alberto Vilar Estêvão (UMINHO – PT)
Carlos Federico Dominguez Avila (Unieuro)
Carmen Tereza Velanga (UNIR)
Celso Conti (UFSCar)
Cesar Gerónimo Tello (Univer. Nacional
Três de Febrero – Argentina)
Eduardo Fernandes Barbosa (UFMG)
Eduardo Pazinato (UFRGS)
Elione Maria Nogueira Diogenes (UFAL)
Elizeu Clementino de Souza (UNEB)
Élsio José Corá (UFFS)
Fernando Antônio Gonçalves Alcoforado (IPB)
Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)
Gloria Fariñas León (Universidade
de La Havana – Cuba)
Guillermo Arias Beatón (Universidade
de La Havana – Cuba)
Jailson Alves dos Santos (UFRJ)
João Adalberto Campato Junior (UNESP)
Josania Portela (UFPI)
Leonel Severo Rocha (UNISINOS)
Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)
Lourdes Helena da Silva (UFV)
Luciano Rodrigues Costa (UFV)
Marcelo Paixão (UFRJ e UTexas – US)
Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)
Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNOESC)
Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)
Mariah Brochado (UFMG)
Paulo Romualdo Hernandes (UNIFAL-MG)
Renato Francisco dos Santos Paula (UFG)
Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)
Simone Rodrigues Pinto (UNB)
Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)
Sydione Santos (UEPG)
Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)
Tania Suely Azevedo Brasileiro (UFOPA)

Comitê Científico:

Adauto Lopes da Silva Filho (UFC)
Alba Patricia Passos de Sousa (UFPI)
Altair Alberto Fávero (UPF)
Ana Chrystina Venancio Mignot (UERJ)
Andréia N. Militão (UEMS)
Anna Augusta Sampaio de Oliveira (UNESP)
Barbara Coelho Neves (UFBA)
Cesar Gerónimo Tello (Universidad Nacional
de Três de Febrero – Argentina)
Diosnel Centurion (UNIDA – PY)
Eliane Rose Maio (UEM)
Elizeu Clementino de Souza (UNEB)
Fátima Maria Nobre Lopes(UFC)
Fauston Negreiros (UFPI)
Francisco Ari de Andrade (UFC)
Gláucia Maria dos Santos Jorge (UFOP)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Ilma Passos A. Veiga (UNICEUB)
Inês Bragança (UERJ)
José de Ribamar Sousa Pereira (UCB)
Jussara Fraga Portugal (UNEB)
Kilwangy Kya Kapitango-a-Samba (Unemat)
Lourdes Helena da Silva (UFV)
Lucia Marisy Souza Ribeiro de Oliveira (UNIVASF)
Marcos Vinicius Francisco (UEM)
Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNOESC)
Maria Eurácia Barreto de Andrade (UFRB)
Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)
Míghian Danae Ferreira Nunes (UNILAB)
Mohammed Elhajji (UFRJ)
Mônica Pereira dos Santos (UFRJ)
Najela Tavares Ujiie (UNESPAR)
Nilson José Machado (USP)
Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)
Silvia Regina Canan (URI)
Sonia Maria Chaves Haracemiv (UFPR)
Sonia Maria Ferreira Koehler (UNISAL)
Suzana dos Santos Gomes (UFMG)
Vânia Alves Martins Chaigar (FURG)
Vera Lucia Gaspar (UDESC)

Este livro passou por avaliação e aprovação às cegas de dois ou mais pareceristas *ad hoc.*

Realização:

UNILA | IMEA Instituto Mercosul de Estudos Avançados

Apoiadores:

Land is Life

UNILA | PPGICAL Programa de Pós-graduação em Integração Contemporânea da América Latina

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

AGRADECIMENTOS ÀS PESSOAS MEMBROS DAS BANCAS EXAMINADORAS DE CANDIDATAS E CANDIDATOS À TITULAÇÃO POR NOTÓRIO SABER

Pesquisadoras e pesquisadores da UNILA

- Professor Dr. Erico Massoli Ticianel Pereira (PPG-ICAL/UNILA)
- Professor Dr. Félix Pablo Friggeri (PPG-ICAL/UNILA)
- Professor Dr. Ladislao Homar Landa Vasquez (UNILA)
- Professor Dr. Mario Ramão Villalva Filho (UNILA)
- Professor Dr. Waldemir Rosa (UNILA)
- Professora Dra. Ana Carolina Teixeira Delgado (UNILA)
- Professora Dra. Ana Silvia Andreu da Fonseca (PPG-ICAL/UNILA)
- Professora Dra. Angela Maria de Souza (UNILA)
- Professora Dra. Ariane Fagundes Braga (UNILA)
- Professora Dra. Danielle M. Moura de Araújo (UNILA)
- Professora Dra. Giane da Silva Mariano Lessa (UNILA)
- Professora Dra. Heloisa Marques Gimenez (PPG-ICAL/UNILA)
- Professora Dra. Patrícia Dos Santos Pinheiro (PPG-ICAL/UNILA)
- Professora Dra. Senilde Alcântara Guanaes (PPG-ICAL/UNILA)
- Professora Dra. Solange Rodrigues Bonomo Assumpção (UNILA)
- Professora Dra. Tereza Maria Spyer Dulci (PPG-ICAL/UNILA)

Pesquisadoras e pesquisadores de outras universidades públicas brasileiras

- Professor Dr. José Jorge de Carvalho (UNB)
- Professora Dra. Ana Maria Rabelo Gomes (UFMG)
- Professora Dra. Deborah de Magalhães Lima (UFMG)
- Professora Dra. Izabela Fernandes de Souza (UNIOESTE)
- Professora Dra. Janaina Alexandra Capistra (UFT)
- Professora Dra. Lidia de Oliveira Xavier (UNB)
- Professora Dra. Luciana de Oliveira (UFMG)
- Professora Dra. Maria Fernanda Salcedo Repolês (UFMG)
- Professora Dra. Priscila de Oliveira Xavier Scudder (UFR)

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Investigadoras e investigadores de otras universidades de las Américas

- Profesor Dr. Armando Muyulema (Universidad Amawtay Wasi – Quito, Ecuador)
- Profesor Dr. Carlos Rodríguez Olivet (Andragogy Autonomous University – AAUN – Ciudad de Guatemala, Guatemala)
- Profesor Dr. Julio Alvarez Quispe (Universidad Pedagógica – UP – Sucre, Bolivia)
- Profesor Dr. Luis Fernando Sarango Macas (Universidad Indoamérica – Quito, Ecuador)
- Profesora Dra. Elsa Astrid Ulloa Cubillos (Universidad Nacional de Colombia – UNAL – Bogotá, Colombia)
- Profesora Dra. Sheila Gruner (Algoma University – Sault Ste. Marie, Canadá)

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 13
Gerson Galo Ledezma Meneses
Jacqueline Méndez Gamboa
Solange Bonomo Assumpção
Senilde Alcântara Guanaes

PREFÁCIO 17
Diana Araujo Pereira

SEÇÃO 1
TRAJETÓRIA DO NOTÓRIO SABER NA UNILA:
concepção, regulação e implementação

DO ENCONTRO DE SABERES AO NOTÓRIO SABER NA UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA 23
Senilde Alcântara Guanaes
Gerson Galo Ledezma Meneses

MEMÓRIA E IDENTIDADE DE MESTRAS E MESTRES DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA DE TERREIROS EM TERRITÓRIOS LATINO-AMERICANOS E CARIBENHOS – TURMA DE 2026 35

MEMÓRIA E IDENTIDADE DE MESTRAS E MESTRES DA CULTURA INDÍGENA E COMUNIDADE CAMPESINA EM TERRITÓRIOS LATINO-AMERICANOS E CARIBENHOS – TURMA DE 2026 45

SEÇÃO 2
SABERES E REFLEXÕES DE NATUREZA INTERCULTURAL E INTEREPISTÊMICA

ENTRE O AXÉ E A FRONTEIRA: Ilê Asè Igá Odé (Nação Jeje-Ketu) e a Festa de Iemanjá em Foz do Iguaçu 63
Amanda Trinidad Villalba Vieira
Jacqueline Méndez Gamboa

O CANDOMBLÉ: herança cultural de matriz africana 75
Ednamar Costa de Almeida
Marta Helena Szadkoski

PLANTAS MEDICINAIS NOS RITUAIS DE CANDOMBLÉ PARA SAÚDE INTEGRATIVA 83
Elias Marques dos Santos Filho
Marta Helena Szadkoski

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

COSMOVISIÓN Y GOBERNANZA TERRITORIAL INDÍGENA: sistemas de uso, manejo y conservación de recursos naturales en Guatemala 91
Francisco Ramiro Batzin Chojoj
Jacqueline Méndez Gamboa

DESAFÍOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS FRENTE AL DESARROLLO ECONÓMICO Y LOS DERECHOS POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA 105
Luis Eduardo Maldonado Ruíz
Jacqueline Méndez Gamboa

A CULTURA DE TERREIRO EXPRESSA PELA GASTRONOMIA TRADICIONAL 117
Maria Ângela da Silva Santos
Sandreia Fonseca

EL DERECHO Y LA EDUCACIÓN PROPIA DESDE LA COSMOVISIÓN DEL PUEBLO UITOTO MɨNɨKA, CLAN GARZA BLANCA (EIMENɨ), DE LA CHORRERA, AMAZONAS, COLOMBIA 125
María Clemencia Herrera Nemerayema
Jacqueline Méndez Gamboa

JIWASAN SARNAKAWISA: la reconstrucción de la identidad aymara y la memoria colectiva andina 137
Maria Eugenia Choque Quispe
Jacqueline Méndez Gamboa

ESCUELA YACHAY WASI: Los saberes ancestrales andinos como eje de restauración epistémica y diálogo de saberes 149
María Laura Santillán Santillán
Gerson Galo Ledezma Meneses

NICHO ETNOLINGÜÍSTICO ATU NAWI PETETANIPE: acciones transformadoras para la revitalización cultural warekena 159
Milangela Angulo Yavina
Solange Bonomo Assumpção
Jacqueline Méndez Gamboa

A ARTE E A ORALIDADE NA CULTURA AFRO-BRASILEIRA DE TERREIRO 173
Roberta Aureo Martins de Souza
Sandreia Fonseca

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

CIBERVITALIZACIÓN DE LA LENGUA Y CULTURA AYMARA
DESDE EL *TAQI CHUYMA, ARU JATHACHAÑA Y JIWASA* *181*
Ruben Hilari Quispe
Jacqueline Méndez Gamboa
Solange Bonomo Assumpção

NOTAS FINAIS 189
Gerson Galo Ledezma Meneses
Jacqueline Méndez Gamboa
Solange Bonomo Assumpção
Senilde Alcântara Guanaes

ÍNDICE REMISSIVO 193

SOBRE AS ORGANIZADORAS E O ORGANIZADOR
SOBRE AS AUTORAS E AUTORES 197

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.



Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Duas mãos modelam o barro para dar forma ao informe. É nesse momento que se define o contorno do que será lido, se estabelece a estrutura, se revela a intenção. O pote inacabado é o livro que ora se apresenta: já tem forma, mas seu sentido só se completa na leitura.

APRESENTAÇÃO

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

É com grande satisfação que apresentamos esta obra ao público leitor, concebida no âmbito do Instituto Mercosul de Estudos Avançados (IMEA) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL) da UNILA. Ela constitui o primeiro volume de uma série editorial dedicada ao registro e à difusão das experiências de titulação de Mestras e Mestres de Conhecimentos, Práticas e Ofícios Tradicionais e Populares pela UNILA, por meio do reconhecimento do Notório Saber. Trata-se de um marco institucional na história da universidade e na educação superior brasileira, materializando o compromisso com a interculturalidade crítica, a decolonialidade do saber e a pluralidade epistemológica.

O IMEA, como instituto dedicado à promoção de estudos avançados e ao diálogo interepistêmico, tem na condução desta publicação a afirmação de seu papel como indutor de diálogos interculturais e transdisciplinares, em consonância com as políticas de inclusão e diversidade epistemológica que caracterizam o projeto da UNILA.

O conceito central que orienta este livro é o reconhecimento de que os saberes tradicionais, afro-brasileiros, indígenas, campesinos e populares constituem sistemas epistemológicos legítimos, com lógicas próprias de construção, transmissão e validação do conhecimento. A obra insere-se no marco teórico da decolonialidade, da interculturalidade crítica e do Encontro de Saberes, programa pioneiro dedicado à presença de mestras e mestres de saberes tradicionais nas universidades brasileiras, criado pelo professor José Jorge de Carvalho, da Universidade de Brasília. A normativa que fundamenta este processo é a Resolução nº 15, de 20 de outubro de 2025, do Conselho Universitário da UNILA, que regulamenta a concessão do título de Notório Saber, amparada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/96).

O Volume I documenta o processo de titulação de doze mestras e mestres de diferentes nacionalidades – brasileira (5), bolivinana (2), colombiana (1), equatoriana (2), venezuelana (1) e guatemalteca (1), representantes de culturas de terreiro afro-brasileiras, povos indígenas e comunidades campesinas latino-americanas e caribenhas.

A estrutura da obra compreende duas seções complementares. A Seção 1, intitulada "Trajetória do Notório Saber na UNILA: concepção, regulação e implementação", é aberta pelo texto "Do Encontro de Saberes ao Notório Saber na Universidade Federal da Integração Latino-Americana", de autoria de Gerson Galo Ledezma Meneses e Senilde Alcântara Guanaes, que narra o percurso institucional vivenciado desde 2012, quando as primeiras discussões sobre o Encontro de Saberes tiveram início na universidade, passando pelos seminários internacionais promovidos pelo IMEA, até a aprovação da Resolução

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

nº 15/2025/CONSUN e a constituição da primeira turma de tituladas e titulados em 2026. Em seguida, a seção apresenta os perfis biográficos detalhados das doze mestras e mestres de saberes tradicionais e populares, a quem foram concedidos os títulos, por Notório Saber, organizados em duas subseções: "Memória e identidade de Mestras e Mestres da Cultura Afro-Brasileira de Terreiros em Territórios Latino-Americanos e Caribenhos – Turma de 2026" e "Memória e identidade de Mestras e Mestres da Cultura Indígena e Comunidade Campesina em Territórios Latino-Americanos e Caribenhos – Turma de 2026".

A Seção 2, intitulada "Saberes de natureza intercultural e interepistêmica", reúne doze artigos escritos em coautoria entre as mestras e os mestres titulados por Notório Saber e as pesquisadoras e os pesquisadores da UNILA. Os textos abordam temas como espiritualidade de terreiro, gastronomia tradicional africana e afro-brasileira, arte e oralidade, cosmovisão e governança territorial indígena, desafios dos povos indígenas frente ao desenvolvimento econômico e aos direitos políticos na América Latina, direito e educação própria a partir da cosmovisão do povo Uitoto, reconstrução da identidade Aymara e memória coletiva andina, educação intercultural bilíngue, revitalização linguística e cultural do povo Warekena, e cibervitalização da língua e cultura Aymara. Cada artigo representa um exercício concreto de diálogo interepistêmico, no qual o saber ancestral e o conhecimento acadêmico se encontram em regime de horizontalidade e complementaridade.

A obra encerra-se com notas conclusivas de parte da equipe organizadora e com um breve perfil de todas as autoras e todos os autores que compõem esta coletânea.

Esperamos que esta publicação possa consolidar-se como uma referência bibliográfica para universidades latino-americanas e caribenhas que buscam implementar políticas de reconhecimento de saberes ancestrais e populares; promover a visibilidade das trajetórias das doze mestras e dos mestres aqui retratados; aprofundar o debate sobre pluralidade epistemológica na educação superior; e constituir-se como fonte de consulta para políticas públicas educacionais comprometidas com a justiça cognitiva e a valorização da diversidade cultural de nossos povos.

Foz do Iguaçu, setembro de 2026.

Gerson Galo Ledezma Meneses
Jacqueline Méndez Gamboa
Solange Bonomo Assumpção
Senilde Alcântara Guanaes

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.



Uma mão aberta ao centro solta suavemente um punhado de sementes que caem em arco lento e poético. Onde tocam o chão, raízes finíssimas começam a brotar... os saberes tradicionais e populares quando acolhidos, brotam em novo lugar.

PREFÁCIO

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

A obra que você tem em mãos – prezado leitor, prezada leitora – é parte de um longo processo de transformação da universidade secularmente constituída como instituição detentora do saber e da ciência, para uma nova universidade, não apenas aberta à interlocução com os saberes tradicionais, mas disposta à revisão dos pressupostos éticos e canônicos que, ao longo dos séculos, vêm validando e legitimando as permanentes violências sofridas pelos povos originários da América Latina e do Caribe.

Para esta nova universidade, não basta reconhecer os erros do passado. É imprescindível reconduzir suas fundamentações culturais e científicas na direção da valorização de todos os seres que habitam o planeta; o que requer reconhecer o valor e a dignidade de todos os seres que, conjuntamente, produzem os conhecimentos necessários à manutenção da vida planetária.

Em tempos de desastres socioambientais cada vez mais frequentes, reconhecer os saberes que vêm sustentando comunidades e ecossistemas complexos é fundamental para a permanência da humanidade, em sua condição tanto ecossistêmica quanto social. A vida na Terra depende da cooperação relacional e sistêmica de todos os seres que a compõem.

Para a UNILA, oferecer ao público esta obra é participar do movimento estratégico de revisão ética da construção científica e cultural da universidade contemporânea. É reconhecer e valorizar a dimensão humana nos fazeres e saberes ancestrais e, ao mesmo tempo, colocar-se como instituição mediadora entre o tradicional acadêmico e o tradicional popular, colaborando, desta maneira, para a construção de um novo conhecimento cada vez mais humanizador, inclusivo e integrado com os problemas e desafios do nosso tempo.

Diana Araujo Pereira
Reitora da UNILA

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.



Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização.

Percurso institucional em uma imagem única: não como uma linha do tempo fria, mas como um tecido que atravessa toda a composição, fazendo menção ao fio do tear da capa. Os três momentos de igual importância estão unidos pelo único fio trançado. É assim que se entende o processo vivido: a UNILA tecendo, com o mesmo fio, a ideia, a norma e a prática.

SEÇÃO 1

TRAJETÓRIA DO NOTÓRIO SABER NA UNILA: concepção, regulação e implementação

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

DO ENCONTRO DE SABERES AO NOTÓRIO SABER NA UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

Senilde Alcântara Guanaes
Gerson Galo Ledezma Meneses

1. O Encontro de Saberes

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Objetivamos neste texto narrar o percurso da inserção do projeto Encontro de Saberes e dos títulos de doutorado, por Notório Saber, na Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA. O Encontro de Saberes é um projeto criado e coordenado pelo professor Dr. José Jorge de Carvalho (UnB), desenvolvido pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/UnB/CNPq (INCT), cujo objetivo é a promoção dos mestres e mestras dos saberes tradicionais (indígenas, afro-brasileiros, quilombolas, das culturas populares e dos demais povos tradicionais) para que atuem como docentes nas universidades, e que já alcançou uma dimensão nacional e internacional. Ele nasce como consequência da luta pela instauração das Cotas Étnico-raciais, Lei Federal n. 12.711/2012, que reserva 50% das vagas em instituições federais de ensino superior e técnico para alunos de escolas públicas. Desse total, há uma subdivisão étnico-racial que destina vagas para candidatos pretos, pardos, quilombolas e indígenas proporcionalmente à composição étnico-racial da população do respectivo estado, segundo os dados do IBGE.

O Encontro de Saberes tenta romper com o atual modelo universitário monoepistêmico euro-ocidental e branco que domina os currículos e a pesquisa.

O professor José Jorge de Carvalho manifesta que as cotas étnico-raciais não são suficientes se não estão acompanhadas de cotas epistêmicas. Trata-se de uma situação difícil de encarar em instituições tradicionalmente patriarcais, racistas e classistas. O referido docente afirma o seguinte: "Constatei que nenhuma universidade brasileira assumiu o antirracismo como valor. Nunca vi nenhuma universidade que declare o antirracismo como sua missão institucional. A lei das cotas é aplicada porque o Ministério da Educação (MEC) manda aplicar, mas não é um valor institucional" (Silva; Barros, 2024, p. 4. Entrevista).

Em texto publicado em 2019, o professor José Jorge de Carvalho manifesta que:

> esse segundo debate (cotas epistêmicas) surgiu, portanto, por meio de um questionamento intelectual e político: não seria de modo algum satisfatório implementar ações afirmativas para jovens negros-negras e indígenas sem, paralelamente, mudar o currículo colonizado, racista e branqueado que vem se repetindo cronicamente em todas as nossas instituições de ensino superior (Carvalho, 2019).

"Assim", continua afirmando o professor Carvalho,

> passamos a operar, atualmente, com uma dupla inclusão: a dos jovens negros, indígenas e quilombolas, para que possam ingressar no ensino superior público; e a das mestras e mestres das comunidades dos cotistas, para que tenham o direito de ensinar os seus saberes tradicionais a todos os estudantes universitários, atuando como professores nas nossas universidades (Carvalho, 2019, p. 80).

Dado que a UNILA teve que cumprir a Lei de Cotas, a imagem da universidade, assim como a de todas as universidades federais e estaduais do Brasil, mudou. Estudantes negros/negras, assim como quilombolas, pardos e indígenas, fazem parte de uma interculturalidade relacional e funcional, categorias definidas por Catherine Walsh (2008), pesquisadora americana residente no Equador. É funcional porque é fundamental para os chamados países democráticos e para o sistema-mundo (Wallerstein, 2006) incorporar setores historicamente marginalizados, e relacional porque, embora esses estudantes compartilhem salas de aula, corredores, laboratórios, residências, refeitórios e outras instalações universitárias com estudantes brancos e mestiços, o racismo e o classismo permanecem presentes no cotidiano. Eles interagem apenas entre si, sem se libertar das estruturas coloniais de poder e de ser que permeiam o ensino superior.

2.. O Encontro de Saberes na UNILA

A Universidade Federal de Integração Latino-Americana – UNILA foi oficialmente criada em 12 de janeiro de 2010, pela Lei 12.189. Com sede em Foz do Iguaçu (PR), a instituição iniciou suas atividades acadêmicas em agosto do mesmo ano, tendo como um de seus princípios fundamentais a promoção da integração latino-americana e caribenha. Dois anos depois, em 2012, iniciou-se o planejamento do primeiro programa de mestrado interdisciplinar, o Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Latino-Americanos – PPGIELA. Na ocasião, recebemos a visita do Professor José Jorge de Carvalho, que veio à universidade para divulgar o projeto "Encontro

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de Saberes", visita idealizada por professores das áreas de Antropologia e História, fundadores do PPGIELA. Eles convidaram um grupo de colegas para conhecer a proposta entre os dias 9 e 11 de maio de 2012, data do primeiro Seminário "Encontro de Saberes" realizado na UNILA. Até 2012, a universidade contava com 16 cursos de graduação. A instituição iniciou suas atividades em agosto de 2010 com seis programas iniciais e, em 2011 e 2012, adicionou novas ofertas e realizou expansões estruturais. Nenhum dos cursos de graduação criados na época, nem o PPGIELA, em funcionamento desde 2014, inclui alguma disciplina que se refira ao "Encontro de Saberes" como um projeto interepistêmico.

A UNILA é interdisciplinar desde a sua fundação, mas, na prática, isso não se verifica. A maioria das disciplinas permanece confinada ao seu próprio mundo monoepistêmico e disciplinar, embora os alunos cursem componentes curriculares de outras disciplinas e o Ciclo Comum de Estudos[1] seja obrigatório para todos. O principal objetivo de cada área ou disciplina é imergir os alunos nos cânones clássicos de cada área. Nos cursos de História-América Latina e História Licenciatura, por exemplo, são obrigatórias duas disciplinas sobre teoria e metodologia da História nos primeiros semestres. Estas abordam a epistemologia da profissão, sua relação com o tempo e as escolas historiográficas (Positivismo, Marxismo, Nova História e História Cultural). A intenção é aplicar teorias e metodologias ao contexto latino-americano. No entanto, cabe ao professor decidir se o contexto será ou não fornecido, explicando aos estudantes as concepções de tempo e espaço de diferentes comunidades indígenas, afrodiaspóricas, populares e outras comunidades tradicionais, bem como de mestiços, brancos e pessoas branqueadas. Isso demonstraria que o conhecimento não é universal, mas local.

A UNILA teve que esperar até 2021, quando um grupo de professores reuniu cerca de trinta colegas do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH) para apresentar o projeto "Encontro de Saberes". O professor Carvalho foi convidado para duas reuniões virtuais devido à pandemia de covid-19. Nessas circunstâncias, reuniões sucessivas foram realizadas com o objetivo de incorporar a proposta a um curso ou como parte da curricularização da extensão. Trata-se de uma exigência legal que obriga os cursos de graduação a dedicarem pelo menos 10% de sua carga horária total a atividades de extensão. A lei busca garantir que a produção acadêmica transcenda os muros da universidade, impactando diretamente a sociedade.

Neste sentido, pretendíamos que os cursos da UNILA pudessem implantar disciplinas em diálogo com o Encontro de Saberes, em que mestres e mestras de saberes populares e tradicionais estabeleceriam um diálogo interepistêmico com as/os estudantes da graduação. As tratativas foram

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

realizadas junto à Pró-Reitoria de Extensão, durante o mandato do reitor Gleisson Alisson Pereira de Brito, que se tornou o primeiro reitor eleito da UNILA, cumprindo mandato no quadriênio 2019-2023. As reuniões sobre a curricularização da extensão e o Encontro de Saberes ultrapassaram os muros da UNILA e se realizaram também junto à Pró-Reitoria de Extensão, Arte e Cultura (PROEX) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, lugar onde se estava implementando também a curricularização de extensão. A reunião foi realizada em 19 de novembro de 2021.

> Em 09/12/2021 realizamos reunião com o Gabinete da Reitoria, para discutir a possibilidade de Resolução para outorgar títulos de Notório Saber a mestres e mestras das culturas tradicionais de territórios e regiões do Sul do Brasil. Fomos direcionados para a PROEX onde demos continuidade ao processo de elaboração de minuta. Em 17/12/2021 fizemos reunião com a PROEX para verificar qual o caminho para criação de Resolução que outorgue títulos de Notório Saber. Na ocasião discutimos o tema a partir dos avanços na UNILAB. Surgiram dúvidas sobre a Resolução desta Universidade, pois, como titular o Notório Saber, se ela carece de programas de doutorado nas áreas afins aos saberes das mestras e mestres. Em 08/02/2022 a PROEX organizou reunião com a PROEX da UNILAB cujo objetivo foi entender o processo para a aprovação da Resolução de Notório Saber em Artes, Ofícios e Cosmologias Tradicionais. Estiveram presentes a Pró-Reitora de Extensão e o Coordenador de Arte e Cultura (Ledezma Meneses, 2021, p. 14).

No dia 18 de abril de 2022, o Gabinete da Reitoria agendou reunião, junto à PROEX, para encaminhamentos sobre a Resolução de Notório Saber.

Ainda em 2021, realizamos encontro virtual com lideranças de vários povos e comunidades tradicionais do Paraná e da cidade de Foz do Iguaçu. Estiveram presentes os seguintes grupos e representantes: Rede Puxirão de Populações Tradicionais: quilombolas, benzedeiras, faxinalenses, povos indígenas, povos de terreiros, os ilhéus, representados pelas seguintes lideranças/representações: Márcio Kokoj – Kaingang (Terra Indígena Mangueirinha – Mangueirinha/PR); Maria Arlete – Comunidade Quilombola (Palmas/PR); Dimas Gusso – Faxinalense (Faxinal Saudade Santa Anita – Turvo/PR); Misael Rosko – Ilhéus do Rio Paraná (Querência do Norte/PR); Robson de Ogum – Povos de Terreiro (Londrina/PR); Mãe Márcia – Umbanda, Foz do Iguaçu; Mãe Edna – Candomblé, Foz do Iguaçu; Iyá Amanda – Candomblé, Foz do Iguaçu; Iyá Crica – Candomblé, Unila – Serviço Social, Foz do Iguaçu; Abian Mel Sarges – Candomblé, Unila – Antropologia, Foz do Iguaçu; Iyawô Maurício Santos – Candomblé, Foz do Iguaçu; Pai Fábio – Umbanda, Foz

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

do Iguaçu. Além de lideranças e representantes de coletivos e entidades da Cultura e Direitos Humanos de Foz do Iguaçu.

Em novembro do mesmo ano, no dia 25/11/2022, foi realizada a primeira atividade para conferência da Minuta de Resolução do Notório Saber da UNILA, como parte do IV SEMLACult – Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura, sob a temática "Integração de Saberes Tradicionais e Populares", iniciativa do CLAEC – Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura, em parceria com o Programa de Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina (PPGICAL) e do IELA – Programa de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos, ambos da UNILA. Estiveram presentes entidades locais, representantes de comunidades tradicionais e o professor José Jorge de Carvalho, da UNB e do INCTI – Inclusão Social.

Em 2023, durante o primeiro semestre, o processo eleitoral para a reitoria da UNILA impediu a continuidade das tratativas sobre o projeto Encontro de Saberes e os procedimentos para implantação do Notório Saber na UNILA (Guanaes; Meneses, 2023).

3. Nova gestão, o Encontro de Saberes e o Notório Saber

Em julho de 2023 assumiu a reitoria da UNILA a professora Dra. Diana Araújo Pereira, cuja gestão orienta a instituição pelos seguintes princípios: permanente diálogo interinstitucional com diferentes atores sociais, para a formulação de políticas e programas de interesse local e regional; o processo de integração latino-americana e caribenha; a busca de equidade, horizontalidade e diversidade em todos os processos de gestão, efetivamente conectados às demandas reais da comunidade universitária; os princípios éticos e o repúdio a todas as formas de discriminação; a valorização da vida, a afirmação da ciência e a defesa dos direitos humanos; a biodiversidade e a sustentabilidade, indissociáveis da justiça social e do equilíbrio ambiental. Suas diretrizes fundamentais são: uma universidade internacionalizada, solidária, democrática, popular e diversa, que se constitua como patrimônio da integração regional latino-americana e caribenha; uma universidade das fronteiras, voltada ao intercâmbio e à cooperação com toda a América Latina e Caribe; uma universidade com foco no seu território, com responsabilidade social na região da tríplice fronteira; uma universidade intercultural e plurilíngue; uma universidade de excelência na produção de conhecimento e na formação de pessoas (Plano de Gestão, UNILA, 2023-2027).

Nesse sentido, no segundo semestre de 2023 começou um processo de reformulação do Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA. Entendeu-se que a UNILA, por excelência, é uma universidade interdisciplinar,

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

com dois centros interdisciplinares em cada um dos quatro Institutos Latino-Americanos. Por esse motivo, o IMEA não poderia continuar financiando projetos de pesquisa inter ou multidisciplinares, pois os estudos avançados desse tipo estavam superados, a realidade mundial e os novos desafios da ciência necessitavam de estudos transdisciplinares e interepistêmicos, em diálogo com saberes populares e de comunidades tradicionais da América Latina e Caribe, para o caso da UNILA.

> Considerando que a interdisciplinaridade, como motor dos estudos avançados em diversas instituições do mundo, está sendo substituída pela transdisciplinaridade, o IMEA também opta por superá-la em sua Política Acadêmico-científica. Por outro lado, o Estatuto da UNILA prioriza a interdisciplinaridade em todas as suas áreas: ensino, pesquisa e extensão, conforme ratificado em seu artigo 6º, inciso X: "Exercer a interdisciplinaridade no conhecimento e em suas concepções pedagógicas, no ensino, na pesquisa e na extensão"; dessa forma, a Política do IMEA não contempla isso, pois a referência ao citado artigo implica que a Universidade é interdisciplinar por excelência e que, no IMEA, a interdisciplinaridade perde centralidade. Portanto, a transdisciplinaridade é eleita como um dos pilares da Política Acadêmico-Científica do Instituto. Não apenas como é formulada no âmbito euro-ocidental, mas também por meio do diálogo interepistêmico aberto com povos e comunidades tradicionais da América Latina e Caribe. Assim, a UNILA, por meio do IMEA, poderá ampliar sua missão: a integração (Meneses; Guanaes, 2026, p. 48).

Para pensar os estudos avançados de caráter transdisciplinar e interepistêmicos, no segundo semestre de 2023 o Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA organizou o I Seminário Internacional com o tema "Sentipensar os estudos transdisciplinares e encontro de saberes", realizado entre os dias 9 a 11 de outubro. O evento teve como propósito facilitar um diálogo interepistêmico entre professores da UNILA e mestres/mestras dos saberes populares e tradicionais de diversas regiões do Brasil. Além disso, o Seminário promoveu a integração com reitores e reitoras da Rede de Universidades Interculturais, Indígenas e Comunitárias de Abya Yala – RUIICAY. À UNILA chegaram representando países como Nicarágua, Colômbia, Equador e Bolívia. O encontro contou também com a participação de diretores de três Institutos de Estudos Avançados brasileiros: UnB, UFMG e UFRGS, e do professor José Jorge de Carvalho, coordenador do Encontro de Saberes.

Em novembro de 2024, ocorreu o II Seminário Internacional do Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA, sob o tema "Complexidade e Encontro de Saberes". O evento fez um convite ao diálogo sobre o lugar do conhecimento e do pensamento complexo, desde uma perspectiva integradora

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

e orientada para a construção da interculturalidade, como possibilidade de (re) conhecer a si e ao outro. O evento reforçou a importância dos saberes tradicionais de Abya Yala no cenário acadêmico, promovendo o diálogo intercultural e o pensamento complexo. Mais uma vez, foi promovido o Encontro de Saberes na UNILA com o escopo principal de descolonizar a universidade e colocar em evidência seu caráter monoepistêmico, racista e classista.

Durante a 7ª Semana de Ensino, Pesquisa e Extensão – SIEPE (10 a 14 de novembro de 2025), cujo tema foi "Planeta Água: cultura oceânica para enfrentar as mudanças climáticas no meu território", realizou-se o 3º Seminário Internacional do IMEA, sob o tema "Convergências Interepistêmicas e Encontro de Saberes", focado na integração de especialistas, movimentos sociais e comunidades tradicionais da Região Trinacional Argentina-Brasil-Paraguai.

O Seminário propôs um espaço de reflexão crítica, troca de experiências e articulação de diferentes perspectivas (acadêmicas, populares e de comunidades tradicionais), para discutir as complexas intersecções entre violência, políticas de drogas, democracia, disputas territoriais, resistências indígenas, conflitos socioambientais e os projetos educacionais de resistência, como a Educação Escolar Quilombola e a Educação do Campo. Em termos gerais, promoveu o diálogo transdisciplinar e interepistêmico, permitindo uma análise mais aprofundada e multifacetada das realidades latino-americanas e caribenhas.

O 1º e o 2º Seminários Internacionais do IMEA também tiveram como objetivo explorar os desafios dos estudos transdisciplinares e interepistêmicos avançados, a fim de conectar a comunidade da UNILA com novas perspectivas sobre ensino, pesquisa e extensão. Assim, no final de 2024, o Conselho Superior da UNILA aprovou o Regulamento Interno do Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA, publicado pela Resolução nº 3, de 24 de fevereiro de 2025, que estabelece, no Art. 7º, as seguintes diretrizes do Instituto: I – promover o desenvolvimento de estudos e pesquisas inéditos, transdisciplinares, de caráter avançado, sobre temas afins à missão da UNILA em diálogo interepistêmico com saberes tradicionais da América Latina e Caribe; II – criar e coordenar Núcleos de Estudo conformados por profissionais cujas pesquisas, projetos de extensão e oferta de disciplinas sejam de caráter transversal, por meio da transdisciplinaridade e diálogos interepistêmicos com saberes tradicionais da América Latina e Caribe; III – contribuir com o processo de integração latino-americana e caribenha por meio de um diálogo interepistêmico entre intelectuais da UNILA, de outras universidades, e com organizações sociais, comunidades, coletivos, movimentos sociais e mestres e mestras de saberes tradicionais [...]; VIII – fomentar a inovação, promover a produção de conhecimento e articulação interepistêmica dos saberes; [...] IX – estabelecer a política do encontro de saberes na UNILA (UNILA, 2025a).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Com base na Resolução supracitada, até maio de 2026, foram criados sete Núcleos de Ensino, Pesquisa e Extensão, a partir dos quais promoveremos os princípios do IMEA, seguindo as diretrizes listadas no parágrafo anterior. De forma semelhante, a Resolução nº 8, de 30 de março de 2026, foi aprovada pelo Conselho Superior da UNILA, estabelecendo a política acadêmica e científica do Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA. O artigo 3º desta resolução afirma que o eixo central desta política "é a construção do conhecimento de maneira crítica, transdisciplinar, inclusiva, socialmente referenciada e interepistêmica" (UNILA, 2026). Isso significa que o Instituto está implementando uma política de incorporação do conhecimento popular e tradicional da América Latina e do Caribe, considerando-o avançado e transdisciplinar, em diálogo aberto entre a Universidade, os povos e comunidades tradicionais, os coletivos e os movimentos sociais. O objetivo do IMEA é estabelecer uma Política do Encontro de Saberes. Atualmente, estamos organizando o IV Seminário Internacional do IMEA. O evento reunirá mestres do conhecimento popular e tradicional em diálogo com os temas fundamentais desenvolvidos pelos Núcleos de Estudos do Instituto, como Democracia, Paz, Região, Educação Latino-Americana e Caribenha, Natureza e Capital, estudos sobre Cannabis Medicinal e Ciências Psicodélicas, estudos indígenas e Meio Ambiente.

No Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA, temos processado a outorga de títulos de doutorado, por Notório Saber, a mestres e mestras do saber popular e tradicional. Essa iniciativa, como mencionado anteriormente, foi concebida em 2021 e 2022, quando o Encontro de Saberes foi incorporado à UNILA. Em 2025, o Conselho Superior aprovou a Resolução nº 15, de 20 de outubro de 2025, que regulamenta a concessão de Certificado ou Título Acadêmico de Notório Saber a Mestras e Mestres de Conhecimentos, Práticas e Ofícios Tradicionais e Populares no âmbito da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA, 2025b).

> Art. 2º O Certificado ou Título acadêmico de Notório Saber de que trata a presente Resolução poderá ser concedido a pessoas que comprovem destacada experiência e atuação em, pelo menos, uma das linguagens ou áreas dos saberes e culturas indígenas, afro-latino-americanos(as), quilombolas, de comunidades de terreiro, de comunidades campesinas de agricultores e extrativistas, coletividades rurais e urbanas em torno de tradições populares, entre outras tradições brasileiras, transfronteiriças e em territórios latino-americanos e caribenhos (UNILA, 2025b).

Com base na Resolução supracitada, em 28 de novembro de 2025, foram submetidas ao IMEA doze exposições de motivos (justificativa) solicitando

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

que o Instituto instruísse os processos para concessão de títulos de doutorado, por Notório Saber, a 12 mestras e mestres (sábias e sábias) de saberes tradicionais e populares do Brasil e de outros países da América Latina e do Caribe. De abril a outubro de 2025, três integrantes do grupo de pesquisa RASTTROS: Jacqueline Méndez, Sandreia Fonseca e Marta Helena Szadkoski, em diálogo com os mestres e mestras, elaboraram os doze Memoriais, que comprovam minimamente 20 anos de experiência. Esses textos narram as trajetórias profissionais e de vida dos candidatos, enfatizando as artes, os ofícios e o conhecimento relevantes para o doutorado solicitado.

Este projeto envolve quatro mestras e um mestre de saberes de terreiro/candomblé e uma mestra e um mestre Aymara da Bolívia; um mestre e uma mestra Quechua de Otavalo, Equador; uma mestra Warekena da Venezuela; uma mestra Witoto da Amazônia colombiana; e um mestre Maia da Guatemala, país centro-americano. Após os processos serem instruídos no IMEA, em novembro de 2025, as candidaturas foram submetidas à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG) para revisão técnica e devolvidas ao IMEA em dezembro. Antes disso, em 22 de outubro de 2025, contatamos a coordenação do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina – PPGICAL, para solicitar que este programa endossasse/concedesse os títulos de doutorado, por Notório Saber. Em 14 de novembro de 2025, em reunião do Colegiado, a solicitação foi deliberada e aprovada por unanimidade.

Em março de 2026, foram enviados convites a mais de 40 professoras e professores da UNILA e de outras universidades do Brasil, Equador, Peru, Bolívia, Colômbia e Canadá para participarem das bancas de defesa dos Memoriais. Entre a última semana de março e as duas primeiras semanas de abril, foram instaladas as 12 bancas examinadoras, presididas por docentes do ICAL. Com base na Resolução sobre Notório Saber, foi concedido um prazo de dois meses para a emissão dos pareceres. Na última semana de maio e nas duas primeiras de junho, enquanto escrevíamos este texto, tivemos a oportunidade de conhecer os resultados das doze bancas examinadoras. Cada candidata ou candidato foi ouvido pela respectiva banca, com 15 minutos para se apresentar e, em seguida, responder às perguntas dos integrantes da banca. Após as demais reuniões, todos os registros das defesas foram anexados aos autos, e submetidos ao Conselho Universitário – CONSUN. Em 28 de agosto de 2026, em deliberação, o CONSUN avaliou e ratificou a concessão dos doze títulos de doutoras e doutores por Notório Saber.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. *In:* BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p 79-106.

GUANAES, Senilde; LEDEZMA MENESES, Gerson G. Encontro de Saberes e cotas epistêmicas: a experiência da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. **Ayé**: Revista de Antropologia, Redenção, v. 5, n. 1, p. 11-33, 2023. Disponível em: https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/1324/1160. Acesso em: 12 maio 2024.

LEDEZMA MENESES, Gerson G. Encontro de Saberes (Resenha a Seminário). **Revista Sures**, v. 1, p. 1-5, 2013.

LEDEZMA MENESES, Gerson G. A Universidade Federal da Integração Latino-Americana, UNILA: nos caminhos da decolonialidade e da interculturalidade?. *In:* XAVIER, Lídia de Oliveira; ÁVILA, Carlos Frederico Dominguez; FONSECA, Vicente (org.) **Direitos humanos, cidadania e violência no Brasil**: estudos interdisciplinares. Curitiba: CRV, 2017, p. 133-170.

LEDEZMA MENESES, Gerson G. Encontro de Saberes e cotas epistêmicas na Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA. **Hegemonia**: Revista Eletrônica do Centro Universitário Euro-Americano, n. 32, p. 91-107, jul./dez. 2021. DOI: https://doi.org/10.47695/hegemonia.32.336.

LEDEZMA MENESES, Gerson G.; GUANAES, Senilde A. IMEA – Instituto Mercosul de Estudos Avançados da UNILA: dialogando com as sabedorias e os estudos avançados dos povos e comunidades tradicionais. *In:* SCUDDER, Priscila de Oliveira Xavier; XAVIER, Lidia de Oliveira; SANTOS, Francisco Otávio Araújo dos (org.). **Saberes Ancestrais**: imaginando futuros possíveis. Curitiba: CRV, 2026, p. 43-52.

SILVA, Rafael Afonso da; BARROS, Nelson Filice de. O antirracismo como valor: das cotas étnico-raciais às cotas epistêmicas – entrevista com José Jorge de Carvalho. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 67, 2024. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2022.214859. Disponível em: https://revistas.usp.br/ra/article/view/214859. Acesso em: 14 ago. 2026.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

UNILA. **Plano de Gestão 2023-2027**. Foz do Iguaçu: UNILA, 2023.

UNILA. **Resolução nº 3, de 24 de fevereiro de 2025**. Estabelece o Regulamento Interno do Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA. Foz do Iguaçu: UNILA, 2025a.

UNILA. **Resolução nº 15, de 20 de outubro de 2025**. Regulamenta a concessão de Certificado ou Título acadêmico de Notório Saber a Mestras e Mestres de Conhecimentos, Práticas e Ofícios Tradicionais e Populares no âmbito da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Foz do Iguaçu: UNILA, 2025b.

UNILA. **Resolução nº 8, de 30 de março de 2026**. Estabelece a política acadêmica e científica do Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA. Foz do Iguaçu: UNILA, 2026.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de Sistemas-Mundo**: una introducción. México: Siglo XXI, 2006.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa,** Bogotá, n. 9, p. 131-152, jul./dic. 2008.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

MEMÓRIA E IDENTIDADE DE MESTRAS E MESTRES DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA DE TERREIROS EM TERRITÓRIOS LATINO-AMERICANOS E CARIBENHOS – TURMA DE 2026

1. Amanda Trinidad Villalba Guccione Vieira

Doutora, por Notório Saber, em Cultura de Terreiro: Espiritualidade Integrativa

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Figura 1 – Mestra Amanda



Fonte: foto enviada pela Mestra Amanda (2026).

Amanda Trinidad Villalba Guccione Vieira nasceu em Concepción, capital do 1º Departamento do Paraguai. Conhecida em sua comunidade como Iyalorixá Ifarunké Iyá Amanda, reside em Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil. A mestra é filha de Ofélia Guccione Mora – mulher indígena do Chaco paraguaio, benzedeira e parteira detentora de vasto conhecimento em medicina natural e de José Maria Villalba Barreto, de ascendência hispano-portuguesa.

Sua trajetória espiritual e cultural abrange mais de quatro décadas, tendo iniciado em 1980, quando conheceu João Carlos Vieira (Babá Oluwo), educador e mestre de cultura, com quem se casou no ano seguinte. Em 1983, por orientação espiritual, o casal estabeleceu-se em Foz do Iguaçu, onde fundou o terreiro de Candomblé Ilê Asè Igá Odé (Nação Jeje-Ketu), instituição que se tornou referência regional na prática religiosa, na formação espiritual e no acolhimento comunitário. Com o falecimento de seu esposo em 7 de março de 2012, a Iyalorixá Ifarunké Iyá assumiu integralmente a liderança da casa religiosa, assegurando a continuidade dos rituais e da formação de novas gerações de filhos de santo.

Sua dedicação destaca-se na preservação da história e da memória das tradições afro-brasileiras – notadamente do Candomblé e da Umbanda – nas comunidades de terreiro em Foz do Iguaçu e na região transfronteiriça entre Argentina, Brasil e Paraguai. Desde 1999, coordena a tradicional Festa de Iemanjá da Tríplice Fronteira, celebração iniciada em 1976 pela mãe de santo Vovó Benedita de Souza e considerada uma das principais manifestações das culturas afro-brasileiras na região. O evento reúne anualmente cerca de 300 pessoas, entre adeptos de diferentes casas de candomblé, devotos e convidados de Brasil, Argentina e Paraguai, em uma procissão fluvial com oferendas. Em 2023, a celebração foi oficialmente incluída no calendário municipal de Foz do Iguaçu por meio da Lei n.º 5.209/2023, conquista que contou com a atuação direta da líder religiosa. Em 2026, o evento alcançou o marco histórico de 50 anos de realização ininterrupta.

A atuação da Iyalorixá Ifarunké Iyá Amanda estende-se ao diálogo acadêmico e institucional. Como convidada da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), participou do I Seminário Internacional do IMEA: Encontro de Saberes (2023), do II Seminário Internacional do IMEA: Complexidade e Encontro de Saberes (2024) e do III Seminário Internacional do IMEA: Convergências Interepistêmicas e Encontro de Saberes (2025), ocasiões em que compartilhou saberes sobre as tradições afro-religiosas de matriz africana e as práticas de saúde integrativa herdadas de sua ancestralidade indígena e afrodiaspórica.

No âmbito das políticas públicas, atuou como palestrante no I Seminário de Políticas Públicas e Povos de Terreiros (2020), promovido pela Fundação Cultural de Foz do Iguaçu, abordando a intolerância religiosa. Participou também de articulações junto à Secretaria Municipal da Saúde para discutir a saúde da população de terreiro (2015) e integrou o projeto "Omi Orisá: Cartografia Social da Água Doce" (2025), voltado ao reconhecimento da Festa de Iemanjá como patrimônio imaterial.

Em reconhecimento à sua liderança e serviços prestados à comunidade, recebeu o Agradecimento CEBRAS da Federação de Umbanda e Candomblé

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

do Paraná em 2015, no qual atuou como delegada, e a comenda de Honra ao Mérito em 2023.

Outrossim, destaca-se o relevante trabalho de apoio e colaboração da Mestra Amanda com instituições universitárias, como a UNILA e a UFMG, para o aprimoramento das relações étnico-raciais e interculturais. Suas significativas contribuições têm sido fundamentais na construção do conhecimento histórico-cultural e religioso de professores, estudantes, pesquisadoras, pesquisadores, instituições governamentais e novos adeptos

Como liderança de origem paraguaia e herdeira de saberes indígenas e afrobrasileiros, atua ativamente na resistência ao racismo religioso e à colonialidade. A transmissão intergeracional dessa tradição manifesta-se na iniciação religiosa de seus seis filhos e três netos.

2. Ednamar Costa de Almeida

Doutora, por Notório Saber, em Cultura de Matriz Africana: Terreiro

Figura 2 – Mestra Ednamar



Fonte: foto enviada pela Mestra Ednamar (2026).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Ednamar Costa de Almeida nasceu em Ponta Grossa, Paraná, Brasil. É conhecida em sua comunidade como Mãe Edna de Baru. Reside em Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

A mestra esteve envolvida na cultura de terreiro desde o nascimento, por tradição familiar. Iniciou-se na Umbanda aos 14 anos, em Ituiutaba, Minas Gerais, e deu sequência à sua iniciação no Candomblé em 1982. Sua trajetória espiritual e cultural entrelaça-se à história do Ilê Alaketu Ijobá Bayo Asé Baru Orogbolape, o Ilê Baru, por ela fundado em 1994, na cidade de Foz do Iguaçu, onde exerce o cargo de Iyalorixá. O Ilê Baru está vinculado ao Ilê Alaketu Ijobá Asé Aira (São Paulo) e à Casa de Oxumarê (Salvador, Bahia), consolidando-se como um dos espaços de referência da cultura afro-brasileira no oeste do Paraná. Há mais de três décadas, a casa mantém atividades ininterruptas.

Sua atuação vai além da liturgia, incorporando dimensões educativas, sociais e culturais na salvaguarda das tradições afro-brasileiras. À frente do Ilê Baru, criou o evento "Samba do Ilê Baru", que já teve quinze edições e promove o diálogo entre música popular, espiritualidade e ancestralidade. Fundou o Coral Afro Kafu'Nangy, grupo vocal que difunde as cantigas e os pontos sagrados das culturas afro-brasileiras. Desenvolve oficinas de culinária sagrada e de ervas medicinais, como a "Amalá pra Xangô", e realizou a exposição "Plantas sagradas: povos de Terreiro" (2018), que conectou espiritualidade e conhecimento tradicional da natureza. Articula grupos de maracatu, jongo, samba de roda e bumba meu boi, e participa do Carnaval Popular de Foz do Iguaçu. Desde 1997, promove campanhas de distribuição de alimentos e sopas nas comunidades locais.

Sua liderança estende-se aos espaços de formulação e controle social de políticas públicas. Foi presidente do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (COMPIR) entre 2024 e 2025. Atuou na construção e aprovação da Lei Municipal nº 4.727/2019, que instituiu o COMPIR, e da Lei nº 5.209/2023, que oficializou o Dia de Iemanjá no calendário municipal de Foz do Iguaçu. Integra o Conselho Estadual dos Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná, a Rede de Mulheres Negras do Paraná e o Movimento de Mulheres de Axé. Foi candidata a deputada federal, expressando seu compromisso com a defesa de políticas públicas para mulheres negras, povos de terreiro e combate à fome. Participa do conselho científico do Instituto Mercosul de Estudos Avançados (IMEA/UNILA) e colabora com projetos de extensão e pesquisas acadêmicas da UNILA e da Unioeste. É presença constante nos Seminários Internacionais do IMEA: Encontro de Saberes (2023, 2024 e 2025), compartilhando seus conhecimentos sobre espiritualidade, plantas sagradas e ancestralidade afro-brasileira.

O impacto de sua atuação reflete-se na preservação e transmissão dos saberes tradicionais de matriz africana na região da Tríplice Fronteira

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Argentina-Brasil-Paraguai. Como Iyalorixá de uma comunidade com mais de 100 iniciados, conduz o Ilê Baru como um território educativo e político no qual o conhecimento é transmitido pela oralidade, pelo corpo e pela experiência comunitária. Sua trajetória contribuiu para a criação de políticas públicas de promoção da igualdade racial e para o fortalecimento do movimento negro no Paraná. Por meio do turismo comunitário e do afroturismo, tem fomentado a inserção das comunidades tradicionais de terreiro em circuitos historicamente restritos. Sua atuação foi registrada nos documentários "Olubajé – Banquete do Rei" (2025), "Bombo Encantado" (2024) e "Ilê Baru – 25 anos" (2019).

Ao longo de sua trajetória, Mãe Edna recebeu reconhecimento por sua atuação, destacando-se o Prêmio Selma do Coco: Mestra da Cultura Popular, concedido pelo Ministério da Cultura (2018), entre outros. Em 2019, participou do programa internacional IberCultura Viva, representando o Brasil como Mestra de Saberes Tradicionais em intercâmbio cultural no Equador e no Chile.

3. Elias Marques dos Santos Filho

Doutor, por Notório Saber, em Cultura do Terreiro: Espiritualidade Integrativa

Figura 3 – Mestre Elias



Fonte: foto enviada pelo Mestre Elias (2026).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Elias Marques dos Santos Filho nasceu em São Paulo, no Brasil. É conhecido em sua comunidade como Pai Elias. Reside em Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

O mestre iniciou sua trajetória espiritual na década de 1980, em São Paulo. Após frequentar outras casas de Umbanda e Candomblé sem se sentir acolhido, conheceu a Mãe Marina de Ogum, com quem desenvolveu uma relação de confiança e aprendizado. Em 1988, foi iniciado no Orixá Oxóssi, consolidando seu compromisso com os fundamentos do Candomblé. Em 1990, mudou-se para Foz do Iguaçu, onde ajudou a fundar o terreiro Ilê Asè Oju Ogún Funmilayó – Caboclo Boiadeiro Sete Laços, hoje sob a liderança espiritual de Mãe Roberta. A chegada à cidade foi marcada por grandes dificuldades: o terreno era de mata fechada, os vizinhos professavam uma outra religião e não os acolheram, e o trabalho de construção foi feito com os próprios recursos, enfrentando um período de muita luta e privações.

Hoje Pai Elias ocupa o cargo de Axogun do terreiro, função em que é responsável por cuidar das práticas rituais, dos orôs, das folhas sagradas, das comidas rituais, dos instrumentos e das ferramentas sagradas, incluindo a confecção manual dessas ferramentas a partir do manejo do ferro. É detentor de um vasto conhecimento sobre o "egé" das folhas, os banhos sagrados e os fundamentos do Candomblé, sempre com a responsabilidade de manter e transmitir a tradição. Seu domínio abrange também a musicalidade de terreiro: é percussionista do Afoxé Fúnmilayó, grupo fundado em 2011 por Mãe Marina de Ogum que leva os ritmos, instrumentos e danças afro-brasileiras às ruas de Foz do Iguaçu durante o Carnafalls e outros eventos culturais. Atua ainda como Conselheiro Fiscal da Associação do Movimento Cultural Afoxé Ogún Fúnmilayó.

Sua atuação ultrapassa os limites do terreiro e alcança espaços acadêmicos e culturais. Participou como convidado do I, II e III Seminário Internacional do IMEA – Encontro de Saberes da UNILA (2023, 2024 e 2025), onde compartilhou seus conhecimentos sobre folhas, ervas, comidas e ferramentas sagradas utilizadas no Candomblé, destacando a relação entre natureza, ancestralidade e cura. Participou também da Semana Acadêmica de História da UNILA (2023), na mesa-redonda "Encontro de Saberes", ao lado de outras lideranças tradicionais. Sua presença nesses espaços acadêmicos contribui para fortalecer o diálogo interepistêmico entre saberes tradicionais e científicos. Além disso, participou do filme "Águas de Cabocla" (2024), trabalho de conclusão de curso de Cinema e Audiovisual da UNILA, e esteve presente na III Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial (CONPIR) e nas atividades da Associação de Religiões de Matriz Africana de Foz do Iguaçu (AREMAFI).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O impacto de sua atuação é reconhecido por sua comunidade e por seus filhos de santo, que testemunham seu papel como educador espiritual, conselheiro e guardião dos fundamentos do axé. Seu trabalho de acolhimento e cuidado, especialmente na região da Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguai, onde o terreiro se estabeleceu em meio à adversidade, representa uma prática contínua de resistência e preservação da cultura de matriz africana.

4. Maria Ângela da Silva Santos

Doutora, por Notório Saber, em Cultura de Terreiro: Saberes Alimentares Tradicionais

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Figura 4 – Mestra Maria



Fonte: foto enviada pela Mestra Maria Ângela (2026).

Maria Ângela da Silva Santos nasceu em São Paulo, Brasil. É conhecida em sua comunidade como Mãe Ângela. Reside em Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

A mestra iniciou sua trajetória religiosa por volta de 1986/1987, em São Paulo, quando conheceu Mãe Marina Tunirê, Iyalorixá fundadora do Ilê Asé Oju Ogún Funmilayó, Caboclo Boiadeiro 7 Laços. Antes desse encontro, ela e seu marido haviam percorrido diversos caminhos religiosos. Foi Mãe Marina

quem a nomeou Ekedji da comunidade, função de grande responsabilidade dentro do Candomblé, dedicada ao cuidado dos Orixás e dos filhos de santo. Aos 23 anos, iniciou formalmente sua trajetória religiosa, recebendo o posto de Ojoiye de Ogum, uma das maiores honrarias que uma Ekedji pode receber.

No início dos anos 1990, em meio à crise econômica do Plano Collor, seu marido perdeu o emprego. Foi então que o Caboclo Sete Laços orientou Mãe Marina a mudar-se para outra cidade, e Mãe Ângela e seu marido foram os únicos filhos de santo que aceitaram o desafio. Deixaram São Paulo e seguiram para Foz do Iguaçu, onde enfrentaram o frio, o preconceito racial e religioso e as dificuldades materiais. Enquanto o marido buscava trabalho, ela e as crianças plantavam verduras no terreno e vendiam no bairro e no Paraguai, junto com pães que produziam em casa. Com o tempo, a comunidade cresceu e a casa espiritual se consolidou.

Dentro do terreiro, Mãe Ângela ocupa o cargo de Ekedji, figura materna que nasce com o dom de cuidar. Por não incorporar, aprende tudo "de olhos abertos", observando, servindo e memorizando cada gesto e ensinamento transmitido pelos Orixás e pelos mais velhos. Sua especialidade são os saberes alimentares tradicionais, que envolvem o preparo das comidas sagradas oferecidas aos Orixás, expressão de vida e energia, em que cada ingrediente e cada gesto têm sentido simbólico. A cozinha do terreiro é para ela um espaço sagrado, lugar de aprendizado, silêncio e devoção. Domina o preparo do Ebó, composto por alimentos que limpam e equilibram as energias das pessoas, e da cerimônia do Olubajé, na qual a comida é oferecida a todos os Orixás e compartilhada com a comunidade. Tudo o que sabe, desde o preparo das comidas até as rezas e os gestos do ritual, aprendeu com Mãe Marina, com o Caboclo Sete Laços e com outros guias espirituais ao longo de quase quarenta anos de dedicação. Hoje se considera guardiã desse conhecimento e comprometida em transmiti-lo.

Sua atuação ultrapassa os limites do terreiro e alcança espaços institucionais e acadêmicos. É conselheira no Conselho Municipal de Segurança Alimentar (COMSEA) e no Conselho Municipal da Promoção da Igualdade Racial (COMPIR), e vice-presidente da Associação Religiosa de Matriz Africana de Foz do Iguaçu (AREMAFI). Atua como organizadora da celebração do Aniversário de Iemanjá, tradicional evento que reúne comunidades religiosas e culturais em torno da fé e da ancestralidade. Participou como convidada do I, II e III Seminário Internacional do IMEA: Encontro de Saberes da UNILA (2023, 2024 e 2025) e da Semana Acadêmica de História da UNILA (2023), onde compartilhou seus conhecimentos sobre ervas, culinária de terreiro e espiritualidade. Integra o Afoxé Ogún Funmilayó, que leva os ritmos, instrumentos e danças afro-brasileiras às ruas de Foz do Iguaçu. Participou também do filme "Águas de Cabocla" (2024), trabalho de conclusão de curso de uma discente do curso de Cinema e Audiovisual da UNILA.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O impacto de sua atuação é reconhecido por sua comunidade e por seus filhos de santo, que testemunham seu papel como guardiã dos saberes alimentares tradicionais, educadora espiritual e conselheira. Sua trajetória de 37 anos é marcada por fé, resistência e compromisso com a preservação e transmissão dos saberes de matriz africana.

5. Roberta Áureo Martins de Souza

Doutora, por Notório Saber, em Cultura de Terreiro: Artes

Figura 5 – Mestra Roberta



Fonte: foto enviada pela Mestra Roberta (2026).

Roberta Áureo Martins de Souza nasceu em São Paulo, Brasil. É conhecida em sua comunidade como Mãe Roberta ou Iya Roberta Ogun. Reside em Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil.

A mestra é filha de Mãe Marina Tunirê, fundadora do Ilê Axé Ogun Funmilayo (Caboclo Boiadeiro Sete Laços). Criada dentro da tradição do Candomblé desde a infância, aprendeu os fundamentos da religião, a musicalidade

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

ritual, as danças sagradas e o cuidado com os Orixás por meio da convivência e da transmissão oral, antes mesmo de qualquer formação acadêmica formal. Com o falecimento de sua mãe, herdou a liderança do terreiro ainda jovem, assumindo a responsabilidade pela continuidade dos saberes e práticas cultivados por várias décadas na casa de axé.

Como Iyalorixá, Mãe Roberta lidera o Ilê Axé Ogun Funmilayo, onde organiza cultos, celebrações e atividades culturais e de acolhimento comunitário. Além da função religiosa, é artesã e construtora de instrumentos musicais sagrados. Com habilidade e sensibilidade, modela, esculpe e enverniza a madeira, produzindo instrumentos que não são apenas objetos sonoros, mas extensões do sagrado, dotados de significado espiritual profundo. Cada instrumento está ligado aos Orixás, sendo considerado um veículo de comunicação entre o mundo material e o espiritual. Em seu entendimento, a música e a dança, em sua prática, estão unificadas: o toque do tambor convoca, a dança responde, e o corpo torna-se expressão viva da espiritualidade.

Desde 2021, assumiu a liderança do Afoxé Ogún Funmilayó, fundado em 2011 por sua mãe, Mãe Marina de Ogum. Sob sua liderança, formada por mulheres negras, o Afoxé tem como objetivo ensinar e compartilhar os ritmos, instrumentos e danças afro-brasileiras com todos que desejam participar. Atualmente conta com cerca de 21 participantes regulares, número que aumenta significativamente durante o carnaval, quando o grupo leva a cultura de terreiro às ruas de Foz do Iguaçu no Carnafalls e em outros eventos, como a III Conferência Municipal de Promoção da Igualdade Racial (CONPIR) e o Paraná Junino do SESC-Foz. Participa ainda da Associação de Religiões de Matriz Africana de Foz do Iguaçu (AREMAFI), das Pré-Conferências Municipais de Promoção da Igualdade Racial e de eventos acadêmicos que favorecem o intercâmbio entre saberes tradicionais e acadêmicos. Integrou o filme "Águas de Cabocla" (2024), trabalho de conclusão de curso de um estudante de Cinema e Audiovisual da UNILA.

O impacto de sua atuação se reflete em três dimensões. No âmbito cultural, atua na preservação e difusão de repertório sacramental, musical e ritualístico do Boiadeiro e de outras entidades afro-religiosas. No âmbito social, promove acolhimento e práticas de assistência e integração comunitária por meio de atividades abertas, atendimentos e celebrações públicas. No âmbito educacional, realiza eventos, palestras e rodas de conversa que dialogam com pesquisadores, estudantes e agentes culturais, favorecendo o intercâmbio entre saberes acadêmicos e saberes tradicionais.

Em 2023, recebeu prêmio pelo reconhecimento aos serviços prestados e sua influência positiva na vida das pessoas e da sociedade, em homenagem à sua contribuição à comunidade religiosa.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

MEMÓRIA E IDENTIDADE DE MESTRAS E MESTRES DA CULTURA INDÍGENA E COMUNIDADE CAMPESINA EM TERRITÓRIOS LATINO-AMERICANOS E CARIBENHOS – TURMA DE 2026

1. Francisco Ramiro Batzin Chojoj

Doutor, por Notório Saber, em Cosmovisão e Governança Indígena

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Figura 6 – Mestre Francisco



Fonte: foto enviada pelo Mestre Francisco (2026).

Francisco Ramiro Batzin Chojoj nasceu no município de Chimaltenango, na Guatemala. Pertence ao povo Maya Kaqchikel, uma das 22 comunidades linguísticas maias que coabitam a Guatemala. Reside em Chimaltenango, Guatemala.

O mestre cresceu em uma família cujos avós e pais foram membros de organizações indígenas e participavam de atividades relacionadas à gestão do território da comunidade, conhecido como terras comunais, bem como dos

processos organizacionais da comunidade. Suas avós e sua mãe transmitiram-lhe conhecimentos tradicionais sobre sistemas agroalimentares baseados no milho, feijão e abóbora. Aos 15 anos, começou a participar da Luminaria Kaqchikel, organização de jovens indígenas voltada ao fortalecimento da identidade e da cultura, que se tornou um dos celeiros de lideranças indígenas. Essa vivência marcou seu compromisso com a recuperação da cosmovisão indígena e com a defesa dos direitos dos povos originários.

Aos 20 anos, recém-formado como Perito Contador, começou a atuar como Coordenador da Associação de Pequenos Produtores da Guatemala (APROGUA). Em 1994, passou a colaborar com a organização indígena Centro Maya Saqb'e, onde produziu o *Rutzijol*, compilação de notícias sobre povos indígenas que evoluiu para um periódico maia quinzenal e para um suplemento infantil chamado *K'uk'uy* (vaga-lume). Esse trabalho o levou a sistematizar um vasto conhecimento da cultura maia, por meio do diálogo com anciãos, sábios maias e guias espirituais. Em 1996, colaborou com organizações indígenas como facilitador da difusão do Acordo de Paz sobre Identidade e Direitos dos Povos Indígenas nas comunidades kaqchikeles.

Em 1998, passou a atuar junto ao Conselho Indígena da América Central (CICA), organização que lhe permitiu conhecer o movimento indígena internacional. Em 2009, cofundou a Mesa Indígena de Mudança Climática da Guatemala, que reúne cerca de 40 organizações indígenas. Em 2010, participou da criação do Fórum Indígena de Abya Yala sobre Mudança Climática. Desde 2015, integra o Fórum Internacional dos Povos Indígenas sobre Biodiversidade (FIIB), do qual é copresidente ao lado de Lucy Mulenkei, do povo Massai do Quênia. Foi também o responsável por promover, a partir de 2007, a integração de organizações indígenas à União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN), da qual é hoje conselheiro indígena e vice-presidente – a primeira vez na história da UICN que um indígena ocupa esse cargo.

Nas comunidades, contribuiu para a revalorização da história, identidade e cultura maia kaqchikel, debilitadas durante o conflito armado e pelas pressões do modelo de desenvolvimento vigente, atuando na transmissão intergeracional de conhecimentos e na formação de novas lideranças indígenas. No plano internacional, sua atuação foi decisiva para que o Marco Global de Biodiversidade Kunming-Montreal, aprovado na COP15, incluísse 8 de suas 23 metas referentes aos povos indígenas. Participou da criação do Órgão Subsidiário sobre o Artigo 8j da Convenção sobre a Diversidade Biológica, que trata dos conhecimentos tradicionais, e contribuiu para que a COP16 aprovasse o novo programa de trabalho sobre conhecimentos tradicionais até 2030. Sua atuação como vice-presidente da UICN marcou uma mudança na organização, abrindo espaço para que organizações indígenas passassem a influenciar as decisões de uma das principais instituições mundiais de conservação.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Em outubro de 2025, recebeu o reconhecimento como conselheiro da União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN) por sua contribuição, compromisso e dedicação à conservação da natureza, dos recursos naturais e da governança indígena, como conselheiro durante o período 2021-2025.

2. Luis Eduardo Maldonado Ruiz

Doutor, por Notório Saber, em Cultura Indígena: Interculturalidade e Movimentos Sociais

Figura 7 – Mestre Luis



Fonte: foto enviada pelo Mestre Luis Eduardo (2026).

Luis Eduardo Maldonado Ruiz nasceu na Comunidade de Peguche, município de Otavalo, província de Imbabura, no Equador. Pertence ao povo Quíchua Otavalo. Reside em Quito, capital do Equador.

O mestre cresceu em uma família trabalhadora. Seus pais estabeleceram-se na cidade de Otavalo na década de 1950 com uma oficina de tecidos artesanais, sendo uma das primeiras famílias indígenas a residir na área urbana. Essa convivência na cidade, contudo, foi marcada por racismo intenso e violento, assim como exclusão. Essa dolorosa vivência tornou-se a motivação central de sua juventude: compreender as causas da opressão histórica sofrida pelos povos indígenas.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

A resposta a essas questões veio por meio da organização de jovens indígenas da comunidade e da cidade, com os quais criou o grupo denominado *Organização Cultural Causanacunchi*c, posteriormente *Taller Cultural Causanacunchic*, espaço que se tornou referência na reconstituição da identidade indígena e do qual surgiram diversos líderes de alcance nacional. Ao descobrir a diversidade cultural dos povos indígenas do Equador e constatar que todos compartilhavam a mesma marginalidade, dedicou-se a construir a unidade entre as nacionalidades em torno de um projeto político próprio: o Estado Plurinacional e Intercultural.

Sua atuação se desdobrou em múltiplas frentes. Em um primeiro momento, dedicou-se à atividade cultural de valorização da identidade Quíchua Otavalo por meio da música, da dança, do teatro, da poesia e da pesquisa da cosmovisão quichua, promovendo o calendário festivo agrícola, cosmológico e espiritual. Como responsável pela Campanha dos 500 anos de resistência indígena no âmbito da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), difundiu nacional e internacionalmente a situação de opressão dos povos indígenas, contribuindo para que o Levantamento Indígena Nacional de 1990 se tornasse um marco de transformação psicossocial.

Na esfera pública, participou como membro alterno da Assembleia Constituinte de 1998, sendo responsável pela mesa de diálogo que garantiu a inclusão dos direitos coletivos e o reconhecimento constitucional dos povos indígenas. Em 2001, foi nomeado Ministro do Bem-Estar Social, tornando-se o primeiro indígena a ocupar um cargo ministerial no Equador. No âmbito internacional, presidiu o Conselho Diretivo do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe (FILAC) entre 2001 e 2003. Participou ainda do processo de aprovação do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e dos Caucus Indígenas que culminaram na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU.

Sua produção intelectual inclui livros, artigos e módulos didáticos sobre direitos indígenas, Estado Plurinacional, Sumak Kawsay (Bem Viver) e economia da reciprocidade, entre eles *Memoria y pensamiento de las nacionalidades*, *La Constitución y los derechos de las Nacionalidades y pueblos* e *Los cimientos del racismo; el discurso de la dominación*. No campo da educação, atuou como coordenador técnico da Comissão de Educação Intercultural Bilíngue da CONAIE, contribuindo para o restabelecimento do Sistema Nacional de Educação Intercultural Bilíngue e da Universidade Intercultural das Nacionalidades Indígenas, e como coordenador da Cátedra Indígena Intercultural, pela qual promoveu a inclusão de sabedores e sabedoras indígenas como docentes universitários.

O impacto de sua atuação reconfigurou a arquitetura do Estado equatoriano, culminando na transição jurídica para um Estado Plurinacional e

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Intercultural nas Constituições de 1998 e 2008. Sua liderança como primeiro Ministro de Estado indígena rompeu séculos de exclusão institucional.

Em 2002, recebeu a Ordem Nacional ao Mérito no grau de Grã-Cruz, pela Presidência da República do Equador. Em 2003, foi condecorado com a Ordem do Quinto Sol, concedida pelo Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe (FILAC). Recebeu ainda a Máxima Condecoração com a Medalha Sarance, pelo Governo Municipal de Otavalo, e a Máxima Condecoração Espiga de Ouro, pelo Governo Municipal do Cantão Salitre.

3. Maria Clemencia Herrera Nemerayema

Doutora, por Notório Saber, em Cultura Indígena: Educação e Direitos

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Figura 8 – Mestra Clemencia



Fonte: foto enviada pela Mestra Maria Clemencia (2026).

Maria Clemencia Herrera Nemerayema nasceu no território ancestral de La Chorrera, Amazonas, no Resguardo Indígena Prédio Putumayo, Colômbia. Pertence ao povo Uitoto (Murui Muina), do clã Garza Blanca, vinculado espiritualmente aos elementos sagrados do tabaco, da coca e da yuca doce. Reside em Bogotá, Colômbia.

A mestra é descendente direta da resistência frente ao genocídio cometido durante a exploração da borracha pela "Casa Arana", que vitimou mais de 80 mil indígenas, sendo ela a quarta geração de sobreviventes. Desde muito pequena, cresceu com seus avós paternos, com quem aprendeu a língua originária uitoto minika, o amor à natureza, o cuidado com o território e a espiritualidade. Aos 12 anos, foi internada à força em um internato de freiras da Congregação Madre Lauritas, onde foi proibida de falar sua língua materna e submetida à educação religiosa católica. Essa experiência marcou seu compromisso de vida com a defesa da cultura, da espiritualidade e da educação própria como formas de resistência.

Sua trajetória de 35 anos começou em 1985, ainda jovem, quando passou a integrar a organização indígena COIDAM como Vice-Presidenta da Secretaria das Mulheres. Entre 1992 e 1993, fez parte da equipe técnica da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA) no estudo sobre estratégias econômicas dos povos indígenas da Amazônia. Em 1994, foi cofundadora do Colégio Casa de Conhecimento, em seu território, onde exerceu a docência e iniciou a implementação da Educação Própria. De 1998 a 2003, foi eleita representante dos povos indígenas da Amazônia colombiana na Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC). Nesse período, foi vítima do conflito armado interno, ficando entre o fogo cruzado com sua filha de dez meses.

Em 2004, fundou a Corporação Cultural Ecológica Mujer, Tejer y Saberes (MUTESA), iniciativa de geração de renda para apoiar mulheres indígenas vítimas do conflito armado, em situação de deslocamento e vulnerabilidade. Há 21 anos, a MUTESA desenvolve programas de gastronomia amazônica (Restaurante Copoazu), formação acadêmica, artesanato, cultivo da chagra e design de modas com identidade, beneficiando mais de 2 mil mulheres indígenas na Colômbia. Em 2005, criou e coordenou a Escola de Formação para a Liderança e a Governabilidade na Amazônia Colombiana, no âmbito da Organização dos Povos Indígenas da Amazônia Colombiana (OPIAC), que formou mais de 500 lideranças de 57 povos dos seis departamentos amazônicos. Em articulação com a UNESCO, impulsionou a criação da Cátedra de Pensamento Amazônico. Entre 2021 e 2025, como Coordenadora da Escola de Formação Indígena Nacional (EFIN) da ONIC, liderou a formação e certificação de mais de 6 mil indígenas em oito áreas, entre elas território e biodiversidade, línguas originárias, governo próprio e pluralismo jurídico. Atualmente, lidera a criação da Universidade Nacional Indígena da Colômbia (UNIC), que se encontra em etapa final de tramitação para aprovação junto ao Ministério da Educação Nacional.

O impacto de sua atuação se reflete na formação de lideranças indígenas em todo o território colombiano, na promoção da autonomia econômica e educativa das mulheres indígenas e na defesa dos direitos coletivos em um contexto

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

marcado por violência estrutural, discriminação e conflito armado. Por meio de MUTESA, mais de 850 mulheres indígenas adultas em situação precária acessaram bolsas para concluir o ensino médio, e mais de 2 mil foram beneficiadas por redes de empreendedorismo produtivo baseado em seus próprios saberes ancestrais. A Fundação Siglo XXI, em reconhecimento à sua trajetória, criou a "Beca María Clemencia Herrera Nemerayema" para estudantes indígenas. Sua atuação envolve também a defesa do território, a preservação da língua uitoto, o fortalecimento das leis de origem, a soberania alimentar e a justiça climática.

Em 2019, recebeu o Prêmio Bartolomé de las Casas, em sua XXVII edição, concedido pela Casa de América (Espanha), por sua defesa dos direitos dos povos indígenas da Colômbia. No mesmo ano, foi reconhecida pela Revista Semana como uma dos "Melhores Líderes da Colômbia", pelo trabalho coletivo da Escola de Formação Política da OPIAC. Em 2009, foi reconhecida como "Mujer Resistente" pela ONIC. Em 2018, recebeu bolsa de reconhecimento da Conservação Internacional por seu esforço na formação de mulheres jovens indígenas.

4. Maria Eugenia Choque Quispe

Doutora, por Notório Saber, em Cultura Aymara: Memória Andina

Figura 9 – Mestra Eugenia



Fonte: foto enviada pela Mestra Maria Eugenia (2026).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Maria Eugenia Choque Quispe nasceu na Comunidade de Waraya, pertencente ao povo de Tiwanaku, Departamento de La Paz, na Bolívia. É reconhecida em sua comunidade pelo nome Waraya, que significa "lugar de estrelas". Pertence ao povo Aymara e reside em La Paz, Bolívia.

A mestra cresceu em uma família camponesa, numerosa, de sete irmãos, sendo a segunda filha mais velha. Seus pais, apesar das dificuldades, incentivaram seus estudos. Desde muito jovem, acompanhava seu pai nas reuniões comunitárias, onde tomava nota dos acordos no caderno de atas, pois seus pais não sabiam ler nem escrever. Essa experiência de serviço comunitário e de escuta da palavra coletiva marcou profundamente sua formação. Mantém forte vínculo com sua comunidade de origem, Waraya, onde sua família possui terras comunais, que implicam direitos e responsabilidades dentro da estrutura comunitária aymara.

Entre 1990 e 2003, integrou o Taller de Historia Oral Andina (THOA), instituição indígena de pesquisa onde dedicou seu trabalho ao fortalecimento das organizações indígenas e à reconstituição dos ayllus (territórios ancestrais) na região andina da Bolívia. Aplicou a metodologia da história oral como ferramenta central para resgatar a memória coletiva e as vozes historicamente silenciadas dos povos aymaras. Na direção executiva do THOA, coordenou a produção de três radionovelas em idioma aymara: *Santos Marka Tula*, *Educación Indígena* e *La vida de la mujer aymara en las ciudades de Bolivia*, difundidas por rádios locais. Foi também parte do Movimento Universitário Julián Apaza (MUJA) entre 1997 e 2010, espaço de estudantes aymaras que contribuiu para consolidar a identidade aymara na universidade e implementar a concessão de bolsas para estudantes indígenas em situação de vulnerabilidade. O MUJA participou ativamente da luta pelo reconhecimento oficial da Whipala como símbolo nacional de identidade dos povos indígenas na Bolívia.

Desde 2000, é membro da Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de América Latina y el Caribe (RMIB-LAC), na condição de coordenadora da Região América do Sul, impulsionando a participação das mulheres indígenas na recuperação dos conhecimentos tradicionais e em espaços de decisão local, nacional e internacional. Integra ainda o Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara (CEM-Aymara) desde 2003, com foco em mudança climática, conhecimentos tradicionais e fortalecimento das autoridades ancestrais. Entre 2014 e 2016, foi membro do Foro Permanente para as Questões Indígenas das Nações Unidas, onde elaborou estudo regional sobre conhecimentos tradicionais em quatro países. Atuou no Tribunal Supremo Eleitoral da Bolívia entre 2015 e 2019, onde promoveu uma norma legal que permite o registro de crianças com nomes indígenas em aymara, quéchua e guarani. Desde 2022, é membra suplente da Plataforma Indígena no âmbito da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança Climática. Em 2025, foi designada como membra titular do Grupo de Trabalho para a Implementação da Declaração

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DADIN), pela Organização dos Estados Americanos (OEA). Exerceu também a docência em universidades bolivianas e estrangeiras, e publicou artigos e livros sobre interculturalidade, gênero, memória, direitos indígenas e conhecimentos tradicionais.

O impacto de sua atuação se reflete na reconstrução da memória oral andina em língua aymara como ferramenta de resistência e afirmação identitária, contribuindo para a descolonização do conhecimento e a visibilização das narrativas indígenas. Seu trabalho foi determinante para o fortalecimento das organizações de base, a consolidação de redes de resistência de mulheres indígenas e a formação de novas lideranças comprometidas com a transformação social. Nos fóruns internacionais, sua presença assegurou que os conhecimentos tradicionais e as vozes indígenas fossem incorporados nos debates sobre mudança climática, biodiversidade e direitos humanos.

Em 2023, recebeu reconhecimento pela entrega, luta e compromisso social em defesa da democracia, pelo Ministerio de Justicia e Transparencia Institucional do Estado Plurinacional de Bolivia, em La Paz, Bolívia. Em 2009, foi reconhecida pela Universidad Mayor de San Andres por sua contribuição na preservação da filosofia andina nas comunidades.

5. Maria Laura Santillán Santillán

Doutora, por Notório Saber, em Cultura Quíchua: Educação Popular

Figura 10 – Mestra Maria



Fonte: foto enviada pela Mestra Maria Laura (2026).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Maria Laura Santillán Santillán nasceu na Comunidade de Agato, no Equador. É reconhecida em sua comunidade pelo nome quichua Sara Ñusta. Reside em Quito, Equador.

A mestra cresceu na comunidade indígena ancestral de Agato, uma das mais antigas da região. Aprendeu desde criança a sabedoria de suas avós: a observar as fases da lua, os solstícios e os caminhos das estrelas para plantar e colher, e a conhecer as plantas medicinais, nutricionais e rituais de acordo com o Calendário Cíclico Ritual Agrofestivo Comunitário (CARAC). Toda a população da comunidade fala quichua. Seus pais, Maria Rosa Santillán (camponesa) e José Manuel Santillán (artesão), enfrentaram grandes dificuldades econômicas, e ela testemunhou desde cedo as desigualdades históricas que marcam os povos indígenas.

A partir do Levantamento Indígena de 1990, encontrou seu companheiro de vida, Luis Fernando Chimba Simba, com quem compartilhou o sonho de criar uma escola que recuperasse a sabedoria ancestral. Assim nasceu, em 2001, o Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe Yachay Wasi ("casa da sabedoria"), localizado em um bairro popular da cidade de Quito. A escola atende crianças e jovens migrantes, é oficialmente reconhecida pelo governo do Equador como escola fiscomisional (isenta de pagamentos), e atualmente está sendo dirigida por sua filha, o que demonstra a continuidade intergeracional do projeto.

A pedagogia da escola é o Ishkay Yachay ("dois saberes"), proposta de educação intercultural bilíngue que coloca os saberes ancestrais andinos em equivalência com a modernidade, orientada pelo calendário agrofestivo comunitário e com aprendizagem em quichua e espanhol. As crianças e jovens aprendem a partir de quatro pilares: justiça social, justiça ecológica, justiça espiritual e justiça linguística, tendo como fundamento a caminhada pelos quatro Anti: antipatriarcalismo, antiextrativismo, anticlassismo e antirracismo. A escola trabalha com a tradição oral, a medicina tradicional legada pelos yachak taytas e yachak mamas (pais e mães sábios), os rituais, os cantos, a música e as narrativas ancestrais, celebrando o calendário ritual andino.

Reconhecida pela Secretaria de Educação Intercultural Bilíngue e Etnoeducação (SEIBE) como uma das "mulheres guardiãs das línguas do país", a mestra tem sido figura chave na transmissão da língua quichua e no fortalecimento da identidade dos povos indígenas nas novas gerações. Publicou diversos livros, entre eles *Ishkay Yachay, Propuesta de Educación Intercultural Bilingüe para Vigorizar los Saberes Ancestrales Andinos en Equivalencia con la Modernidad* (2016), *Campesinando la Ciudad* (2014), *Ser anciano en los Andes "Conmigo se ha de ir la siembra..."* (2012) e *Regresando a la Madre Tierra* (1988). Participou de intercâmbio educacional internacional entre Suécia e Equador em 2007. É membra ativo da primeira Batucada de Mulheres Indígenas do Equador, "Wayunga Yachay".

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O impacto de sua atuação se reflete na formação de crianças e jovens a partir de uma perspectiva intercultural e decolonizal, em uma sociedade marcada pelo racismo e pela homogeneização cultural. Desde os levantes indígenas dos anos 1990, tem estado vinculada a processos de luta pelos direitos coletivos, pela autonomia educativa e pela defesa do território. Sua escola tornou-se referência de educação popular e comunitária, inspirando outras comunidades a replicar modelos semelhantes. Em 2025, a Deutsche Welle (DW) produziu documentário sobre a escola Yachay Wasi, intitulado "Ensinar a estar contento", e em 2024 foi lançado o filme "Mama soy campo y soy ciudad", que retrata sua história familiar.

Em 2015, foi acreditada como Membro da Seção Acadêmica de Ciências Ancestrais e Interculturalidade da Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión". Em 2019, recebeu reconhecimento do Centro de Saúde de San José de Monjas, vinculado ao Ministério da Saúde do Equador, pela luta contra a gravidez na adolescência. Em 2018, foi reconhecida pelo Ministério da Educação do Equador por seu aporte à educação ambiental associada às práticas agrícolas ancestrais andinas. Em 1997, foi convidada pela Embaixada Cultural Povos Indígenas como conferencista principal na New York University, nos Estados Unidos. Em 1983, participou do programa de intercâmbio juvenil Canadá World Youth entre Equador e Canadá.

6. Milangela Angulo Yavina

Doutora, por Notório Saber, em Cultura Warekena: Artes

Figura 11 – Mestra Milangela



Fonte: foto enviada pela Mestra Milangela (2026).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Milangela Ângulo Yavina nasceu em Puerto Ayacucho, Estado Amazonas, Venezuela. É conhecida em sua comunidade pelo nome Iwine. Pertence ao povo indígena Warekena, da família linguística Arawaka. Foi criada em Maroa, uma pequena cidade às margens do rio Guainía, e atualmente reside na comunidade de Valle Verde, em Puerto Ayacucho, Amazonas, Venezuela.

A mestra cresceu imersa na cosmovisão e nas tradições do povo Warekena. Sua mãe, Miriam Yavina, é reconhecida como uma sábia do povo Warekena, falante e escritora da língua materna, conhecedora de plantas medicinais, lendas e mitos, artesanato e agricultura. Desde a infância, Milangela participou de cerimônias de iniciação, danças sagradas, e aprendeu os ofícios do tear, os contos ancestrais e o respeito aos umawajli (encantos do rio e da selva). Em 1998, foi obrigada a deixar sua comunidade para cursar o ensino médio na cidade, retornando nas férias para continuar apoiando sua mãe no ensino da língua e da cultura Warekena.

Em 2000, mudou-se com sua família para a comunidade de Valle Verde, nas proximidades de Puerto Ayacucho, devido à falta de políticas públicas que garantissem qualidade de vida em sua comunidade de origem. Nesse mesmo ano, organizou o "Nicho Warekena" (Atu Nawi Petetanipe), um espaço voltado à revitalização e preservação da língua materna Warekena, seriamente ameaçada de extinção. O Nicho realiza atividades inovadoras com crianças e jovens, incluindo jogos tradicionais, contação de histórias, danças, oficinas de artesanato, tecelagem de colares e elaboração de trajes típicos. Em 2014, formalizou a iniciativa com a criação da Associação Civil Warekena, da qual é presidenta.

Sua atuação como docente teve início em 2009. Trabalhou em diversas escolas como professora e coordenadora de Educação Intercultural Bilíngue, e integrou a equipe técnica para a construção dos Projetos Educativos para cada Povo Indígena (PEPI) junto ao Ministério da Educação do Amazonas. Ao longo de sua trajetória, produziu importantes materiais pedagógicos para o ensino da língua Warekena. Foi coautora da "Cartilla Warekena" (2011), elaborou o "Manual de Lectoescritura Pijlimisi Warekena" em parceria com sua mãe, e desenvolveu diversos guias pedagógicos, entre eles a compilação de mitos "Volando sobre el caño Itiniwini" e o guia "Atu nawi petetanipe" (As enseñanzas de mis abuelos). Participou também da construção do Calendário Socioprodutivo e Cultural Warekena, inédito até então. Criou o grupo de dança "Danza Warekena", que apresenta danças sagradas como o Yuwijlijlio (Gallineta), o Pimajliye, o Wayanua e o Watu, e fundou o empreendimento "Artesanías Iwajli" para promover a autonomia econômica de mulheres por meio da arte ancestral.

O impacto de sua atuação se reflete na revitalização da língua e da cultura Warekena em um contexto de grave vulnerabilidade linguística, em que o número de falantes diminuía progressivamente e a transmissão intergeracional dos conhecimentos tradicionais se enfraquecia. Por meio do Nicho Warekena,

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

formou dezenas de crianças e jovens como falantes da língua materna e praticantes das danças, dos rituais e dos saberes tradicionais de seu povo. Levou a cultura Warekena a espaços nacionais e internacionais: em 2007, participou do encontro de jovens indígenas da Oxfam International Youth Partnerships (OIYP) em Sydney, Austrália, e em 2009, do workshop "Gênero e Cultura" em Durban, na África do Sul. Durante a pandemia de COVID-19, atuou como promotora comunitária e colaborou na tradução de materiais educativos de prevenção para o idioma Warekena, em parceria com a UNICEF e a ORPIA.

Em 2023, foi homenageada pela Organização Regional dos Povos Indígenas da Amazônia (ORPIA) pelos 30 anos de trajetória da organização, em reconhecimento ao compromisso do grupo Danza Warekena com a luta pelos direitos humanos indígenas e a defesa territorial. Ainda em 2023, recebeu reconhecimento do Ministério do Poder Popular para a Educação, por sua colaboração como madrinha das crianças no encontro de saberes, fazeres e sabores do povo originário Warekena. Em 2013 e 2011, foi reconhecida por seu desempenho docente e pelo valioso trabalho em prol da educação no Estado Amazonas. Em 2010, recebeu reconhecimento da Secretaria de Educação do Estado Amazonas por sua participação e colaboração em atividades culturais.

7. Ruben Hilare Quispe

Doutor, por Notório Saber, em Cultura e Língua Aymara: Educação e Letras

Figura 12 – Mestre Ruben



Fonte: foto enviada pelo Mestre Ruben (2026).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Ruben Hilare Quispe nasceu na Comunidade de Walata Chico-Omasuyos, na Bolívia. É chamado entre os seus pelo nome aymara Jilalu Qhisphi. Reside na cidade de El Alto, Departamento de La Paz, Bolívia.

O mestre cresceu imerso nas práticas agrícolas e pecuárias de sua comunidade, participando ativamente de festividades e aprendendo, de forma comunitária, a construção de instrumentos musicais. Essa vivência entre a comunidade e a cidade, onde se adaptou ao contexto escolar mantendo sua identidade linguística e cultural aymara, fundamentou sua atuação posterior. Seus pais, apesar de limitações educativas próprias, incentivaram sua formação, levando-o a estudar em Warisata, Achacachi, El Alto e, depois, na Universidad Pública de El Alto, instituição da qual é membro fundador e onde também participou da criação da carreira de Linguística, em 2000.

Sua trajetória de 22 anos em defesa da Cosmovisão Aymara, da cultura, da língua, da educação e das letras combina saberes tradicionais cultivados desde a infância na comunidade com uma atuação continuada de valorização e difusão da cultura aymara. Desde 2002, exerceu a docência em diversas instituições de ensino – entre elas a Universidad Indígena Boliviana Aymara Tupak Katari e a Universidad Pedagógica – e atuou como pesquisador no Centro de Investigaciones Sociocomunitarias del Estado, onde produziu estudos sobre o povo aymara.

Entre 2003 e 2005, ao perceber a ausência do aymara no ambiente digital, iniciou um projeto para levar a língua e a cultura aymara ao espaço virtual. Em 2009, cofundou a Comunidade Virtual Aymara Jaqi Aru, iniciativa pioneira que resultou na localização do Facebook para o idioma aymara e na criação do Wikipedia Aymara, tornando-o reconhecido como ciberativista aymara pelos meios de comunicação. Foi também comunicador social em rádio e televisão, com programas em língua aymara, e manteve vínculo ativo com sua comunidade de origem, cultivando a terra, ocupando cargos na comunidade e praticando música tradicional originária, como o sikuri e a tarka, o que lhe permitiu manter-se em contato permanente com a sabedoria ancestral aymara.

Sua produção escrita inclui a coordenação e coautoria de *Términos Tecnológicos en Aymara*, dicionário trilingue (aymara-espanhol-inglês) que reúne neologismos tecnológicos; as obras *Aymara en la Web*, *Aymar Chapar Arunaka* (poemário em aymara), *Technical English I* e *II*, *Learning English Through ICT* e *1 Aymara500: Book to learn Aymara*; além da tradução de obras clássicas como *Warawar Wawa* (O Pequeno Príncipe) e *Uywa Uta* (A Revolução dos Bichos, de George Orwell), ambas com audiolivros em aymara acessíveis por QR code.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O impacto de suas ações concentra-se na cidade de El Alto, considerada a capital aymara, com cerca de um milhão de habitantes segundo o censo de 2024, primeiro destino dos migrantes indígenas que chegam à grande cidade. Por meio dos meios de comunicação, das redes sociais e do sistema de ensino regular e universitário, seu trabalho de valorização da cultura e da língua aymara ultrapassou os limites de El Alto e alcançou as províncias aymaras do entorno. Sua atuação como ciberativista aymara, docente, pesquisador e comunicador contribuiu para o despertar da consciência e da identidade aymara entre falantes da língua, estudiosos e demais pessoas interessadas na Cosmovisão Aymara.

Em 2018, recebeu o Prêmio Nacional Guamán Poma de Ayala em Língua Originária por seu poemário em aymara *Aruskipt'asipxañanakasakipunirakispawa*. Em 2025, foi agraciado com o Prêmio Wayna Mallku. Possui certificados de aval como embaixador da cultura e da língua pelas autoridades originárias de Walata Chico, diploma ao mérito pela participação na fundação da UPEA e reconhecimento da Assembleia Legislativa Plurinacional. Sua trajetória foi registrada em documentários, entrevistas jornalísticas, produções sonoras e visuais, que confirmam a abrangência e o impacto de sua obra na sociedade.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização



Mãos que vêm de direções opostas encontram-se no centro segurando o mesmo objeto: um livro cujas páginas se transformam em folhas e fibras, e uma ferramenta de entalhe que também é pena de escrever. Nenhum dos lados está acima do outro. Nenhum é maior, mais detalhado ou mais imponente. O encontro é horizontal, de reconhecimento mútuo.

SEÇÃO 2

SABERES E REFLEXÕES DE NATUREZA INTERCULTURAL E INTEREPISTÊMICA

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

ENTRE O AXÉ E A FRONTEIRA: Ilê Asè Igá Odé (Nação Jeje-Ketu) e a Festa de Iemanjá em Foz do Iguaçu

Amanda Trinidad Villalba Vieira
Jacqueline Méndez Gamboa

1. Introdução

A formação da sociedade brasileira fundamenta-se no continuum do processo colonizador e na resistência sociocultural das matrizes africanas e indígenas. Como desdobramento dessa dinâmica, o Brasil consolidou-se como uma das maiores concentrações demográficas de descendentes africanos no Novo Mundo (Herskovits, 1967 *apud* Braga, 1988, p. 11), estruturando-se um complexo sistema religioso que derivou, de modo imprevisto, do fluxo do tráfico transatlântico de escravizados destinado ao suprimento de força de trabalho nas minas e nas lavouras monocultoras de cana-de-açúcar, tabaco e café (Braga, 1988, p. 11-12).

Conforme explica Braga (1988), as distintas etnias oriundas de diversas regiões e civilizações do continente africano que contribuíram para a formação sociocultural brasileira fundiram-se, em grande medida, na Bahia. Nesse espaço, a denominação Candomblé[1] passou a identificar as tradições religiosas estruturadas para a preservação e a veneração das divindades de matriz africana introduzidas no período colonial. Posto que ocorram variações rituais segundo a influência das diferentes nações – como a Congo-Angola no Rio de Janeiro, a Jeje em São Luís do Maranhão e a Nagô-Iorubá na Bahia e em Pernambuco –, tais vertentes compartilham a evocação dos ancestrais ritmada pelos atabaques, reafirmando os laços entre a dimensão sagrada e a terrena (Braga, 1988).

As manifestações ligadas ao culto à Grande Mãe – concebida como Yemojá (na tradição Ketu), Kuketo ou Kaiala (na tradição Congo-Angola) e Aziri (na tradição Jeje) – foram introduzidas no Brasil no âmbito do tráfico transatlântico de escravizados, oriundos especialmente da Nigéria e do antigo Daomé (Braga, 1988). Nesse contexto, a transposição forçada do povo Egbá, originário de Abeokutá, na Nigéria, promoveu a transferência não apenas de indivíduos, mas de todo o seu patrimônio linguístico, cultural e religioso (Costa, 2019). A divindade local Iemanjá, associada originalmente ao Rio

1 "O candomblé é para a Bahia o mesmo que a macumba para o Rio de Janeiro, o xangô para Pernambuco, o vodu para o Haiti ou a santería para Cuba. Em seu conjunto, são religiões africanas que se perpetuaram nas Américas" (Braga, 1988, p. 11).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Ogum, assumiu a dimensão do oceano como receptora dos clamores de proteção durante a travessia atlântica. Ao lado de seus saberes, objetos e sementes sagradas, as populações escravizadas enfrentaram a sistemática perseguição aos seus ritos em solo brasileiro, desenvolvendo estratégias de resistência que asseguraram a preservação da tradição religiosa e a posterior consolidação desse panteão no âmbito do Candomblé (Costa, 2019, p. 100).

A dimensão simbólica e ontológica de Iemanjá alinha-se ao paradigma da Afrocentricidade ao manifestar-se, nos mitos afro-brasileiros, como expressão de "fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos» (Asante, 2009, p. 93). Matriz geradora dos demais *orixás*, Yemojá traduz-se etimologicamente como «mãe cujos filhos são peixes"[2]. Na tradição afrodiaspórica, "para os povos do candomblé a imagem que representa o Orixá africano Iemanjá é a mulher negra, gorda, de seios fartos; para ela são reservadas oferendas e danças" (Costa, 2019, p. 101).

Contudo, o histórico embranquecimento iconográfico de Iemanjá evidencia um processo de alienação visual, no qual a divindade foi deslocada de seu centro ancestral para o que Asante denomina a "margem da experiência eurocêntrica" (Asante, 2009, p. 93). A representação ancestral da grande mãe, caracterizada pela corporalidade volumosa, pelo ventre gravídico e pelos seios fartos como símbolos de fertilidade e nutrição, mesclou-se às distintas iconografias de Nossa Senhora. Essa confluência devocional resultou na emergência de uma figura que assimilou padrões estéticos marcadamente europeus; a representação feminina de pele alva, vestes azuis e cabelos longos e lisos – gestada no âmbito da Umbanda – exemplifica essa assimilação estética que afetou, inclusive, comunidades do Candomblé (Costa, 2019, p. 101).

Não obstante essa ressignificação estética, o eixo central dessa energia sagrada feminina vincula-se constitutivamente à identidade da mulher negra. Divindade originária do povo Egbá, associada à cidade de Abeokutá, na Nigéria, Iemanjá desempenhou papel estruturante na formação sociocultural das comunidades de terreiro[3]. A atuação desses espaços revelou-se fundamental para assegurar a observância das prescrições litúrgicas inerentes ao Candomblé, abrangendo as tradições das nações Congo-Angola, Jeje-Mahin, Jeje-Savalu, Nagô e Ketu. Tais comunidades ganharam contornos públicos

2 Embora a grafia tradicional iorubá utilize a consoante «Y» (*Yemanjá*), a forma grafada com «I» (*Iemanjá*) popularizou-se no Brasil. O termo deriva de *Yèyé m eja*, que significa «mãe cujos filhos são peixes».

3 Expressão utilizada para denominar o espaço físico de realização das atividades litúrgicas das religiões de matriz africana. De forma genérica, o termo também designa a religião ("religiões de terreiro") e seus adeptos ("povos de terreiro"). Embora os terreiros se subdividam por nações, as condições da diáspora no Brasil inviabilizaram o culto isolado a divindades específicas, como ocorria no continente africano. Assim, divindades de diferentes origens são cultuadas em um mesmo espaço físico, integrando-se a elementos apreendidos do contato com tradições indígenas e cristãs (Berkenbrock, 2012).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

específicos inicialmente em Salvador, estendendo-se posteriormente aos centros urbanos do Sudeste e Sul do país e, ao longo dos últimos cinquenta anos, ao município de Foz do Iguaçu (PR).

Exemplo dessa continuidade histórica e sacerdotal é a linhagem do Terreiro do Gantois (*Ilê Axé Ya Omi Axé Iamassé*), fundado em 1849 pela africana Maria Júlia da Conceição Nazareth, cuja tradição preserva o culto a Iemanjá sob a designação ritual de *Iamassé* (ou *Iyá Massé*). Paralelamente, no cenário soteropolitano, a celebração pública dedicada à divindade consolidou-se no bairro do Rio Vermelho a partir de 1923, por iniciativa da Colônia de Pescadores[4] (Costa, 2019; Tavares, 2019). Diante da escassez do pescado, os trabalhadores recorreram às práticas do axé promovendo oferendas à Mãe d'Água (Tavares, 2019). Esse movimento culminou na autonomia do ritual da entrega do presente e na projeção da festividade no espaço praiano (Serra, 2009; Tavares, 2019).

Ademais, a transmissão intergeracional do saber ancestral abrange tanto o domínio das técnicas de pesca artesanal quanto a organização ritualística da "entrega dos presentes que todos os anos são ofertados à divindade que lhes protege das vicissitudes do mar e que favorece o seu sustento" (Tavares, 2019, p. 11).

No calendário católico, a data de 2 de fevereiro é dedicada às celebrações de Nossa Senhora das Candeias (ou da Candelária), cujos rituais também eram executados no âmbito eclesiástico local. Historicamente, estabeleceu-se uma articulação sincrética que associava a figura de Nossa Senhora das Candeias a Iemanjá. Embora essa convergência devocional integre a dinâmica do catolicismo popular, a análise sociológica evidencia que a omissão do teônimo do orixá, em uma estrutura social marcada pelo racismo religioso, resulta em um processo de invisibilização étnico-racial.

Conforme assinala Jorge Amado, no âmbito do ciclo de festividades marítimas da Bahia, o culto a Iemanjá – concebida como a senhora das águas e divindade soberana do Candomblé sob múltiplos teônimos (Dona Janaína, Ynaê, Yá e Rainha de Aioká) – atinge seu apogeu no dia dois de fevereiro no bairro do Rio Vermelho (Amado, 1986, p. 137-140 *apud* Tavares, 2019, p. 11-12).

A afirmação nominal do dia 2 de fevereiro como "Festa de Iemanjá", em superação ao apagamento do teônimo do orixá provocado pelo sincretismo velado, constitui uma exigência política e de preservação da memória das religiões de matriz africana no Brasil. É sob esse horizonte de resistência que o rito se reconfigura na Bacia Hidrográfica do Paraná, alcançando o espaço transfronteiriço da Tríplice Fronteira.

4 Fundada em 1560 por jesuítas, constituiu-se como a primeira organização de pescadores na Bahia, atualmente reconhecida como Z-1. A pesca, como prática herdada de ancestrais africanos que se fixaram na região, vincula intimamente o trabalho e o território à construção da identidade local.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Este artigo analisa a trajetória do Terreiro Ilê Asè Igá Odé e sua liderança na coordenação, organização e continuidade da Festa de Iemanjá no contexto transfronteiriço de Foz do Iguaçu. A partir de uma revisão bibliográfica e de uma reflexão fundamentada na memória oral e nos conhecimentos práticos desenvolvidos na comunidade do terreiro, examina-se como a instituição articulou estratégias de resistência sociocultural e diálogo inter-religioso e institucional. Demonstra-se, assim, o modo pelo qual essa atuação transformou a celebração em um patrimônio reconhecido oficialmente promovendo a visibilidade e o fortalecimento do Candomblé na Tríplice Fronteira.

2. A Nação Jeje-Ketu – Ilê Asè Igá Odé

Em 1983, fundamentados no conhecimento derivado da experiência mediúnica e orientados pelas manifestações dos orixás[5] para a criação de um espaço sagrado dedicado às práticas terapêuticas de cura física, espiritual e emocional dos filhos de santo, Amanda Trinidad Villalba Guccione Vieira (*Ifarunké Iyá*)[6] e João Carlos Vieira (*Babá Oluwo-Chief Adigum-Eledumare*)[7] fundaram o Terreiro de Nação Jeje-Ketu – *Ilê Asè Igá Odé*[8]. Com o falecimento do Babá Oluwo em 2012, a gestão e a continuidade do compromisso ritualístico da comunidade foram assumidas integralmente pela Iyalorixá[9] Amanda, mantendo suas atividades de forma ininterrompida até a contemporaneidade.

No cotidiano da práxis religiosa, o terreiro assume diversas formas rituais adaptadas às tradições culturais locais e às especificidades da nação Jeje-Ketu. A manutenção desse espaço sagrado requer o compromisso contínuo dos filhos de axé[10], visto que o conhecimento não se encontra sistematizado em manuais impressos; o aprendizado na tradição do Candomblé constitui-se no convívio diário, na escuta e na integração entre os saberes

5 É uma divindade ou espírito na religião iorubá e em religiões derivadas dela, como a santería cubana e o candomblé brasileiro. São emissários do deus supremo, Olodumaré, que governam as forças da natureza e os assuntos da humanidade, e ajudam a guiar e assistir as pessoas na Terra.

6 Nome de dízima ritualística atribuído pela tradição de Orunmilá – divindade iorubá associada à sabedoria, ao destino e à adivinhação –, cujo significado remete à condução da vida e à abertura de caminhos sob a proteção de Ifá.

7 Sacerdote e líder espiritual com um compromisso de liderança na comunidade.

8 Jeje-Ketu: Tradição religiosa afrodiaspórica que articula preceitos do culto Jeje (povos Fon/Ewé) e da nação Ketu (povo Iorubá). Ilê Asè Igá Odé: Expressão em língua iorubá que designa a "Casa de Axé" (templo) dedicada ao espaço sagrado de Odé (Oxóssi), divindade associada à caça e à fartura.

9 Sacerdotisa ou "mãe de santo" no culto afro-brasileiro do Candomblé. Sua principal função é liderar os rituais e o terreiro (templo), orientar os membros da comunidade e cuidar das tradições e do *axé* (poder espiritual).

10 Axé: Vocábulo de origem iorubá (àṣẹ) que designa a força, o poder e a energia vital dinâmica que sustenta a criação. No âmbito das religiões de matriz africana, refere-se tanto à energia sagrada emanada dos orixás e ao conjunto de assentamentos rituais quanto a uma saudação que expressa votos de realização, bênção e prosperidade.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

herdados das matrizes indígenas e a formação iniciática. Essa transmissão intergeracional e a continuidade do conhecimento concretizam-se tanto na iniciação dos filhos biológicos enquanto filhos de *axé* quanto na trajetória dos netos, cujos vínculos espirituais são formalizados por meio dos ritos iniciáticos.

No Terreiro Nação Jeje-Ketu – Ilê Asè Igá Odé, a importância das folhas é sintetizada no aforismo iorubá «Kò sí ewé, kò sí òrìṣà» («Sem folha, não há Orixá»). As práticas de cura e cuidado realizam-se por meio do uso terapêutico e ritual de plantas medicinais, de danças, de oferendas e da sagrada dos atabaques, elementos que sustentam o equilíbrio integral da comunidade e dos praticantes. Dentre as espécies cultivadas no terreiro, destacam-se o peregum, a folha-da-fortuna (ou folha-da-costa), a jurema-sagrada, o akokó, o sangue-lavado, o tapete-de-oxalá (ou abamodá), o manjericão, a colônia (ou cana-do-brejo), a arruda e a hortelã.

A botânica sagrada e o segredo litúrgico das folhas constituem um domínio estrito da autoridade sacerdotal nas comunidades de terreiro. Como assinala Braga (1988, p. 16), o conhecimento minucioso sobre as propriedades mágicas das plantas, a vinculação a cada *orixá*, a denominação em língua africana, a ordem ritual de colheita e o emprego dos cânticos correspondentes pertencem primordialmente à mãe de santo, sendo transmitidos exclusivamente às filhas de santo de maior senioridade e confiança no espaço comunitário. Da mesma forma, «o conhecimento de determinados rituais somente é transmitido àqueles que alcançam certos postos na hierarquia ascensional», cuidando-se «para que a pessoa não se apodere de maneira imediata de todos os detalhes do processo ritual» (Braga, 1988, p. 15).

A colheita e o manuseio dessas espécies exigem a observância de saberes tradicionais complexos, acompanhados por cantigas sagradas (*orins*) e rezas específicas, prescrições indispensáveis para despertar e ativar a energia sagrada e as propriedades terapêuticas contidas em cada folha, aplicadas em banhos de purificação, fechamento do corpo e defumações.

Em cada ato ritual, estabelece-se a conexão com os *orixás* por meio do uso de folhas específicas nos rituais de iniciação, purificação e cura. As plantas rituais (*ewé Ori*) constituem o veículo da força vital (*axé*), sustentando a dinâmica do universo e da vida bem como o cuidado do *Ori* (cabeça) para a manutenção de uma vida calma, lúcida e equilibrada, além da abertura de caminhos e da proteção espiritual.

Antecedendo qualquer processo iniciático de maior hierarquia, impõe-se a realização de procedimentos purificatórios e do bori (bó-orí) – rito fundamental de consagração e nutrição espiritual da cabeça. Por meio de abluições, manipulação de folhagens sagradas (ewé orí), cânticos litúrgicos, uso

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de indumentárias rituais e oferendas de alimentos, essa cerimônia busca apaziguar, fortalecer, limpar e alinhar o Ori do indivíduo. Essa etapa iniciática mobiliza a dimensão mediúnica, a presença das divindades e a confecção de oferendas.

O percurso de iniciação sacerdotal no Candomblé demanda um longo processo de preparação espiritual e purificação corporal, indispensável para a consolidação dos laços com a divindade e para o desenvolvimento das faculdades mediúnicas. Por ocasião da obrigação de sete anos, realizaram-se o rito de raspagem da cabeça e a abertura de escarificações litúrgicas de proteção em diferentes partes do corpo, momento em que o pai de santo orientou o desenvolvimento espiritual da iniciada, estimulando a intuição e a clarividência por meio da mediunidade.

Segundo Silva (2022, p. 159), o Candomblé fundamenta-se como uma tradição religiosa iniciática e de possessão, caracterizada por uma rigorosa estrutura ritual que orienta as concepções de tempo, espaço, corporalidade e hierarquia de seus membros:

> Na obrigação de sete anos ou decá, a iaô muda de status religioso tornando-se um ebomi ou um pai de santo em potencial, pois recebe das mãos de seu pai de santo a peneira ou o balaio de axé, contendo, entre outras coisas, o jogo de búzios e a navalha que, simbolicamente, lhe conferem a legitimidade para iniciar novos adeptos e abrir seu próprio terreiro.

Ademais, a alimentação integra a totalidade dos rituais no Terreiro Ilê Asè Igá Odé, atuando como oferenda e sacrifício direcionados às divindades. Essa prática estabelece a ligação entre os planos material e espiritual, fundamentando-se em tradições ancestrais no preparo dos alimentos. Cada divindade possui alimentos específicos que corporificam suas forças; por meio dessa prática, evoca-se a memória ancestral e renova-se o fluxo de *axé* – como exemplificado pela oferta de *ekô*[11], *deburú* (pipoca)[12] e *acarajé*[13] para Omolu[14].

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

11 Comida ritual fundamental preparada à base de milho branco ou vermelho. Considerada uma das oferendas de maior relevância, é dedicada a todos os Orixás como símbolo de paz e harmonia.

12 No Candomblé e nas demais religiões de matriz africana, o deburú (também grafado como *deburú* ou *doburú*) é o nome ritual em iorubá para a pipoca estourada, considerada a comida ritual e a oferenda principal do orixá Omolu (Obaluaiê).

13 Comida sagrada e ritual, ofertada especialmente a Oyá (Iansã) e a Xangô. Consiste em um bolinho de feijão-fradinho, cebola e temperos, frito em azeite de dendê. O termo, de origem iorubá (*àkàrà* + *je*), significa "comer bola de fogo".

14 Este orixá do Candomblé é venerado como o senhor das doenças e da cura, representando tanto a enfermidade quanto o alívio e a restauração da saúde.

A tradição cultural de denominação da casa Jeje-Ketu exprime a articulação de duas matrizes afrodiaspóricas em um mesmo espaço sagrado. Por um lado, a tradição Jeje – originária dos povos *fon*, *ewé* e *mahí* – aporta o culto aos *voduns* (*Bessen*, *Omolú/Azonsu*, *Agé*, *Ewá* e *Legbá*), entidades que encarnam as forças da terra e os ciclos vitais. Por outro lado, a nação Ketu, de matriz iorubá, integra a reverência aos orixás (*Exu*, *Ogum*, *Odé*, *Oxum*, *Oyá*, *Iemanjá*, *Xangô* e *Obatalá*), regentes dos elementos cósmicos e da ordem civilizatória. A coexistência de ambos os panteões permite preservar um complexo religioso integrado, voltado à cura e à proteção espiritual.

O nome ritual *Ilê Asè Igá Odé* ("Casa de Axé de Odé") explicita a tutela exercida por Odé (Oxóssi), patrono da caça, do conhecimento das matas e da fartura. A comunicação entre os planos é intermediada por Legbá (na tradição Jeje) e por Exu Lalú e Exu Iyangi (na tradição Ketu), guardiões das encruzilhadas e articuladores entre o *Aiyê* (plano material) e o *Orum* (plano imaterial). A ontologia do Candomblé organiza a realidade em duas dimensões simultâneas: o *Aiyê*, equivalente à dimensão material, tangível e perecível, e o *Orum*, correspondente ao plano imaterial, atemporal e ancestral. Nessa cosmologia, não há exclusão, mas sim modos complementares de existência que frequentemente se entrecruzam, como ocorre no próprio ser humano, no qual o corpo físico sujeito ao tempo coexiste com a presença imaterial dos antepassados (Berkenbrock, 2012, p. 8).

Além disso, a dimensão terapêutica do terreiro fundamenta-se na invocação de Omolú (*Azonsu*), patrono da medicina ritual e das curas profundas; Agé, detentor da botânica sagrada; Ewá, associada à restauração da saúde; Obatalá, orixá supremo responsável pela paz e clareza mental; Xangô, regente da justiça e do equilíbrio; e Ogum, senhor do ferro e da proteção dos caminhos. O sagrado feminino é sustentado por Iemanjá, regente da estabilidade psíquica e familiar; Oxum Opará, associada à intuição e prosperidade; e Oyá (Iansã), senhora dos ventos e das transformações.

3. A Nação Jeje-Ketu – Ilê Asè Igá Odé e a Experiência da Festa de Iemanjá em Foz do Iguaçu e na Tríplice Fronteira

A festividade dedicada a Iemanjá em Foz do Iguaçu foi fundada pela Iyalorixá Vovó Maria Benedita de Souza Macedo, religiosa pernambucana que residiu em Santos (SP) antes de fixar residência no município paranaense em 1973. Fundadora do Terreiro Espírita União Reino de Oxalá, em 1974, Vovó Benedita destacou-se como pioneira na difusão das religiões de matriz afro-brasileira na região da Tríplice Fronteira, abrangendo cidades do Paraguai, da Argentina e do Brasil.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Após o falecimento de Vovó Benedita, o Terreiro Nação Jeje-Ketu – Ilê Asè Igá Odé[15] assumiu a responsabilidade pela realização e continuidade da Festa de Iemanjá em Foz do Iguaçu no ano de 2007. A instituição mantém a coordenação da celebração até a contemporaneidade, sendo responsável pela elaboração do plano de trabalho anual do evento em articulação com autoridades públicas e privadas do município e com representantes de outros terreiros locais. Dessa forma, a preservação dessa tradição em âmbito municipal viabiliza-se pela atuação contínua da casa e de sua rede de alianças comunitárias e litúrgicas

A organização da festividade articula-se mediante o diálogo contínuo entre a liderança religiosa e diversas instâncias institucionais responsáveis pela segurança pública, logística e navegação fluvial nos rios Paraná e Iguaçu. Entre as entidades envolvidas, destacam-se a Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu, a Fundação Cultural, a Secretaria de Direitos Humanos e Relações com a Comunidade, a Secretaria Municipal de Turismo, o Parque Tecnológico Itaipu (Parquetec), a Itaipu Binacional, a Capitania Fluvial, as Forças Armadas da Argentina e do Paraguai e representantes da sociedade civil.

Ao analisar essa manifestação cultural, observa-se que ela vem se transformando ao longo dos anos, adaptando-se às novas realidades. O diálogo com outros grupos tradicionais faz-se presente na reverência à Rainha do Mar, o que traduz a festividade como um espaço democrático de expressão afro-religiosa, sociocultural, de interculturalidade e de integração transfronteiriça. A celebração distingue-se pela expressiva participação inter-religiosa, acolhendo praticantes da Umbanda e do Candomblé vinculados a diversos terreiros de Foz do Iguaçu, além de frequentadores e delegações oriundos do Paraguai (com destaque para a comunidade de Assunção)[16] e da Argentina, somados aos adeptos da casa Nação Jeje-Ketu – Ilê Asè Igá Odé. O evento conta, ademais, com o respeito e o acompanhamento de fiéis evangélicos e com a presença e bênção da Igreja Católica Brasileira, instituição parceira da celebração desde as suas origens.

Durante o ciclo festivo, observa-se a predominância de vestimentas nas cores branca e azul-claro entre os participantes, independentemente de seu pertencimento de fé. No contexto do Candomblé no Brasil, o indumento branco associa-se precipuamente ao princípio da paz e à pureza litúrgica. O emprego

15 Sob a condução da Iyalorixá Amanda, contando também com o suporte de Ademir de Oxum e seus descendentes, somado à cooperação de Mãe Regina de Yansã (do Terreiro de Ogum e Yansã). Sob essa coordenação sacerdotal, tais lideranças desempenham papel ativo no ordenamento e na sustentação litúrgica do festejo anual.

16 A expansão transfronteiriça da comunidade abrange as casas de *axé* situadas em Asunción, Paraguai, fundadas por filhos de santo iniciados no Terreiro Nação Jeje-Ketu – Ilê Asè Igá Odé: o Ilê Axé Igá Oxaguiá, sob a regência da *Iyalorixá* Ana de Oxaguiá, e o Ilê Axé Oxalufã, sob a regência do *Babá* Pablo de Oxalá. Esses filhos participam regularmente das festividades de Yemanjá junto aos filhos de axé.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de vestimentas coloridas reserva-se a celebrações específicas, como os ritos dedicados a Exu, ou às festividades de Caboclos e Boiadeiros, nas quais se destacam as tonalidades verde e branca em alusão ao domínio das matas. Todavia, a tradição prescreve o uso do traje branco ritual, denominado costumeiramente "traje de baiana" em referência à matriz baiana do culto. Embora essa indumentária difira das práticas originais do continente africano, sua adoção no Brasil reflete a reelaboração ancestral transmitida intergeracionalmente. Ademais, até mesmo os ritos de luto no Candomblé prescindem do uso do preto, associado à dor e ao sofrimento, adotando-se o branco como símbolo de elevação espiritual.

O suporte operacional e a segurança do público são garantidos pela Guarda Municipal, Polícia Militar, Corpo de Bombeiros e Capitania Fluvial de Foz do Iguaçu, ao passo que a Marinha do Brasil acompanha a navegação nos rios Paraná e Iguaçu. Essa estrutura assegura o ordenamento do embarque de devotos provenientes dos três países na embarcação *Kattamaran II* para a realização da procissão e entrega das oferendas.

A gestão ritualística permanece sob a supervisão direta do Terreiro Ilê Asè Igá Odé, visando resguardar a integridade litúrgica e a identidade cultural do rito. A embarcação é ornamentada com flores brancas e azuis, em consonância com a iconografia devocional. A imagem sacra de Iemanjá doada por um filho de santo e salvaguardada no terreiro é conduzida anualmente para a procissão fluvial.

De acordo com a tradição (*etutu*), as oferendas da Nação Jeje-Ketu – Ilê Asè Igá Odé, representadas pelos alimentos e presentes dedicados à Orixá, são preparadas ritualmente no terreiro. Entre os pratos rituais, destacam-se peixes (pescada-branca e corvina) temperados com camarão, cebola e azeite doce, além de manjar-branco, canjica doce e, para Iemanjá Ogunté, canjica branca temperada com azeite de dendê, camarão e cebola.

A programação inicia-se com uma carreata ritmada por cantos de Candomblé e Umbanda acompanhados por atabaques, deslocando-se até as margens do Rio Iguaçu. Nesse ponto, realiza-se o embarque para o percurso fluvial compreendido entre o Porto de Areia e a foz do Rio Iguaçu no Rio Paraná. Durante o trajeto fluvial a bordo da embarcação *Kattamaran II,* Iemanjá é reverenciada com presentes e práticas de culto; preces voltadas à saúde, à paz e à prosperidade são proferidas ao som dos atabaques, seguidas da entrega de diversas oferendas, como flores, frutas, perfumes e espelhos, culminando na imersão ritual nas águas do Rio Paraná.

4 Considerações finais

No início, a celebração organizada por Vovó Benedita caracterizava-se pela fé e pela simplicidade, contando com a adesão de um público reduzido

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

na prestação de homenagens a Iemanjá. Contudo, impulsionada pelo desenvolvimento local e pela dinâmica de expansão da manifestação cultural, a divindade passou a ser reverenciada com a entrega de oferendas e práticas rituais diversificadas, o que reforçou o caráter singular dessa tradição no município. A cada ano, por ocasião da Festa de Iemanjá celebrada em 2 de fevereiro em Foz do Iguaçu, os terreiros de Candomblé e demais comunidades de axé reúnem-se para dar continuidade ao ciclo festivo.

Nesse horizonte de expansão e apropriação do espaço público, a capacidade de ressignificação e a criatividade ritual dos afro-brasileiros viabilizaram a ocupação de espaços historicamente restritos (Serra, 2009, p. 19). A recomposição das crenças religiosas afro-brasileiras na complexidade social de Foz do Iguaçu e sua influência transfronteiriça, analisadas sob a ótica da espacialidade, permitem identificar o que García Canclini (1989) definiu como culturas híbridas e mestiçagem cultural. Na dimensão religiosa, a consolidação da Festa de Iemanjá no espaço urbano e fluvial resulta da articulação entre forças públicas, privadas e comunidades tradicionais de terreiro, configurando um campo de negociação e resistência sociocultural. Esse processo viabilizou a apropriação simbólica e institucional do espaço público, culminando no reconhecimento oficial do festejo no calendário do município de Foz do Iguaçu por meio da Lei Ordinária nº 5.209, de 14 de fevereiro de 2023, após 47 anos de realização contínua.

Apesar do histórico de intolerância religiosa e discriminação dirigido às comunidades de terreiro, as estratégias de permanência cultural mostram-se consolidadas. Na esfera local e regional, segundo a experiência de coordenação e organização do Terreiro Nação Jeje-Ketu – Ilê Asè Igá Odé, a Festa de Iemanjá exerce significativa influência na Tríplice Fronteira, registrando um crescimento contínuo de adeptos. A frequência do evento expandiu-se de aproximadamente 50 pessoas há quinze anos para mais de 300 participantes na atualidade, reunindo filhos de santo, praticantes e simpatizantes residentes em Foz do Iguaçu (Brasil), Ciudad del Este, Assunção (Paraguai) e Puerto Iguazú (Argentina).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. **Bahia de todos-os-santos**: guia de ruas e mistérios. 34. ed. Rio de Janeiro: Record, 1986.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In:* NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-102.

BERKENBROCK, Volney J. A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. **PLURA**: Revista de Estudos de Religião, v. 3, n. 1, p. 97-113, 2012.

BRAGA, Julio Santana. **O jogo de búzios**: um estudo da adivinhação no candomblé. São Paulo: Brasiliense, 1988.

COSTA, Cristiane Sobrinho. **Pescadores do Rio Vermelho**: ritos, tradições e ancestralidade da pesca artesanal. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

COSTA, Cristiane Sobrinho. Laudo etno histórico da festa de Iemanjá. *In:* FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATTOS. **Dossiê de Registro Especial do Patrimônio Imaterial**: festa de Iemanjá. Salvador: FGM, 2019, p. 30-122.

FOZ DO IGUAÇU. **Lei Municipal nº 5.209, de 14 de fevereiro de 2023**. Declara a Festa de Iemanjá como patrimônio cultural imaterial do Município de Foz do Iguaçu e dá outras providências. Foz do Iguaçu: Câmara Municipal, 2023.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, DF: Grijalbo, 1989.

SERRA, Ordep. **Rumores de festa**: o sagrado e o profano na Bahia. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2009.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: FEUSP, 2022. DOI: https://doi.org/10.11606/9786587047324.

TAVARES, Milena Luisa da Silva. Introdução. *In:* FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATTOS. **Dossiê de Registro Especial do Patrimônio Imaterial**: festa de Iemanjá. Salvador: FGM, 2019, p. 11-22.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O CANDOMBLÉ:
herança cultural de matriz africana

Ednamar Costa de Almeida
Marta Helena Szadkoski

1. Introdução

A cultura de matriz africana ocupa um lugar central na formação social e cultural brasileira, embora seus saberes tenham sido historicamente marginalizados no campo acadêmico. Os terreiros, também denominados casas ou templos das religiões de matriz africana, constituem espaços sagrados de preservação cultural, espiritual e comunitária (Nunes, 2020). Nesses territórios são desenvolvidas práticas religiosas como o Candomblé e a Umbanda, fundamentadas em saberes ancestrais transmitidos pela oralidade, pela convivência coletiva e pela relação com a natureza.

Esses espaços fortalecem a identidade afro-brasileira, promovem redes de solidariedade comunitária e asseguram a continuidade de conhecimentos construídos ao longo de gerações. Mais do que espaços religiosos, os terreiros configuram territórios de resistência cultural e produção de conhecimento, desempenhando papel fundamental na preservação das memórias, práticas e tradições afro-brasileiras na diversidade cultural do Brasil (Sodré, 2002).

O Candomblé formado no Brasil resultou da reorganização de tradições religiosas trazidas por diferentes povos africanos submetidos à diáspora forçada e à escravização. Entre essas tradições, destacam-se as referências iorubás provenientes de regiões que atualmente integram a Nigéria e o Benim. No território brasileiro, os cultos foram adaptados e reestruturados diante da ruptura dos vínculos familiares, territoriais e comunitários, dando origem a uma religião afro-brasileira com formas próprias de organização, transmissão dos saberes e culto aos orixás (Silva, 2014).

Este artigo busca apresentar aspectos históricos e culturais da constituição do Candomblé afro-brasileiro, articulando essa discussão às práticas realizadas no terreiro Ilê Alaketu Ijobá Bayo Asé Baru Orogbolape. Serão abordados a organização do culto, a transmissão oral dos conhecimentos, as relações de linhagem e família de santo, as práticas rituais e as divinatórias, assim como as formas de resistência e reafirmação religiosa presentes no terreiro.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

2. Da Tradição Iorubá ao Candomblé brasileiro

O Candomblé constituído no Brasil resultou da reconstrução de conhecimentos trazidos por diferentes povos submetidos à diáspora forçada, à escravização e à ruptura de seus vínculos familiares e territoriais. Nesse processo, as tradições foram reorganizadas no contexto brasileiro, dando origem a diferentes nações de Candomblé, entre elas Ketu, Jeje e Angola (Silva, 2014).

A nação Ketu, também associada à tradição nagô, tem base iorubá e reúne referências de regiões que hoje correspondem principalmente à Nigéria e ao Benim. A nação Jeje vincula-se aos povos fon, ewe e mahi, originários da região do antigo Daomé, atual Benim. Já a nação Angola tem raízes entre povos de línguas bantas provenientes de áreas como Angola, Congo, Cabinda e Moçambique (Silva, 2014).

A tradição iorubá, uma das principais referências do Candomblé Ketu, reunia diferentes reinos, cidades e linhagens, que compartilhavam elementos culturais e religiosos, mas mantinham cultos próprios. Na África (Iorubalândia), cada Orixá era cultuado de forma separada, em cidades ou regiões específicas das quais eram patronos – por exemplo: Xangô em Oyó, Oxum em Osogbo (Vasconcelos; Lima, 2015).

No Brasil, a dispersão provocada pela escravização e pelo tráfico interno reuniu pessoas de diferentes procedências em um mesmo território. Cultos que anteriormente estavam vinculados a cidades, famílias e grupos específicos passaram a compartilhar um espaço religioso comum. Desse processo resultou a formação do Ilê Àse, ou terreiro, que reuniu diferentes orixás, práticas rituais e conhecimentos sob a orientação de uma autoridade religiosa (Silva, 2014).

A constituição do terreiro possibilitou a reconstrução dos vínculos sociais rompidos pela diáspora. Assim, o Ilê Àse tornou-se um espaço de recomposição comunitária, preservação da memória e transmissão de conhecimentos africanos e afro-brasileiros.

Embora a constituição dos terreiros tenha possibilitado a preservação de conhecimentos africanos e afro-brasileiros, ainda existem desafios à continuidade dessas tradições e existem muitas vivências que não som valorizadas dentro do aprendizado das nossas mais velhas. A própria invasão de curiosos e charlatões dificulta, para muitos terreiros de Candomblé, manter a tradição e o respeito. A permanência do Candomblé depende não apenas da conservação de práticas rituais, mas do reconhecimento da autoridade dos mais velhos e do respeito aos processos próprios de formação existentes nas comunidades de terreiro.

3. Sincretismo, resistência e reafirmação religiosa

No Brasil colonial, os africanos escravizados foram submetidos à imposição do catolicismo e a diferentes formas de repressão de suas práticas

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

culturais e religiosas. Diante desse contexto, o sincretismo, entendido como a aproximação entre orixás e santos católicos, constituiu uma das estratégias utilizadas para proteger e preservar práticas religiosas de origem africana. Essas associações permitiram que os cultos continuassem a ser realizados, mesmo diante da vigilância e da perseguição impostas pelas autoridades coloniais e religiosas.

As correspondências entre orixás e santos católicos, foram construídas a partir de aproximações simbólicas relacionadas às características, narrativas e funções atribuídas a cada figura religiosa. Entretanto, essas associações não ocorreram de maneira uniforme, podendo variar conforme a região brasileira, a nação de Candomblé e a história de cada casa religiosa. Silva (2014) menciona, por exemplo, as associações entre Oyá e Santa Bárbara, Oxalá e Jesus Cristo, Obaluaê e São Lázaro, além das diferentes aproximações de Ogum e Oxóssi com São Jorge.

Sobre a concepção do sincretismo, o Quadro 1 apresenta as representações entre os Orixás e Santos católicos.

Quadro 1 – Exemplos de associações entre Orixás e Santos católicos

Orixá	Santo católico associado
Xangô: **deus do trovão, violento e viril**	**São Jerônimo**
Obaluaê: **deus da varíola**	**São Lázaro**
Iemanjá: **mãe de numerosos outros orixás**	**Nossa Senhora da Conceição**
Nanã: **a mais idosa das divindades das águas**	**Sant'Ana**
Oyá ou Iansã: **primeira mulher de Xangô, ligada às tempestades e aos relâmpagos**	**Santa Bárbara**
Oxalá: **divindade da criação**	**Senhor do Bonfim**

Fonte: Elaborado pelas autoras, com base na literatura (2026).

Essa associação não era aleatória, mas baseada em equivalências místicas e semelhanças de "poderes" ou funções: Xangô foi associado a São Jerônimo (pela imagem do leão, símbolo da realeza) ou a Santa Bárbara (por ser a padroeira das tempestades e trovões); Ogum foi associado a Santo Antônio ou São Jorge, devido ao caráter beligerante e guerreiro; Oxum é sincretizada com Nossa Senhora do Carmo, ambas sendo vistas sob o arquétipo da Mãe Protetora (Santos, 2009).

A partir da segunda metade do século XX, especialmente com o fortalecimento dos movimentos negros e da valorização das identidades afro-brasileiras, algumas casas passaram a questionar as associações entre orixás e santos católicos. Esse processo foi denominado de dessincretização ou reafricanização, e tinha como objetivo reafirmar a autonomia religiosa do Candomblé e ampliar o contato com conhecimentos, línguas e práticas vinculadas às tradições iorubás. Contudo, a reafricanização não ocorreu de maneira homogênea,

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

pois cada terreiro busca preservar sua própria trajetória, linhagem e modo de compreender a tradição (Silva, 2014).

No Ilê Alaketu Ijobá Bayo Asé Baru Orogbolape, as associações entre orixás e santos católicos não orientam a prática religiosa. São Jorge não é Ogum essas associações ainda aparecem em músicas e cantigas, principalmente na Umbanda, mas destaca que, no Ilê Baru, busca-se preservar a identidade própria dos orixás e evitar sua equivalência com figuras do catolicismo.

4. Organização do culto: da linhagem afriana ao terreiro brasileiro

Na tradição iorubá, os cultos aos orixás são familiares, ligados às linhagens e aos territórios. Cada cidade mantém vínculo com uma divindade, como Xangô em Oyó, Oxum em Osogbo, Iemanjá entre os Egbá, Ogum em Ekiti e Oxóssi em Ketu. Isso não significa que cada cidade cultuasse exclusivamente um único orixá, mas que algumas divindades ocupavam posição central na identidade religiosa local. Os cultos aos ancestrais e às divindades são articulados à estrutura política das cidades, conduzidas pelos obás, cujos palácios funcionavam como centros administrativos e religiosos (Vasconcelos; Lima, 2015). Essa estrutura territorial e familiar foi profundamente alterada pela escravização.

No Brasil, a dispersão dos povos africanos, o tráfico interno e a ruptura de vínculos comunitários reuniram pessoas de diferentes origens em um mesmo espaço. Cultos que possuíam organizações próprias na África passaram a compartilhar o Ilê Àse, ou terreiro, permitindo o intercâmbio de conhecimentos e a reunião de diferentes orixás sob a orientação de autoridades religiosas. Silva (2014) explica que o terreiro passou a reconstruir estruturas sociais, religiosas e familiares interrompidas pela diáspora.

Nesses espaços apenas um sacerdote (Babalorixá ou Iyalorixá) detém o conhecimento de todos os Orixás, recriando a noção de "família de santo", em que os laços biológicos e de linhagem originais foram destruídos. Entretanto, o funcionamento do terreiro depende da participação de diferentes membros, cujas atribuições variam conforme a nação, a linhagem e a tradição de cada casa (Góis, 2013; Silva, 2014).

No Ilê Baru, a organização do culto está vinculada à continuidade dos ensinamentos recebidos dos mais velhos e à vivência cotidiana no terreiro. Os cultos acontecem cotidianamente, de forma a preservar os ensinamentos deixados por os mais velhos e mais velhas, acrescentando o princípio da tradição oral do Candomblé e de outras religiões de matriz africana segundo o qual "uma orelha nunca passa a cabeça". A expressão remete ao respeito à senioridade, à experiência e à autoridade daqueles que ocupam posições mais

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

antigas na comunidade religiosa. Nesse contexto, o acesso aos conhecimentos ocorre gradualmente, conforme o tempo de participação, as responsabilidades assumidas e a formação de cada integrante da família de santo.

As práticas divinatórias também integram essa organização. No Candomblé brasileiro, o Merindilogun, conhecido como Jogo de Búzios, tornou-se um dos sistemas oraculares mais difundidos. Silva (2014) diferencia o Merindilogun do sistema de Ifá, indicando que o jogo de búzios adquiriu maior difusão em muitas casas brasileiras, enquanto o culto de Orunmilá-Ifá manteve outra organização sacerdotal e ritual (Silva, 2014).

As práticas divinatórias também exigem formação e amadurecimento no interior da comunidade religiosa. Elas constituem dons adquiridos após um período de vivência e estudo dentro das doutrinas tradicionais. Sua compreensão demonstra que o exercício dessas práticas não ocorre de maneira imediata, mas depende da aprendizagem dos fundamentos, da experiência ritual e do reconhecimento construído ao longo da trajetória no terreiro.

5. Oralidade e língua ritual

No Candomblé, os conhecimentos são transmitidos principalmente pela oralidade. Seus fundamentos são aprendidos pela escuta, pela observação, pela convivência e pela participação nas práticas do terreiro. A tradição oral é uma forma de legitimar o passado e restaurar os laços com as raízes africanas, criando uma identidade grupal que diferencia os fiéis e os transforma em sujeitos de sua própria história (Silva, 2017).

No século XIX, o idioma iorubá tornou-se uma língua de ampla circulação entre a população negra de Salvador. Essa presença linguística influenciou a formação das práticas religiosas afro-brasileiras, especialmente nas casas de tradição Ketu, nas quais o iorubá permanece como uma das principais referências da língua ritual (Silva, 2014).

Ao longo do tempo, o contato com o português produziu adaptações na pronúncia e no vocabulário, formando um repertório ritual próprio, conhecido como língua de santo. Termos como *agô*, utilizado para pedir licença, *ajeum*, relacionado à alimentação, e *omi*, referente à água, exemplificam essa permanência. A transmissão oral possibilitou a continuidade desses conhecimentos, embora tenham ocorrido modificações em relação ao idioma original (Silva, 2017).

No Ilê Baru, a transmissão do conhecimento segue uma orientação intergeracional. A formação religiosa ocorre em um ambiente de prática e aprendizagem contínuas, no qual a aquisição dos saberes está vinculada à convivência familiar, à vivência cotidiana e à escuta atenta daqueles que acumulam maior experiência na tradição.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Pertencente à nação Ketu, o Ilê Baru mantém o iorubá como referência de sua língua ritual, os termos dessa língua são empregados desde o início da participação religiosa, inclusive nas saudações cotidianas e nos pedidos de bênção dirigidos aos pais e mães da comunidade. Desse modo, a língua ritual não se restringe às cerimônias, mas integra as relações sociais, os gestos de respeito e as formas de pertencimento construídas no interior do terreiro.

6. Considerações finais

O Candomblé afro-brasileiro constitui uma expressão de continuidade e recriação das tradições religiosas africanas no contexto da diáspora. A formação dos terreiros possibilitou a preservação de conhecimentos ancestrais, a reconstrução de vínculos comunitários e a transmissão de práticas religiosas organizadas por meio da oralidade, da convivência e do respeito aos mais velhos.

Os terreiros continuam a desempenhar papel fundamental na preservação da cultura de matriz africana, constituindo espaços de continuidade histórica, formação comunitária e transmissão de conhecimentos ancestrais. Ao aproximar a produção acadêmica da experiência vivida no terreiro, este estudo reafirma a importância de reconhecer as comunidades de terreiro como espaços legítimos de preservação da memória, da identidade e das tradições afro-brasileiras.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERÊNCIAS

GÓIS, Aurino José. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, jan./mar. 2013. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/4782. Acesso em: 30 jul. 2026.

GOMES, Heloisa Helena Sucupira; DANTAS, Ivan Coelho; CATÃO, Maria Helena Chaves de Vasconcelos. Plantas medicinais: sua utilização nos terreiros de Umbanda e Candomblé na zona leste de cidade de Campina Grande-PB. **BioFar**: Revista de Biologia e Farmácia, v. 3, n. 1, p. 110-129, 2008. Disponível em: https://www.ccs.ufpb.br/nephf/contents/documentos/artigos/fitoterapia/plantas-medicinais-sua-utilizacao-nos-terreiros-de-umbanda-e-candomble-na-zona-leste-da-cidade-de-campina-grande-pb.pdf. Acesso em: 30 jul. 2026.

SANTOS, Mário Carmelo Barbosa dos. **Sincretismo afro-católico**: entre Oxun e Nossa Senhora do Carmo. Orientador: Sergio Sezino Douets Vasconcelos. 2009. 112 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Pró-Reitoria Acadêmica, Recife, 2009.

SILVA, Alice Cristina da. **A Tradição Oral do Candomblé**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Religiões e Religiosidades Afro-Brasileiras: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar) – Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, 2017.

SILVA, Carlos Eduardo Elias da. Candomblé e (re)africanização: um estudo sobre a religião tradicional Yorùbá no Mato Grosso do Sul. *In*: XII ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA, SEÇÃO MATO GROSSO DO SUL, 2014, Aquidauana. **Anais** [...]. Aquidauana: UFMS/CPAQ, 2014. Disponível em: https://eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/38/1411257661_ARQUIVO_Candomblee(re)africanizacao(1).pdf. Acesso: 30 jul. 2026.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. Disponível em: https://www.academia.edu/73620654/

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Muniz_Sodre_O_terreiro_e_a_cidade_A_forma_social_negro_africana. Acesso em: 29 mar. 2026.

VASCONCELOS, Sérgio Douets; LIMA, Claudia Rocha. A cultura iorubá e a sua influência na construção das religiões de matriz africana no Brasil. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 29, n. 2, p. 179-193, jul./dez. 2015. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342544. Acesso: 30 jul. 2026.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

PLANTAS MEDICINAIS NOS RITUAIS DE CANDOMBLÉ PARA SAÚDE INTEGRATIVA

Elias Marques dos Santos Filho
Marta Helena Szadkoski

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

1. Introdução

As práticas de saúde integrativa no interior do Ilê Asè Oju Ogùn Funmilayo – Caboclo Boiadeiro Sete Laços configuram-se como um sistema complexo de conhecimentos que articula espiritualidade, natureza e prática comunitária. Os conhecimentos produzidos no terreiro traduzem modos próprios de existência e de compreensão da realidade. Os rituais, o preparo das oferendas e o manejo das folhas sagradas são práticas que exigem conhecimentos aprofundados da religião e envolvem grande responsabilidade para a garantia da continuidade da tradição.

No Candomblé, as folhas são compreendidas como portadoras de axé, força vital indispensável às práticas religiosas. Sua seleção, coleta, preparo e aplicação obedecem a conhecimentos específicos, relacionados aos tempos rituais, à hierarquia da casa e às finalidades de cada procedimento. Entre os orixás, Ossaim ocupa lugar central por ser associado às folhas, às plantas medicinais e aos conhecimentos de cura. Assim, banhos, defumações, benzimentos, oferendas, iniciações e práticas de limpeza espiritual evidenciam uma concepção de cuidado que integra corpo, mente e espírito (Silva, 2014).

Portanto, este artigo busca analisar o uso de plantas medicinais nos rituais de Candomblé, seus sentidos terapêuticos, litúrgicos e espirituais. Essa reflexão fundamenta-se em pesquisa bibliográfica e no conhecimento prático de Elias Marques dos Santos Filho (Pai Elias), a partir do qual foram sistematizadas informações sobre espécies vegetais utilizadas, formas de preparo e finalidades rituais. Busca-se, desse modo, reconhecer os conhecimentos etnobotânicos produzidos e preservados nos terreiros como saberes tradicionais relevantes para a compreensão das práticas de saúde integrativa.

2. O domínio sobre as plantas medicinais

"A cultura africana é rica em tradições religiosas que valorizam a conexão entre o físico e o espiritual [...]" (IMBA, 2024, p. 5). O uso das ervas medicinais é uma das práticas mais antigas e importantes na cultura africana,

remontando aos tempos ancestrais, quando as plantas eram utilizadas por curandeiros e líderes espirituais em rituais sagrados.

A etnobotânica trata do estudo das relações estabelecidas entre os grupos humanos e as espécies vegetais presentes em seus territórios. Essa área considera não apenas a identificação e a classificação das plantas, mas também os conhecimentos relacionados à coleta, ao cultivo, ao preparo, às formas de aplicação e à transmissão desses saberes entre gerações. No contexto das religiões de matriz africana, essa relação inclui ainda os vínculos entre as folhas, os orixás, os rituais e os processos de cuidado desenvolvidos nos terreiros (Pinheiro; Povh; Calábria, 2021; Gomes; Dantas; Catão, 2008).

É nessa perspectiva que se compreende a presença das plantas no Candomblé, uma vez que seus significados ultrapassam as propriedades físicas e terapêuticas e se relacionam aos fundamentos religiosos, à ancestralidade e às práticas de cuidado. A utilização das plantas nas práticas de cuidado e nas preparações litúrgicas mobiliza conhecimentos que não se restringem à identificação das espécies, mas abrangem seus usos, seus fundamentos religiosos e suas relações com os orixás. As folhas são indispensáveis para a realização dos rituais, pois nelas se concentra o axé necessário às práticas de cura, proteção e equilíbrio espiritual. Esse saber é preservado no interior dos terreiros e aplicado conforme os preceitos de cada comunidade religiosa (Góis, 2013).

3. Orixás, plantas medicinais e rituais

O Candomblé tem sua organização voltada ao culto aos Orixás. No panteão iorubá original, são centenas de divindades, mas, no Brasil, esse panteão passou por um processo de redução e ressignificação devido à dispersão étnica da escravidão. De acordo com a literatura, atualmente, costuma-se cultuar cerca de 16 Orixás principais nos terreiros brasileiros (Silva, 2014). Entre eles, destaca-se Ossaim, também denominado Ossãe ou Osanyin, divindade associada às folhas, às plantas medicinais e aos conhecimentos de cura.

Considerado o Orixá detentor de poderes litúrgicos e terapêuticos, Ossaim ocupa posição central nas práticas religiosas, pois os vegetais são compreendidos como portadores de axé, a força vital indispensável aos rituais. As plantas são empregadas em banhos rituais, defumações, oferendas, ebós, benzimentos, processos de iniciação, consagração, purificação e proteção de pessoas e ambientes. Desse modo, o conhecimento das folhas articula espiritualidade, cuidado, cura e relação com a natureza (Góis, 2013).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O saber etnobotânico e etnofarmacológico que o Candomblé resguarda é imenso, transmitido por gerações e abrangendo conhecimentos sobre qual planta e qual parte da planta utilizar nas práticas e rituais de cura.

De acordo com Farelli (1988, p. 35 *apud* Gomes; Dantas; Catão, 2008):

> Nos candomblés usam-se as folhas para defumar o terreiro, para preparar a iaô, para amacis, boris e para todas as obrigações e preceitos. Sem as folhas não haveria candomblé. E, um segredo dos cultos de nação guardado a sete chaves, é o sacudimento. O objetivo do sacudimento é fazer com que se afastem da pessoa em questão, os obsessores, os maus espíritos. Um bom sacudimento, com frutos, legumes, ervas e outros fundamentos, pode curar, salvar, afastar a maldade.

As espécies apresentadas no Quadro 1 estão entre as mais utilizadas nas práticas e rituais de cuidado desenvolvidas no Ilê Asè Oju Ogùn Funmilayo.

Quadro 2 – Principais plantas utilizadas no terreiro Ilê asè oju ogùn funmilayo

Nome popular	Nome científico	Indicação medicinal	Emprego ritual no terreiro	Finalidade espiritual
Sabugueiro	*Sambucus australis* Cham. & Schltdl.	para gripes, resfriados, tosse e estados febris, uso popular como sudorífico e expectorante.	Banhos.	Limpeza espiritual, para abatimento de folha.
Aroeira	*Schinus terebinthifolia* Raddi	anti-inflamatório, cicatrizante e antisséptico.	Banhos, limpeza espiritual e defumação após a secagem das folhas.	Desperta a espiritualidade.
Pitanga ou pitangueira	*Eugenia uniflora* L.	alterações digestivas, diarreias e estados inflamatórios.	Banhos rituais.	Paz espiritual e limpeza.
Boldo-brasileiro	*Plectranthus barbatus* Andrews	má digestão, desconforto abdominal e sensação de estômago pesado.	Banhos e diferentes preparações ritualísticas.	Paz espiritual.
Colônia, folha-da-colônia ou falso-cardamomo	*Alpinia zerumbet* (Pers.) B. L. Burtt & R. M. Sm.	calmantes, diuréticas e antigripais, além de preparações relacionadas ao controle da pressão arterial.	Banhos, chás e composição de esteiras ou leitos de folhas sobre os quais a pessoa se deita.	Tranquilização, equilíbrio e limpeza espiritual (Paz e calma).

Fonte: Elaborado pelos autores (2026).

Os banhos representam o uso mais comum das plantas nos terreiros. Na preparação dos banhos de descarrego e limpeza espiritual, as folhas são inicialmente separadas e consagradas por meio de rezas dirigidas aos Orixás. Em seguida, são maceradas manualmente ou trituradas no pilão e deixadas em repouso na água, para que seus princípios sejam incorporados à água. Os

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

banhos são denominados de Sassanha. Os Orixás são invocados por meio de rezas – não são incorporados, mas chamados –, entre eles Exu, Ogum, Oxóssi, Ossanha, Xangô e Obaluaiê, com o propósito de abençoar as folhas e potencializar sua função de purificação, proteção e restabelecimento do equilíbrio espiritual. Além dos banhos, as folhas também são empregadas na preparação de defumações. No Ilê Asè Oju Ogùn Funmilayo, as plantas utilizadas nas práticas rituais não são descartadas, quando secas, são trituradas no pilão e destinadas à defumação.

A defumação é uma prática observada historicamente em diferentes culturas, estando relacionada a procedimentos de limpeza, harmonização de pessoas e ambientes; ao afastamento de influências consideradas negativas e ao preparo do espaço para a realização dos trabalhos religiosos (Garcia *et al*., 2016).

Quando as folhas secam, elas são processadas em um pilão até a obtenção de um composto utilizado no ritual de defumação. Este procedimento destina-se à limpeza espiritual do espaço e dos indivíduos, evidenciando que os elementos vegetais não são descartados, mas reutilizados segundo os preceitos da tradição.

A preparação ritual das folhas demonstra que o conhecimento etnobotânico do Candomblé não se limita à identificação das espécies, mas envolve também técnicas de manejo, formas de preparo e finalidades espirituais. Nesse sentido, cada planta ocupa um lugar específico nas práticas de cuidado e nos rituais. A seguir, são descritas as espécies[1] apresentadas no Quadro 1, destacando sua utilização no Candomblé.

O sabugueiro (*Sambucus australis Cham. & Schltdl.*) é utilizado tanto em preparações de chá quanto em procedimentos de limpeza espiritual e abatimento de folhas. Suas flores brancas são denominadas, no terreiro, "flor do velho" e relacionadas a Obaluaê. O depoimento associa o chá das folhas e flores ao cuidado de coceiras e manifestações cutâneas, enquanto os banhos são empregados em práticas espirituais de limpeza e fortalecimento.

A aroeira (*Schinus terebinthifolia* Raddi) apresenta diferentes formas de emprego no Ilê Asè Oju Ogùn Funmilayo. A casca é reconhecida por suas propriedades anti-inflamatórias, cicatrizantes e antissépticas, enquanto as folhas são destinadas principalmente aos banhos. No plano ritual, a planta é

1 As identificações botânicas adotadas neste trabalho são: sabugueiro, *Sambucus australis* Cham. & Schltdl.; aroeira, *Schinus terebinthifolia* Raddi; pitangueira, *Eugenia uniflora* L.; boldo-brasileiro, *Plectranthus barbatus* Andrews; colônia, *Alpinia zerumbet* (Pers.) B. L. Burtt & R. M. Sm.; e akokô, *Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seem. ex Bureau. As identificações foram sistematizadas a partir da literatura consultada, uma vez que nomes populares podem corresponder a espécies diferentes em contextos regionais distintos (Gomes; Dantas; Catão, 2008; Pinheiro; Povh; Calábria, 2021; Correia; Ferreira; Aguiar, 2025).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

relacionada a Ogum e Oxóssi e empregada em procedimentos de limpeza, fortalecimento e despertar da espiritualidade.

A pitangueira (*Eugenia uniflora* L.) é empregada em chás digestivos e em banhos rituais. No terreiro, suas folhas são associadas a Iansã e Oxóssi. Seu banho é preparado com a finalidade de promover limpeza, paz e tranquilização espiritual. Embora seja considerada capaz de favorecer a manifestação da espiritualidade, a pitangueira também contribui para acalmar a pessoa, permitindo que ela perceba as situações com maior clareza.

O boldo-brasileiro (*Plectranthus barbatus* Andrews) é definido no depoimento como uma folha tradicionalmente relacionada a Oxalá. Seu emprego não se restringe a um procedimento específico, podendo integrar diferentes banhos e preparações rituais. Sua principal finalidade é promover paz, segurança e equilíbrio, especialmente em relação à cabeça, compreendida no Candomblé como dimensão central da pessoa.

A colônia (*Alpinia zerumbet* (Pers.) B. L. Burtt & R. M. Sm.) integra banhos e preparações calmantes. No terreiro, suas folhas também podem ser dispostas no chão para que a pessoa se deite sobre elas. Esse contato corporal é compreendido como uma forma de promover paz, tranquilidade e equilíbrio espiritual.

O akokô, identificado como *Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seem. ex Bureau, sendo uma planta de origem africana reconhecida por sua relevância cultural e religiosa entre povos da África Ocidental. Conforme a tradição de uso no terreiro, o akokô é uma folha sagrada – também denominada "folha-do-dinheiro" –, considerada uma das mais ricas e consagrada a todos os Orixás. As folhas de akokô não devem ser dispostas no chão nem pisadas, sendo destinadas prioritariamente a procedimentos rituais vinculados à cabeça.

4. Conhecimento, cultivo e temporalidade na coleta das folhas

O conhecimento sobre as folhas foi construído por Santos Filho ao longo de aproximadamente trinta anos de vivência no terreiro, por meio da observação, do cultivo e da preparação dos banhos.

As plantas são cultivadas em uma área da própria casa. A coleta das folhas de axé obedece a horários e finalidades específicas. Pela manhã, podem ser retiradas para benzimentos, enquanto em outros períodos são destinadas aos banhos e a diferentes procedimentos rituais. Depois de secas, algumas folhas também são trituradas no pilão e reaproveitadas em defumações. Desse modo, o manejo envolve cultivo, coleta, preparação e transmissão cotidiana dos saberes no terreiro.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

5. Considerações finais

As plantas utilizadas no Candomblé ultrapassam a dimensão medicinal e se inserem em um sistema complexo de conhecimentos religiosos, terapêuticos e comunitários. No Ilê Asè Oju Ogùn Funmilayo, espécies como sabugueiro, aroeira, pitangueira, boldo-brasileiro e colônia são empregadas em banhos, defumações, benzimentos, lavagens e práticas de limpeza espiritual, conforme os fundamentos e as necessidades rituais da comunidade.

Essas práticas revelam uma concepção de saúde que considera de forma integrada as dimensões física, emocional e espiritual. Nesse sentido, reconhecer os saberes etnobotânicos presentes no Candomblé contribui para superar perspectivas que os reduzem a crenças ou práticas sem fundamento, evidenciando sua importância histórica, social e epistemológica. Conclui-se que os conhecimentos relacionados às folhas constituem parte essencial da continuidade do Candomblé e de suas práticas de cuidado.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERÊNCIAS

CORREIA, Pedro Edson Moreira; FERREIRA, Marcos Cézar Félix; AGUIAR, Rosane Moura. A composição fitoquímica, principais ações farmacológicas, técnicas de extração e isolamento da *Newbouldia laevis* Seem: uma revisão sistemática. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE QUÍMICA, 64., 2025. **Anais** [...]. [*S. l.*]: Associação Brasileira de Química, 2025. Disponível em: https://www.abq.org.br/cbq/2025/trabalhos/8/A8T26757-1757629437.pdf. Acesso em: 31 jul. 2026.

GARCIA, Daniel; MEDEIROS, Tamires A.; RIBEIRO, Cassio *et al.* Defumadores com possível efeito ansiolítico utilizados no Centro de Umbanda Caboclo Ubirajara e Exu Ventania, Diadema, SP, Brasil: um estudo etnofarmacológico. **Ethnoscientia**, v. 1, n. 1, 2016. Disponível em: https://periodicos.ufpa.br/index.php/ethnoscientia/article/view/10147. Acesso em: 30 jul. 2026.

GÓIS, Aurino José. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, jan./mar. 2013. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/4782. Acesso em: 30 jul. 2026.

GOMES, Heloisa Helena Sucupira; DANTAS, Ivan Coelho; CATÃO, Maria Helena Chaves de Vasconcelos. Plantas medicinais: sua utilização nos terreiros de Umbanda e Candomblé na zona leste da cidade de Campina Grande-PB. **Biofar**: Revista de Biologia e Farmácia, v. 3, n. 1, p. 110-129, 2008. Disponível em: https://www.ccs.ufpb.br/nephf/contents/documentos/artigos/fitoterapia/plantas-medicinais-sua-utilizacao-nos-terreiros-de-umbanda-e-candomble-na-zona-leste-da-cidade-de-campina-grande-pb.pdf. Acesso em: 30 jul. 2026.

IMBA. Instituto do Meio Ambiente e Preservação à Natureza. **Plantas e ervas medicinais utilizadas nos rituais de religiões de matriz africana**. São Cristóvão: IMBA, 2024. Disponível em: https://www.saocristovao.se.gov.br/noticia/catalogo-de-plantas-medicinais-utilizadas-em-rituais-de-religioes-de-matriz-africana-e-apresentado-para-alunos-da-rede-publica-de-sao-cristovao. Acesso em: 30 jul. 2026.

PINHEIRO, Letícia Rodrigues; POVH, Juliana Aparecida; CALÁBRIA, Luciana Karen. As plantas nos rituais de Candomblé na saúde do corpo, da mente e do espírito: com destaque ao município de Ituiutaba, MG. **Brazilian**

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Geographical Journal, Ituiutaba, v. 12, n. 2, p. 51-78, 2021. DOI: 10.14393/BGJ-v12n2-a2021-58417. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/braziliangeojournal/article/view/58417. Acesso em: 30 jul. 2026.

SILVA, Carlos Eduardo Elias da. Candomblé e (re)africanização: um estudo sobre a religião tradicional Yorùbá no Mato Grosso do Sul. *In*: XII ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA, SEÇÃO MATO GROSSO DO SUL, 2014, Aquidauana. **Anais** [...]. Aquidauana: UFMS/CPAQ, 2014. Disponível em: https://eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/38/1411257661_ARQUIVO_Candomblee(re)africanizacao(1).pdf. Acesso em: 30 jul. 2026.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

COSMOVISIÓN Y GOBERNANZA TERRITORIAL INDÍGENA:
sistemas de uso, manejo y conservación de recursos naturales en Guatemala

Francisco Ramiro Batzin Chojoj
Jacqueline Méndez Gamboa

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

1. Introducción

Guatemala, denominada en náhuatl *Quauhtlemallan* ("lugar de árboles") y en lenguas mayas *Iximulew* ("tierra del maíz"), es un territorio caracterizado por las trayectorias históricas y la coexistencia de los pueblos maya, garífuna y xinka. Estas comunidades mantienen una profunda conexión desde sus cosmovisiones con la Madre Tierra y los ecosistemas, fuente de vida y sustento. La expresión *Iximulew* trasciende la caracterización geográfica para manifestar el origen ontológico de la humanidad en la cosmovisión maya, donde el maíz, alimento sagrado, estructura la identidad, la organización comunitaria y los calendarios cíclicos que resguardan la memoria y el equilibrio entre el ser humano, la naturaleza y el universo.

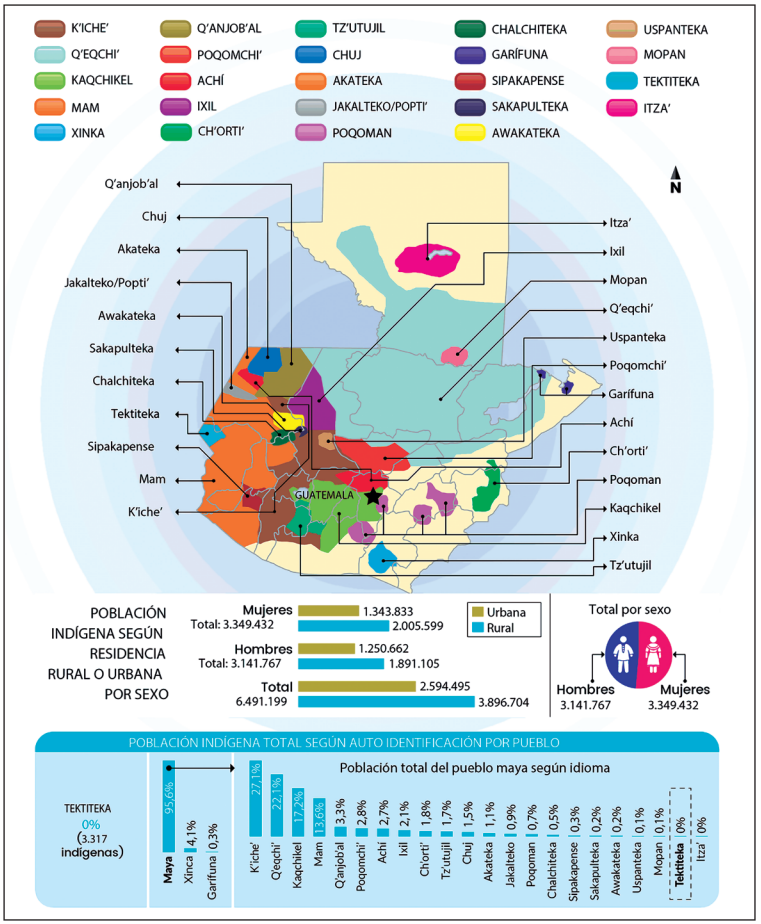
Desde la perspectiva biogeográfica, el país destaca como una nación megadiversa que ocupa el segundo lugar en la región mesoamericana en términos de diversidad biocultural, al albergar aproximadamente el 7% de las formas de vida conocidas en el planeta (CONAP, 2009). Esta condición deriva de factores biogeográficos, una topografía accidentada y la convergencia de 14 zonas de vida que registran 10.317 especies de flora y 1.333 de fauna, de las cuales 823 son endémicas (CONAP, 2008). Asimismo, el territorio integra un sistema hidrográfico conformado por tres vertientes principales, 38 cuencas y 314 subcuencas. Respecto a la capacidad de uso de la tierra, el 67% de la superficie territorial posee aptitud forestal y agroforestal, mientras que el 33% restante es idóneo para actividades agropecuarias. Actualmente, el 30,9% del espacio geográfico nacional está integrado al Sistema Guatemalteco de Áreas Protegidas (SIGAP), el cual administra 339 unidades bajo diferentes categorías de conservación, y el 16% del territorio resguarda áreas forestales críticas.

En el ámbito sociodemográfico, Guatemala se define como un Estado pluricultural y multilingüe donde cohabitan cuatro pueblos culturalmente diferenciados: Maya, Garífuna, Xinka y Ladino o Mestizo (Guatemala, 1998). El pueblo Maya está constituido por 22 comunidades lingüísticas: "achi',

akateko, awakateko, chalchiteko, ch'orti', chuj, ixil, itza', kaqchikel, k'iche', mam, mopan, poqomam, poqomchi', popti', q'anjob'al, q'eqchi', sakapulteko, sipakapense, tektiteko, tz'utujil y uspanteko" (ALMG, 2022, p. 14).

De acuerdo con los datos del XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda, el 43,6% de la población nacional (aproximadamente 6,5 millones de personas) se autoidentifica como indígena, perteneciente a los pueblos Maya (41,7%), Xinka (1,8%) y Garífuna (0,1%) (INE, 2018). Entre las comunidades lingüísticas del pueblo Maya, las de mayor representatividad demográfica corresponden a la k'iche' (11%), q'eqchi' (9%), kaqchikel (7%) y mam (6%), las cuales, en su conjunto, concentran más del 80% de la población total identificada como maya (INE, 2019). La distribución territorial de estas comunidades se ilustra en la Figura 1.

Figura 13 – Mapa de Pueblos Indígenas en Guatemala



Fuente: FILAC-ORDPI (2022).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

A pesar de la gran riqueza biocultural de Guatemala, en los territorios de los pueblos indígenas se aprecia una clara desconexión entre el diseño de las políticas de conservación y la composición pluricultural del país. Mientras el Estado y las agencias internacionales insisten en proteger áreas naturales mediante modelos excluyentes de la población local, los pueblos mayas, xinka y garífuna demuestran que la conservación de la biodiversidad está estrechamente vinculada a la gestión territorial y a sus sistemas de conocimiento propio. De una parte, una institucionalidad que impone proyectos descontextualizados y omite los procesos de consulta previa, libre e informada; por otra parte, los sistemas ancestrales de gestión de los bienes comunes, las formas de organización territorial, los conocimientos tradicionales y las normas socioambientales estructuradas por los pueblos indígenas, guiados por el principio del *Utz K'aslemal*.

El presente artículo analiza la tenencia de la tierra con especial énfasis en las tierras comunales en Guatemala, reflexionando sobre la importancia de las formas de organización indígena maya y el impacto de su cosmovisión y saberes en la gestión territorial para la conservación de la biodiversidad, identificando los sistemas de uso y manejo que garantizan la sostenibilidad y la resiliencia de los ecosistemas.

2. Tenencia de la tierra en Guatemala: tierras comunales

En el ordenamiento jurídico e histórico de Guatemala, la tenencia de la tierra se clasifica en cuatro regímenes principales: la propiedad privada (individual o jurídica), las tierras comunales (de pueblos indígenas y comunidades campesinas), las propiedades del Estado y de las municipalidades, y la posesión de hecho.

La propiedad privada otorga el derecho de gozar y disponer de los bienes dentro de los límites legales, pudiendo adjudicarse a personas individuales o jurídicas debidamente inscritas en el Registro General de la Propiedad (RGP). Las tierras del Estado y municipalidades integran los bienes nacionales de dominio público. Por su parte, la posesión de hecho se formaliza cuando un sujeto ejerce facultades de dominio – ocupación, trabajo y habitación – sobre un predio sin contar con un título legalmente inscrito.

Finalmente, las tierras comunales constituyen territorios que pertenecen de forma colectiva a comunidades, pueblos indígenas o cooperativas agrícolas, cuya tenencia y administración se sustentan en usos y costumbres ancestrales. Para los propósitos de este análisis, esta modalidad reviste especial interés, dado que en ella un grupo social o comunidad comparte derechos de propiedad, posesión o usufructo. Ello implica la vigencia de sistemas propios

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de institucionalidad y gobernabilidad territorial, materializados en normas, acuerdos e instancias comunitarias para la gestión, resolución de conflictos y conservación de los recursos naturales.

Las tierras comunales abarcan territorios que tradicionalmente han sido poseídos bajo el régimen colectivo de comunidades indígenas o campesinas, independientemente de que se encuentren inscritos a nombre de comunidades como entes morales, o formalmente registrados bajo titularidad del Estado, las municipalidades o particulares (Grupo Promotor de Tierras Comunales, 2009).

En el ámbito de las poblaciones indígenas, es posible identificar tres modalidades históricas y estructurales de tenencia:

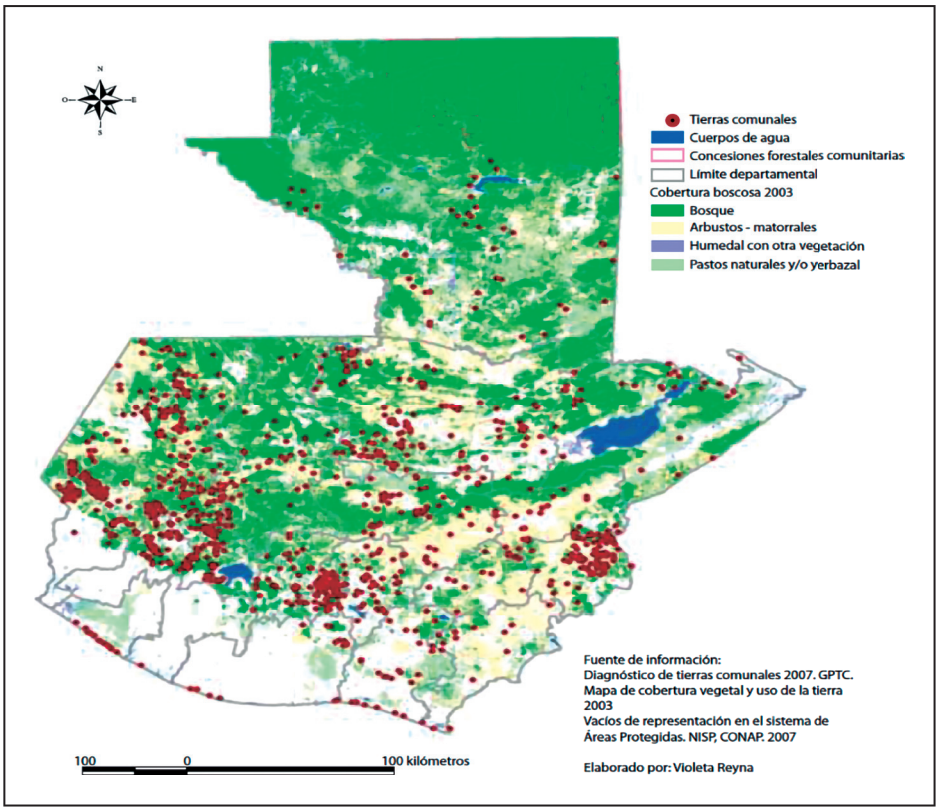
- **Los ejidos:** Orientados predominantemente al aprovechamiento colectivo de montes, pasturas y recolección de bienes forestales.
- **Las tierras comunales o de comunidad:** Modalidad de mayor trascendencia sociocultural y productiva, vinculada de manera directa a las labores agrícolas, de labranza y sementera.
- **Propiedades particulares indígenas:** Tierras poseídas de forma individual por ciertos miembros de los pueblos nativos, modalidad que, no obstante, no constituyó un factor determinante en la estructura agraria predominante (Martínez Peláez, 1990).

Los pueblos indígenas resguardan y ejercen estos sistemas tradicionales de tenencia y gestión como mecanismos de permanencia cultural. Los registros institucionales consignan la existencia de aproximadamente 1.307 casos de tierras comunales que abarcan una extensión total de 1.577.124 hectáreas, superficie que equivale al 12% del territorio nacional. Esta modalidad de tenencia tiene una representatividad significativa en la totalidad de las regiones ecológicas y culturales del país (CONAP, 2009 *apud* Grupo Promotor de Tierras Comunales, 2009, p. 25).

La distribución espacial de estos territorios se detalla en la Figura 2.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Figura 14 – Mapa de tierras comunales en Guatemala



Fuente: Adaptado de Grupo Promotor de Tierras Comunales (2009, p. 25).

3. Intersección entre áreas protegidas estatales y gobernanza comunitaria

La gobernanza comunitaria y las áreas de conservación estatal integradas en el Sistema Guatemalteco de Áreas Protegidas (SIGAP) representan entre el 31% y el 33% de la superficie del país, al abarcar más de 340 reservas administradas por distintas instituciones públicas y entes colectivos (CONAP, 2012). La intersección entre estos dos regímenes de gestión territorial resalta la complejidad y la relevancia de analizar los saberes tradicionales en la conservación de la biodiversidad regional.

En la situación actual de los territorios indígenas de Guatemala, se aprecia una desconexión estructural entre el diseño de las políticas públicas de conservación y la composición pluricultural del Estado. Mientras las instituciones estatales y diversas organizaciones no gubernamentales insisten en delimitar áreas naturales bajo esquemas restrictivos que omiten los derechos territoriales

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de los pueblos indígenas, las poblaciones Maya, Xinka y Garífuna demuestran que la conservación efectiva de la biodiversidad se halla indisolublemente vinculada a la gestión propia del territorio y a sus sistemas de conocimiento.

Esta divergencia contrapone, por un lado, la imposición de proyectos descontextualizados que omiten los procesos de consulta previa, libre e informada y, por otro, los sistemas ancestrales de gestión de bienes comunes, las formas propias de organización territorial, las normas socioambientales y la filosofía del *Utz K'aslemal* (Buen Vivir) desarrollada por los pueblos indígenas.

En este escenario, la declaración formal de diversas áreas protegidas ha generado conflictos socioambientales de carácter prolongado. Un ejemplo representativo lo constituye la Reserva de la Biosfera Ixil Visis Cabá, declarada área de conservación en 1997 mediante el Decreto nº 40-97 del Congreso de la República de Guatemala. Dicha medida generó un rechazo sistemático por parte de la población maya ixil, derivado de la ausencia de un proceso de consulta previa y del temor fundado al despojo de sus tierras ancestrales y a la prohibición de sus prácticas de uso tradicional.

Las tierras comunales constituyen espacios estructurados a partir de la cosmovisión de los pueblos originarios, la cual reafirma su adscripción identitaria y su derecho histórico sobre el espacio geográfico. Este territorio conserva estructuras organizativas propias que definen su gobernanza y administración, cuya función es validar y legitimar el ejercicio interno de la autoridad comunal como expresión de su derecho a la libre determinación (Camacho-Nassar, 2017, p. 65-66). A este respecto, la organización comunal indígena opera como una estrategia política que, a pesar de las presiones y estructuras jerárquicas externas, posee la capacidad de actualizarse, recomponerse y sostener su legitimidad territorial.

Este régimen de tenencia se caracteriza por la gestión colectiva de los derechos de propiedad, de modo que los miembros reconocidos de la comunidad adquieren simultáneamente los derechos de uso del suelo y de aprovechamiento de los recursos naturales. De acuerdo con las investigaciones de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC, 1997), estos derechos son intransferibles a personas ajenas a la comunidad, funcionando como un dispositivo institucional de control social que salvaguarda la integridad identitaria y territorial frente a presiones externas.

4. Formas de organización indígena

La organización sociopolítica tradicional maya se fundamenta en la autoridad de los Ajpop (gobernantes, líderes y alcaldes comunitarios), los consejos de ancianos o principales, los comités y las organizaciones comunitarias

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

temáticas. Este sistema posee sus propias formas de administración de justicia, marcos normativos, epistemes y mecanismos para la gestión del territorio y de los recursos naturales. Dichas estructuras velan por la garantía de los derechos colectivos y la preservación del Utz K'aslemal (Buen Vivir), principio filosófico que promueve el bienestar y la armonía multidimensional entre la naturaleza, el ser humano y el cosmos. En la actualidad, este concepto se integra como una directriz de desarrollo socioeconómico y ambiental orientada a equilibrar la sostenibilidad comunitaria y ambiental.

Para comprender la organización institucional de los pueblos indígenas de Guatemala, es preciso analizar sus dimensiones político-comunitaria, espiritual y lingüística:

- **Espiritual**: Destaca la figura de los guías espirituales (Ajq'ijab') y de las comadronas (Iyom), autoridades encargadas de dinamizar la vida comunitaria a partir de la cosmovisión maya, guiando las ceremonias sagradas con el seguimiento de los calendarios agrícolas (Cholq'ij), fortaleciendo la identidad cultural y la conexión con la Madre Tierra.
- **Político-comunitario**: Está basada en las autoridades comunitarias en municipios, aldeas, caseríos y cantones, la estructura sociopolítica recae en las alcaldías indígenas y los comités locales. Asimismo, el sistema de cofradías opera como una estructura de cargos jerárquicos y rotativos. Aunque históricamente ejercían la administración directa del territorio, en la actualidad asumen primordialmente la custodia del patrimonio religioso y las festividades patronales, promoviendo la reciprocidad, el servicio comunitario y el prestigio social.
- **Lingüística**: A escala nacional, la coordinación lingüístico-cultural se alinea con instituciones oficiales como la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), entidad estatal autónoma que estandariza los alfabetos, promueve la investigación lingüística y protege los derechos de las 22 comunidades lingüísticas mayas del país.

Actualmente existe un sistema organizativo conformado por organizaciones indígenas que están siendo reconocidas por el Estado guatemalteco como ONGs, estas están trabajando temas de tierras, recursos naturales, cambio climático, educación, idiomas, salud, desarrollo, mujer y juventud. Es importante plantear que estas organizaciones, a pesar de ser ONGs, poseen una naturaleza y principios indígenas que responden a las comunidades o socios beneficiarios creando un modelo indígena y estatal.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Organización Maya

- Autoridades ancestrales: Alcaldes indígenas, consejos de principales, guías espirituales (ajq'ijab').
- Asambleas comunitarias: Máxima autoridad para decisiones colectivas.
- Cofradías: Estructuras religiosas y culturales que resguardan ceremonias, fiestas y patrimonio.
- Comités y consejos locales: Organización para agua, bosques, educación, salud y seguridad.
- Sistemas de justicia indígena: Resolución de conflictos basada en reparación, diálogo y equilibrio.

Organización Garífuna

- Consejos de ancianos: Custodios de la memoria histórica y la autoridad moral.
- Organizaciones comunitarias: Grupos para pesca, turismo comunitario, cultura y educación.
- Liderazgo espiritual: Practicantes del *dügü* y guardianes de la tradición.
- Asambleas locales: Espacios de decisión sobre territorio, recursos y proyectos.

Organización Xinka

- Parlamento Xinka: Organización, autoridad política y representativa.
- Consejo Xinka: Organización política representativa.
- Consejos comunitarios: Estructuras locales para gestión territorial y social.
- Liderazgo espiritual: Guardianes de ceremonias y prácticas ancestrales.
- Asambleas territoriales: Espacios de consulta y toma de decisiones.

Elementos comunes entre los tres pueblos:

- Territorio como base de vida.
- Asambleas como máxima autoridad.
- Liderazgo ancestral y espiritual.
- Organización para la defensa de recursos naturales.
- Participación comunitaria y toma de decisiones colectivas.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

5. Cosmovisión y saberes tradicionales Mayas en la gestión territorial

A pesar de siglos de despojo colonial, de las políticas poscoloniales y del impacto devastador del conflicto armado interno en Guatemala[1], las formas de organización comunitaria han logrado preservar sus sistemas de conocimiento para el cuidado y conservación de la naturaleza. Este proceso se encuentra estrechamente asociado a las normativas socioambientales comunitarias que regulan la sostenibilidad territorial y la resolución de conflictos en el territorio.

En la cosmovisión maya, el territorio se concibe como un espacio integral – sagrado, social, político, ambiental y económico – cuya gestión se fundamenta en el equilibrio, el respeto, la gobernanza colectiva, los sistemas de conocimiento y la reciprocidad intergeneracional. Bajo esta perspectiva, el territorio es considerado un organismo vivo en el cual el suelo, las montañas, los ríos y los bosques constituyen espacios sagrados que se transforman en extensiones de la vida misma. Bajo esta concepción, la planificación agroecológica se realiza a través de sistemas agrícolas tradicionales como la *milpa* – policultivo integrado primordialmente por maíz, frijol y calabaza.

Este sistema representa un modelo de desarrollo sostenible y resiliente que combina cultivos nativos para asegurar la soberanía alimentaria y la adaptación ante la variabilidad del cambio climático. La práctica del derecho indígena y la gobernanza territorial se ejercen mediante instituciones ancestrales, consejos comunitarios y asambleas, cuyas decisiones consensuadas se fundamentan en el bienestar colectivo y el respeto mutuo.

Asimismo, las prácticas ceremoniales integran elementos sagrados como el fuego, el agua, la tierra y el aire, los cuales articulan ritos de agradecimiento orientados a solicitar el consentimiento de la Madre Tierra antes de realizar cualquier intervención física en el entorno geográfico. Las autoridades comunitarias transmiten los principios del Buen Vivir (*Utz K'aslemal*), entendiendo a la Madre Tierra como un sujeto de derechos con el que se dialoga y se contraen obligaciones mutuas. El *Utz K'aslemal* se alcanza al mantener la armonía con los elementos fundamentales de la naturaleza, practicando la sabiduría del *N'oj*[2], conforme lo enseña el *Nawal* o *Alaxïk*[3].

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

1 Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica Guatemala: Nunca Más, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación De La Memoria Histórica, 1998.

2 Término proveniente de los idiomas mayas K›iche› o Kaqchikel, que significa sabiduría, inteligencia, conocimiento y buen pensamient.

3 Proviene del idioma maya Kaqchikel, su significado es Nawal o Guardián (Día de nacimiento): Hace referencia a las energías, nawales o espíritus que rigen los días en el calendario sagrado maya (*Cholq'ij*). Se le conoce como *Q'ij alaxïk* ("el rostro del día de nacimiento") y representa la entidad sagrada que acompaña, protege y otorga características espirituales y de personalidad a una persona desde que nace.

Desde esta ontología, el cosmos es un plano dinámico y vivo en el que transitan el Abuelo Sol, la Abuela Luna y las Estrellas, generadores de luz y orden temporal. Como explica Batzín (2019), del plano celeste emanan las energías primordiales que sustentan la existencia en la Madre Tierra:

> El *Ru Kux Kaj*, Corazón del Cielo, es el responsable de la existencia del universo, el orden, la eternidad y la sincronicidad de los ritmos cósmicos; así como del equilibrio de las relaciones humanas. *Ru Kux Kaj* es el Creador y Formador del universo y de los sagrados elementos agua y calor solar (fuego) que se reciben del cielo, esenciales para la vida del ser humano, los cuales son su responsabilidad. Materializado, *Ru Kux Ulew* es el Corazón de la Madre Tierra. Humanizado, *Ru Kux Kaj* y *Ru Kux Ulew* son el arquetipo cultural que transmite a los seres humanos sus conocimientos y dicta sus normas, las mismas que corresponden a un orden natural (Batzín, 2019, p. 310).

Estos saberes y principios se encuentran sistematizados en los calendarios astronómicos, los cuales establecen la correspondencia recíproca entre el cosmos, la tierra, la naturaleza y la sociedad. Esta matriz vincula los movimientos planetarios con las dinámicas económicas, sociales, políticas y culturales contemporáneas.

En particular, el calendario sagrado *Cholq'ij* determina la orientación de la vida cotidiana mediante un ciclo de 260 días (*q'ij*), constituido por la convergencia de 20 energías (*nawales*) combinadas con 13 numerales. Este sistema cronológico se correlaciona con el periodo de gestación humana y con los ciclos de visibilidad de Venus, rigiendo la vida comunitaria, los procesos agroecológicos y las variaciones macroclimáticas (tales como regímenes de lluvias y sequías). Por su parte, el calendario solar de 365 días (*Haab'*)[4], alineado con las fases lunares, organiza la recolección de semillas, la preparación de la tierra, la siembra y los ciclos institucionales de renovación de autoridades (Batzín, 2019, p. 311).

6. Sistemas de uso, manejo y conservación de recursos naturales Kaqchikel

El vocablo *Kaqchikel* encuentra su sustento etnohistórico en la memoria documental de su pueblo, tal como lo consigna el *Memorial de Tecpán Atitlán* (o *Memorial de Sololá*), manuscrito redactado con caracteres latinos a finales del siglo XVI:

4 El calendario *Haab'* está constituido por 18 meses de 20 días (360 días), más un periodo suplementario de 5 *q'ij* denominado *Wayeb'*, destinado a la evaluación, preparación y planificación del ciclo entrante. Por esta razón, la fecha *oxlajuj b'aktun* (13 ciclos de 400 años *tun*), que coincidió con el 21 de diciembre de 2012, constituyó un hito trascendental en la historia de la civilización maya, al completarse un gran ciclo de 5200 años *tun* (equivalente a 5129 años solares de 365 días) (Sistema Guatemalteco de Ciencias del Cambio Climático, 2019).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

> Fue pues, un árbol rojo nuestro báculo que tomamos al pasar por la puerta de Tulán, y por ese motivo los llamaron gente Kaqchikel ¡Oh hijos míos! dijeron Q'aq'awitz y Saqtekaw. La parte de ese árbol, nuestro báculo, fue introducido en la arena del mar y pronto el mar se separó de la arena, y para esto sirvió el árbol rojo que trajimos de Tulán" (Memorial de Sololá, 1950, p. 48).

En la región de la cadena volcánica kaqchikel, la gobernanza del territorio y el cuidado de la naturaleza se fundamentan en un modelo articulado en tierras comunales, municipales y privadas comunitarias. Este modelo opera mediante la interconexión dinámica de cuatro sistemas fundamentales: político-institucional, natural-ambiental, económico y social.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

6.1. Sistema político-institucional

Como resultado de los conocimientos socioambientales milenarios y los principios del Buen Vivir (*Utz K'aslemal*), las comunidades originarias han desarrollado el derecho consuetudinario en estrecha articulación con instrumentos institucionales propios, tales como normas, reglamentos y regímenes de sanción. Estas herramientas regulan la administración, conservación y gestión del patrimonio natural y cultural a través de la participación comunitaria activa.

Este sistema normativo tradicional regula la vida comunitaria y posee una especial relevancia en la administración de las tierras comunales. En este marco, los ámbitos fundamentales de aplicación del derecho consuetudinario en relación con la tenencia y gestión del suelo abarcan las siguientes dimensiones conceptuales y operativas:

- El sentido colectivo de la propiedad.
- La memoria colectiva en relación con el origen histórico de las tierras.
- La conciencia de sus derechos en relación con la tenencia de las tierras y bosques comunales.
- El respeto a la autoridad y a las normas tradicionales en relación con el aprovechamiento del bosque comunal (extracción de madera, leña, hojas, corteza, follaje etc.)
- La definición de los linderos y mojones y el establecimiento físico de estos (Utilización de árboles, cerros, barrancos, piedras, veredas, arroyos, ríos, lomas, curvaturas de la tierra etc.)
- Las formas de heredar los derechos de posesiones familiares o individuales dentro de la comunidad.
- Las formas de transmisión de los derechos de posesión familiar o individual.
- La designación de las autoridades y las sedes de donde se ejerce el gobierno comunal.

- Las formas y procedimientos para resolver los conflictos.
- Las formas de sancionar conductas determinadas como incorrectas en el contexto de la armonía e integridad física y moral de los miembros de la comunidad.
- Las formas de orientar y restablecer la armonía familiar y comunitaria.
- La cosmovisión acerca de un creador del universo, el que da la vida, el que creó el sol y la tierra y el que da la lluvia para que los cultivos se desarrollen.

6.2. Sistema natural-ambiental

El componente ambiental provee recursos estratégicos y culturales a los pobladores, abarcando desde el recurso hídrico y especies medicinales hasta fuentes de ingresos derivadas de los servicios ecosistémicos no maderables (recolección de hongos, resinas y subproductos forestales). No obstante, en la cadena volcánica central kaqchikel, la conservación del agua constituye la prioridad de mayor jerarquía, seguida en orden de prelación por la leña, la madera y la broza destinadas al consumo doméstico y a la infraestructura comunitaria.

6.3. Sistema económico

La función económica comunitaria no se orienta a la acumulación de capital, sino a garantizar la reproducción de la vida y el sostenimiento de los bienes y servicios ecosistémicos, asegurando la sostenibilidad y subsistencia colectiva. Desde la cosmovisión del *Utz K'aslemal*, los elementos de la naturaleza poseen un espíritu (*nawal*) que les otorga valor intrínseco. Dichos principios regulan el equilibrio entre la sociedad y el entorno geográfico, concibiendo a la humanidad como parte integral del ecosistema. En consecuencia, la mercantilización de la naturaleza resulta incompatible con la ética comunitaria, dado que no es factible enajenar un todo orgánico del cual se forma parte.

6.4. Sistema social

La gestión comunitaria se sostiene sobre el trabajo voluntario e interdisciplinario ejercido en las distintas comisiones locales sin percepción de retribución pecuniaria. Esta práctica responde a la premisa cultural de prestar servicio a la comunidad en unidad (servir al pueblo). Esta estructura organizativa asegura la conservación de los bienes comunales y garantiza, en reciprocidad, la continuidad de los servicios ecosistémicos esenciales para el bienestar y la reproducción de la vida comunitaria.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERENCIAS

ACADEMIA DE LENGUAS MAYAS DE GUATEMALA. **Memoria de Labores 2022**. Guatemala: ALMG, 2022. Disponible en: https://almg.org.gt/wp-content/uploads/2025/07/Memoria-de-Labores-2022.pdf. Acceso en: 21 jul. 2026.

BATZÍN, R. Conocimiento indígena y cambio climático. *In*: CASTELLANOS, E. J. *et al.* (ed.). **Primer reporte de evaluación del conocimiento sobre cambio climático en Guatemala**. Guatemala: Editorial Universitaria UVG, 2019. p. 300-329.

CAMACHO-NASSAR, Carlos. **Bases para la gobernanza territorial en las tierras comunales de la comunidad indígena de Chuarrancho**. Guatemala: Ediciones del Observatorio de Derechos Indígenas y Cambio Climático, 2017. (Colección Gobernanza Territorial Indígena y Acción Climática).

CONSEJO NACIONAL DE ÁREAS PROTEGIDAS. **Diagnóstico y caracterización de las áreas protegidas y zonas de vida en Guatemala**. Guatemala: CONAP, 2008.

CONSEJO NACIONAL DE ÁREAS PROTEGIDAS**. Informe de áreas protegidas y diversidad biocultural de Guatemala**. Guatemala: CONAP, 2009.

CONSEJO NACIONAL DE ÁREAS PROTEGIDAS. **Estrategia y administración del Sistema Guatemalteco de Áreas Protegidas** (SIGAP). Guatemala: CONAP, 2012.

FILAC; ORDPI. **Mapa de Pueblos Indígenas en Guatemala**. Guatemala: FILAC; ORDPI, 2022.

GRUPO PROMOTOR DE TIERRAS COMUNALES. **Diagnóstico de tierras comunales 2007**. Guatemala: GPTC, 2009.

GUATEMALA. **Acuerdo o documento oficial sobre pueblos culturalmente diferenciados**. Guatemala: Gobierno de Guatemala, 1998.

INE. Instituto Nacional de Estadística. **XII Censo Nacional de Población y VII de Vivienda 2018**. Guatemala: INE, 2018.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

INE. Instituto Nacional de Estadística. **Caracterización demográfica de las comunidades lingüísticas de Guatemala**. Guatemala: INE, 2019.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo. **La patria del criollo**: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. Guatemala: Editorial Universitaria, 1990.

MEMORIAL DE SOLOLÁ. **Memorial de Tecpán Atitlán** (Anales de los Cackchiqueles). Traducción: Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

SISTEMA GUATEMALTECO DE CIENCIAS DEL CAMBIO CLIMÁTICO. **Reporte de evaluación del conocimiento sobre el cambio climático en Guatemala**. Guatemala: SGCCC, 2019.

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA. **Estudio sobre el régimen de tenencia comunal y control territorial en poblaciones indígenas**. Guatemala: USAC, 1997.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

DESAFÍOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS FRENTE AL DESARROLLO ECONÓMICO Y LOS DERECHOS POLÍTICOS EN AMÉRICA LATINA

Luis Eduardo Maldonado Ruíz
Jacqueline Méndez Gamboa

1. Introducción

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Los pueblos indígenas han tenido un proceso de transformaciones sociales, políticas, económicas, culturales, desde hace milenios en Abya Yala (América), producto de las interrelaciones entre los pueblos originarios y el proceso de modernización y globalización capitalista, iniciado con el colonialismo europeo, con sus particularidades al establecer sus colonias y sistemas de opresión y explotación frente a los cuales los pueblos indígenas han presentado diversas formas de lucha y organización social y política. En breves rasgos, en este contexto histórico, en este articulo abordamos la emergencia de los pueblos indígenas, sus luchas por sus derechos y los desafíos que en la actualidad deben enfrentar los pueblos indígenas.

Una característica del movimiento indígena contemporáneo es su carácter nacional y continental, el cual ha estado marcado por una ruptura epistémica respecto al indigenismo tradicional de la primera mitad del siglo XX. Las visiones clásicas, sustentadas en premisas del evolucionismo social, catalogan a las poblaciones originarias como sociedades primitivas, reacias a los cambios y en vías de extinción destinadas a integrarse de manera natural a la cultura occidental capitalista hegemónica.

Este enfoque asimilacionista erigió el proyecto político del mestizaje como el eje de la construcción de los Estados-nación en la región, diluyendo las particularidades identitarias históricas bajo la categoría de ciudadanía individual homogeneizante.

2. Reconocimiento histórico y ruptura del paradigma indigenista tradicional

A partir de la década de 1960, emergió desde las organizaciones indígenas una crítica estructural orientada a impugnar la premisa de la nación única e indivisible, evidenciando las lógicas de exclusión implícitas en el modelo liberal clásico (Escárzaga; Gutiérrez, 2005). Los pueblos originarios se posicionan,

mediante su capacidad de movilización social e incidencia política, como actores contemporáneos y herederos de las civilizaciones milenarias de Abya Yala, exigiendo que los Estados reconocieran jurídicamente la preexistencia de sus derechos colectivos y su estatus como entidades político-culturales constitutivas de la sociedad (Mires, 1992). Esta transición redefinió los parámetros jurídicos de las repúblicas latinoamericanas, desplazando el monopolio del individuo como sujeto único de derecho para dar paso al reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos colectivos (Bello, 2004). Se instituyó así el pluralismo jurídico y la coexistencia de dos sujetos de derecho: la persona individual y los pueblos indígenas.

Según el informe del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (2011)[1], es a nivel internacional donde se inicia esta transformación, traducida en importantes conquistas en el andamiaje del derecho internacional. Destacan la transición del Convenio 107 (aprobado en 1957) al Convenio 169 aprobado en 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la adopción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA) y los instrumentos especializados de los dos sistemas multilaterales que velan por la aplicación y prevención de la violación de los derechos.

Estas conquistas en el ámbito internacional no hubieran sido posibles sin los procesos de globalización y particularmente de transnacionalización de la "cuestión" indígenas iniciados en la década de los años 70, especialmente a través de medios de comunicación y virtuales (Morin; Santana, 2002), lo que permitió contrastar los impactos negativos y las presiones de la globalización. Inicialmente, la representación indígena en los foros globales carecía de articulación orgánica y recaía frecuentemente en liderazgos individuales que operaban de forma desvinculada de sus bases locales. No obstante, organizaciones como el *National Congress of American Indians y la Fraternité des Indiens du Canada*, actuaron en el plano internacional en busca del reconocimiento de derechos de sus pueblos, también se articularon a este proceso organizaciones de antropólogos europeos no gubernamentales como *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA) y *Survival International (SI),* que ejercieron presión en sus países para la gestión de un espacio especializado en la ONU orientado al tratamiento de los "problemas indígenas".

En 1977, se celebró en Ginebra la primera Conferencia Internacional de la ONU sobre los pueblos indígenas, con la participación de trece organizaciones

1 Existen en diversos instrumentos internacionales capítulos o acápites especiales sobre los pueblos indígenas, además de instrumentos de seguimiento, como los planes de acción e indicadores que permiten valorar sus avances o limitaciones.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de Abya Yala. En este evento se planteó la revisión del convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo OIT, y se propuso la creación del Grupo de Trabajo sobre los pueblos indígenas, cuya tarea sería la elaboración de una "Declaración de principios para la defensa de las naciones y pueblos autóctonos". En el marco de este proceso también el Parlamento Europeo, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y otras agencias multilaterales, modificaron sus políticas para proteger los derechos e intereses de los pueblos indígenas. Así se inició el proceso de transnacionalización de los pueblos, ahora llamado la diplomacia de los pueblos indígenas.

El cambio sustancial a resaltar es que, mientras las políticas asimilacionistas de los Estados condenaban a los pueblos indígenas a desaparecer, el "nuevo orden internacional" visibiliza a estas poblaciones reconociendo su estatus de pueblos y sus derechos colectivos en el marco de los estados nacionales y lo que a su vez incidió en las reformas constitucionales y legislativas en los diversos países de la región, vigentes en la actualidad. Posteriormente se dio paso a órganos técnicos de monitoreo como el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, el Mecanismo de Expertos y las relatorías especiales de la ONU (FILAC, 2011).

3. Configuración de actores políticos y corrientes organizativas regionales

Como se ha planteado anteriormente, las dinámicas organizativas fueron condicionadas por los procesos de colonización particulares y la geografía de la región. A partir de estas variables se pueden identificar algunas corrientes organizativas, especialmente en América del Sur:

1. Vertiente amazónica y de tierras bajas: Orientada de forma preeminente a la defensa territorial y la preservación cultural frente a las políticas de colonización estatal y el auge extractivista de recursos hidrocarburíferos iniciado a mediados del siglo XX (Grey; Zamosc, 2005). Agrupa a sociedades sin estructuras organizativas centralizadas y con economías itinerantes que les permitía el acceso a los recursos necesarios para su subsistencia, a las que se deben incluir sociedades indígenas del cono sur, como el pueblo mapuche.
2. La vertiente andina y de tierras altas: Marcada por una herencia de estructuras estatales prehispánicas (como el Tahuantinsuyo) y un prolongado sometimiento al régimen de haciendas colonial y republicano (Lumbreras, 1999). En esta última etapa, la influencia de los partidos políticos de izquierda durante el siglo XX configuró

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

> inicialmente una lucha de carácter clasista y sindical centrada en el acceso a la tierra y una economía campesina de base agropecuaria.

La desarticulación de las formas comunitarias de organización social y de propiedad generada por las reformas liberales del siglo XIX fue revertida parcialmente mediante los procesos de reforma agraria durante la década de los setenta. En este periodo, las comunidades andinas que luchan por el acceso a la tierra inician procesos de reconstitución de sus estructuras territoriales históricas, superando la agenda meramente gremial o sindical – restringida a las mejoras de salarios, mejoras sociales y mejor trato en las relaciones laborales agrícolas – para articular plataformas étnico-políticas desde las bases hasta los ámbitos provinciales y nacionales (Escárzaga; Gutiérrez, 2005).

Paralelamente, siguiendo los modelos de organización internacional de los partidos de izquierda y los sindicatos de trabajadores, se estructuran organizaciones internacionales con sesgo vanguardista con el fin de articular, representar y definir una propuesta política ideológica panindígena, las cuales surgen en las décadas de 1970 y 1980 – tales como el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), el Consejo del pueblos indígenas de Centroamérica (CICA) y el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI) –, estas organizaciones entraron en declive en los años noventa por su carácter vanguardista y su desconexión con los territorios y sus organizaciones representativas, a excepción de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). Fueron reemplazadas por organizaciones de arraigo nacional y estructuras horizontales de coordinación transnacional, expandiéndose hacia la formación de organizaciones internacionales horizontales de deliberación y representativas de los pueblos indígenas como el Foro Indígena de Abya Yala (FIAY) instancia continental que articula a redes y organizaciones de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe, con el objetivo de coordinar la defensa territorial, exigir el cumplimiento de los derechos humanos y colectivos y representar a los pueblos y nacionalidades originarias ante organismos y negociaciones internacionales.

Este espacio estratégico reúne a importantes organizaciones subregionales, tales como el Consejo Indígena de Centroamérica (CICA), el Consejo Indígena Mesoamericano (CIMA), la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Asimismo, como se analiza en el informe de la Corporación Andina de Fomento (2006), se han constituido redes de organizaciones de mujeres indígenas, entre las que se destacan el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) y la Red de mujeres Indígenas sobre

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Biodiversidad de América Latina y el Caribe (RMIB-LAC). A estas organizaciones se suman la Red de Jóvenes Indígenas de Abya Yala (RJI) y la Red Global de Empresarios Indígenas (REI) que posteriormente tuvo un papel destacado en la elaboración de la Derechos de los niños, niñas y adolescentes indígenas, caracterizada por la participación directa de los niños y niñas indígenas en este espacio internacional.

La conversión de estos movimientos en actores políticos de alta intensidad se evidencia en su capacidad de movilización colectiva, veeduría social y veto político frente a legislaciones extractivistas que afectan el interés nacional o comunitario, llegando a desestabilizar regímenes gubernamentales por incumplimiento de agendas en países como Ecuador y Bolivia.

A partir de la década de 1990, el movimiento indígena incursionó en el ámbito electoral, liderando la representación de los sectores populares, lo que supuso un cambio cualitativo: se abandonó el modelo excluyente de los primeros partidos indianistas de la década de 1970 – caracterizado por ostentar la representación exclusivamente indígena – para fundar amplios movimientos políticos basados en organizaciones sociales de base, logrando representación en los poderes legislativos y la dirección de gobiernos locales (Corporación Andina de Fomento, 2006).

En el contexto subnacional existen regiones en las que representantes de estos movimientos políticos, ejercen la gobernanza por el lapso de hasta cuatro décadas, con resultados relativos. Lo importante de este proceso es que los pueblos indígenas trascendieron la condición de sectores estructuralmente excluidos para integrarse formalmente al sistema político, escalando la representación al nivel local especialmente hacia el conjunto de la sociedad.

4. Tensiones e institucionalización de las políticas públicas interculturales

Otro elemento relevante radica en que, a medida que se reconocen los derechos colectivos y las organizaciones indígenas asumen su rol como actores políticos, se manifiesta su creciente interés por incursionar en el ciclo de la política pública con enfoque intercultural. Sus propuestas abarcan desde el diagnóstico y la inserción de demandas en la agenda de gobierno hasta el diseño legislativo, la asignación presupuestaria y la evaluación de impacto. Pese a los avances discursivos, la implementación de este enfoque ha enfrentado serias asimetrías institucionales que obstaculizan una relación de simetría y equidad horizontal entre el aparato estatal y las instituciones indígenas, como consecuencia de la vigencia ideológica del Estado nación y las formas estructurales históricas de exclusión y racismo.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

De este modo, la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) constituye la política sectorial de mayor arraigo y continuidad en la región, superando en ocasiones la transitoriedad de las agendas de gobierno para convertirse en política de Estado. No obstante, su trayectoria histórica de casi cuatro décadas muestra severas contradicciones. En Ecuador, por ejemplo, el sistema de EIB gozó de autonomía administrativa, financiera y pedagógica desde 1988 hasta que las reformas de la administración de Rafael Correa suprimieron dicha condición bajo la premisa de universalizar la calidad del servicio educativo de manera homogénea. La clausura de las escuelas comunitarias rurales y la implementación de las denominadas "Escuelas del Milenio" centralizadas propiciaron la reproducción de relaciones asimétricas de poder y dominación en entornos mayoritariamente no indígenas, provocando un retroceso en la retención lingüística y de los conocimientos indígenas. En el escenario contemporáneo post-2018, se ha buscado restituir el carácter integral de la EIB a través de secretarías técnicas mixtas compuestas por delegados comunitarios y gubernamentales encargados de codiseñar la política pública, los contenidos pedagógicos, el presupuesto e inclusive la nominación de las autoridades que regirán dicho sistema educativo.

A pesar de estos esfuerzos, el panorama general de revitalización cultural y lingüística revela deficiencias estructurales:

Cuadro 3 – Indicadores de revitalización cultural y lingüística

Indicador Crítico	Estado de Situación en la Región	Impacto Epistémico
Densidad de Hablantes	El índice de hablantes fluidos de lenguas originarias no supera el 5% en la mayoría de los países estudiados.	Pérdida acelerada del patrimonio intangible y fragmentación de la transmisión intergeneracional.
Sistematización del Conocimiento	Limitada producción de investigaciones científicas y académicas gestionadas por los propios pueblos.	Persistencia de dinámicas de extrativismo epistémico por parte de academias tradicionales no indígenas.

Fuente: Adaptación propia por los autores.

Frente al declive de los modelos educativos tradicionales que tienden a instrumentalizar la cultura para hacerla funcional al sistema estatal, experiencias como la de Colombia plantean la transición hacia la "educación propia". Esta propuesta, fortalecida bajo las directrices gubernamentales contemporáneas del presidente Gustavo Petro, fomenta una educación itinerante y territorializada, prescindiendo del campus clásico para operar directamente en las comunidades bajo la lengua local de cada pueblo. La innovación clave de este modelo radica en la descentralización financiera: las organizaciones regionales son reconocidas como autoridades públicas a las cuales el Estado les transfiere directamente los recursos para ejecutar sus "Planes de Vida" institucionales, actuando de manera análoga a ministerios sectoriales en territorios autónomos.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Se puede afirmar que la reforma agraria fue una política pública estatal, impulsada a nivel de América Latina. Concluidos los procesos de modernización del agro, se entiende que este tema se ha superado por parte de la clase política, a pesar de que existe el acaparamiento de las tierras productivas, la invasión y apropiación de territorios de los pueblos indígenas de la selva y las montañas, para impulsar programas de neocolonización o concesiones a favor de empresas transnacionales extractivas. Esto ocurre, porque la mayoría de las tierras y territorios indígenas no están legalizadas y muchas de estas se encuentran bajo la jurisdicción estatal como parques nacionales o bosque protegidos para la "preservación ecológica"

En otras áreas, como la salud, los avances institucionales se concentraron en la validación e incorporación de saberes ancestrales en la infraestructura hospitalaria pública; por ejemplo, los protocolos de parto vertical con acompañamiento familiar y parteras tradicionales implementados a partir de la década de 1990. No obstante, este proceso generó la apropiación de estos conocimientos ancestrales por el sistema de salud estatal, debilitando los sistemas propios de salud, que tienen una visión integral, ligada al territorio, sus recursos y sus formas de vida comunitaria.

En el plano jurídico, la justicia indígena se reconoce constitucionalmente en Colombia, Ecuador y Bolivia como una función jurisdiccional propia ligada al control territorial, operando en un plano de igualdad con la justicia ordinaria. En el caso ecuatoriano, las disputas competenciales y la coordinación entre ambos sistemas están reservadas exclusivamente al control de la Corte Constitucional, evitando someter la jurisprudencia indígena a los órganos de la justicia ordinaria. No obstante, existen tensiones frecuentes, debido a la formación académica de los operadores de justicia que no aceptan la vigencia y eficacia del sistema de justicia indígena, llegando inclusive a establecer acciones legales y detenciones por el ejercicio de sus funciones jurisdiccionales.

La gobernabilidad interna en algunos países de la región contempla mecanismos de participación formal en el Estado, como el derecho a la consulta prelegislativa, los consejos consultivos y de participación ciudadana y la figura de la "silla vacía" en los gobiernos locales (municipios y juntas parroquiales) y el gobierno central, para incidir en las decisiones presupuestarias y legislativas que afecten los intereses comunitarios. Sin embargo, la efectividad de estos espacios se encuentra fuertemente limitada por la falta de presupuesto y de competencias técnicas instaladas en las organizaciones para negociar e incidir de manera directa ante los ministerios de finanzas y los parlamentos, que son en última instancia los que controlan la distribución de los recursos públicos.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

5. El proyecto político del Estado Plurinacional y el Sumak Kawsay frente al capitalismo

La transición desde un movimiento social de carácter reivindicativo hacia un sujeto político transformador obedece a la necesidad de confrontar la matriz de dominación colonial perpetrada por las repúblicas latinoamericanas tras sus respectivas independencias.

El proyecto del Estado Plurinacional e Intercultural surge como una propuesta de reestructuración radical del modelo clásico de Estado-nación, y se sostiene sobre cuatro componentes axiales:

- Reconocimiento de la diversidad: Implica la transformación de las bases jurídicas, institucionales y políticas del Estado para superar la exclusión histórica institucionalizada desde el siglo XIX, cuando diversos marcos constitucionales consideraban a la población indígena como una "raza abyecta y miserable" bajo la tutela de la Iglesia Católica.
- Abolición de las formas de dominación y explotación: Eje que vincula la agenda indígena con los movimientos sociales de izquierda orientados a subvertir las asimetrías de clase y los sistemas de opresión económica.
- Interculturalidad: Entendida como una plataforma de interrelación simétrica que supera el aislamiento histórico, sintetizada en la expresión del pensamiento indígena del politólogo Macas – "hemos vivido juntos, pero de espaldas" –, promoviendo un encuentro entre pares para la coconstrucción de un proyecto de país, en el que se incorporen las diversas expresiones culturales y nacionales (Macas, 1992).
- El Sumak Kawsay o Buen Vivir: Entendido como la matriz filosófica y económica que orienta la reproducción de la vida comunitaria a través de prácticas de reciprocidad y solidaridad social (Hidalgo-Capitán *et al.*, 2014).

A pesar de la consagración constitucional de la plurinacionalidad en las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia, la práctica gubernamental denota la persistencia de un "racismo blando", donde el Estado prioriza las agendas extractivistas de gran escala (petróleo y minería) localizadas en los territorios ancestrales, constituyéndose en un espacio de disputa y confrontación permanente. Para ello, las propuestas alternativas constitucionalizadas se han vaciado de contenido y se mantienen las visiones de desarrollo capitalista. De este modo, los proyectos de desarrollo implementados por las agencias

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

estatales y la cooperación internacional han tendido hacia el asistencialismo y la inclusión forzada de las comunidades en el mercado nacional y el circuito del capital global. Según la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2010), esto se debe a que se ha soslayado las economías comunitarias tradicionales y su fortalecimiento, relegando sus instituciones económicas al ámbito folclórico o consuetudinario, en lugar de potenciarlas como estructuras macroeconómicas viables capaces de mitigar los efectos de las crisis sistémicas del capitalismo e incluso ser una alternativa de vida frente a la crisis global e integral del sistema mundial capitalista.

6. Horizontes emancipatorios y desafíos para el siglo XXI

Al cierre del ciclo de reconocimiento normativo formalizado en la década de 2010, el desafío actual radica en la transición efectiva hacia el ejercicio pleno de los derechos colectivos. El balance regional revela un fenómeno de asimilación e inserción individualizada de profesionales y técnicos indígenas en las dinámicas económicas urbanas y estatales, sin que esto se traduzca en una mejora sustancial o en el fortalecimiento de las autonomías de dichos pueblos. Países como Colombia y Nicaragua, por ejemplo, exhiben avances tangibles en la consolidación de gobiernos autónomos comunitarios y cuotas de representación parlamentaria directa para pueblos originarios. Por el contrario, en Ecuador las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI) contempladas en la Constitución no han logrado concretarse debido a trabas políticas y burocráticas y al temor de las propias organizaciones de ser absorbidas por la lógica estatal y de perder el capital político y el carácter contestatario alcanzado por dichas organizaciones, por lo que optan por mantener las estructuras de carácter sindicalista adoptadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y otras organizaciones desde la década de los 80 del siglo pasado.

Por otra parte, los modelos que apostaron exclusivamente por la captura del poder del Estado enfrentan serios desgastes políticos. De acuerdo con el diagnóstico institucional del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (2011) y la Corporación Andina de Fomento (2006), el Estado Plurinacional de Bolivia y el de Ecuador experimenta un marcado debilitamiento institucional y social, lo que evidencia que la reconfiguración estatal no puede sostenerse de manera aislada en liderazgos carismáticos o estructuras burocráticas verticales que terminan por reproducir lógicas coloniales.

El diseño del futuro autonómico exige descentrar la discusión del eje exclusivamente agrario y campesino. Los análisis de la estructura económica

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

regional indican que la producción agrícola tradicional representa una fracción marginal del Producto Interno Bruto nacional (menos del 8% en casos como el ecuatoriano), mientras que las áreas estratégicas de reproducción del capital – como la educación avanzada y los servicios tecnológicos de salud, transporte, electricidad, comunicaciones y agua – se concentran en el sector privado corporativo y superan el 65,60%. Se debe tomar en cuenta que la tendencia en los pueblos indígenas, debido a la migración, es de una alta tasa de población habitando en las urbes; en algunos países como Chile, la población indígena mayoritariamente se concentra en la ciudad de Santiago, lo que ha generado una diversidad de sectores sociales en la medida de su articulación al mercado, es decir, un porcentaje alto de la población indígena ya no es campesina, sino artesana, comerciante, profesional etc., por ello, las nuevas generaciones de jóvenes indígenas plantean la urgencia de reorientar el debate hacia la soberanía técnica, tecnológica y científica, inspirándose en los procesos de industrialización y desarrollo de los países asiáticos.

El sumak Kawsay se entiende como el horizonte que debe guiar la actividad económica y política, pero hace falta una estrategia, planes y programas que sienten las bases para alcanzar el objetivo en el contexto del capitalismo.

Según Reyes (2008), la construcción de una autonomía sostenible en el siglo XXI requiere disputar la producción del conocimiento, implementar infraestructuras tecnológicas propias en los territorios y generar capacidades financieras independientes que permitan consolidar el Sumak Kawsay no como una retórica discursiva, sino como una alternativa civilizatoria frente a las crisis globales contemporáneas.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERENCIAS

BELLO, Á. **Etnicidad y ciudadanía en América Latina**: acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago: CEPAL; GTZ, 2004.

CAF. Corporación Andina de Fomento. **Los pueblos indígenas en la agenda democrática**: estudios de caso de Bolivia, Ecuador, México y Perú. La Paz: CAF, 2006.

ESCÁRZAGA, F.; GUTIÉRREZ, R. (org.). **Movimiento indígena en América Latina**: resistencia y proyecto alternativo. Ciudad de México: Juan Pablos Editor, 2005.

FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. **Estado del debate sobre los derechos de los pueblos indígenas**: construyendo sociedades interculturales en América Latina y el Caribe. La Paz: Fondo Indígena, 2011.

GREY, N.; ZAMOSC, L. **La lucha por los derechos indígenas en América Latina**. Quito: Abya Yala, 2005.

HIDALGO-CAPITÁN, A.; GUILLEN GARCÍA, A.; DELEG GUAZHA, N. **Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay**: sumak kawsay yuyay. Cuenca: CIM – Universidad de Huelva; PYDLOS Universidad de Cuenca; FIUCUHU, 2014.

LUMBRERAS, L. G. **Historia de América Andina**: las sociedades aborígenes. Quito: Libresa, 1999. v. 1

MACAS, Luis. **El levantamiento indígena visto por sus protagonistas**. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), 1992.

MIRES, F. **El discurso de la indianidad**: la cuestión indígena en América Latina. Quito: Abya Yala; ALAI, 1992.

MORIN, Francoise; SANTANA, Roberto. **Lo Transnacional**: instrumento y desafío para los pueblos indígenas. Quito: Abya Yala, 2002.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REYES, L. A. **El pensamiento indígena en América**: los antiguos andinos, mayas y nahuas. Buenos Aires: Biblos, 2008.

SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO. **Los nuevos retos de América Latina**: socialismo y Sumak Kawsay. Quito: SENPLADES, 2010.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

A CULTURA DE TERREIRO EXPRESSA PELA GASTRONOMIA TRADICIONAL

Maria Ângela da Silva Santos
Sandreia Fonseca

1. Introdução

O terreiro de Candomblé Ilê Asé Ojú Ogún Funmilaiyó, Casa do Caboclo Boiadeiro Sete Laços, sempre foi uma importante fonte de referências para análise e estudo sobre a temática de terreiro no contexto da UNILA. Inicialmente, o foco das pesquisas foi a trajetória da Yalorixá Marina Tunirê, nome importante como liderança do Candomblé em Foz do Iguaçu. Mas, com seu falecimento, tornou-se necessário modificar o enfoque das pesquisas, passando a ampliar a análise para fins de preservação dos saberes.

Portanto, esse artigo busca destacar que, além de estudar a história do Ilê Asé, ainda há temáticas riquíssimas que podem fazer parte da academia, no âmbito dos saberes tradicionais. Compreender a história dessa comunidade é dar visibilidade às religiões de matriz africana, e, em específico neste artigo, das práticas culinárias de terreiro.

A história do Candomblé Ilê Asé Ojú Ogún Funmilaiyó em Foz do Iguaçu iniciou em 1992, quando Mãe Marina Tunirê aceitou, a orientação do Caboclo Sete Laços de mudar-se para a cidade de Foz do Iguaçu e, junto com seus filhos de santo, partiu de São Paulo para uma nova vida, enfrentando por diversas vezes o preconceito religioso. Quando chegaram à cidade, passaram por diversas privações financeiras e, para sobreviverem, plantavam verduras no terreno que lhes foi cedido e as vendiam na região. Com o passar dos anos, a comunidade de Mãe Marina foi crescendo e se fortalecendo.

Desde então, sua Casa além de conforto espiritual para os filhos e filhas que lá frequentam, também promove festividades internas e externas, abertas ao público, com a intenção de dar visibilidade para a vivência do Candomblé.

Cada Casa de Candomblé possui seu próprio rito: como dançar, como ouvir os orixás, como preparar suas comidas e até mesmo como reconhecer o toque dos atabaques. A cozinha é um espaço sagrado onde se unem os mais velhos, ensinando, também aprendendo e se devotando. Cozinhar é uma expressão de vida e energia. Tudo o que se prepara na cozinha tem um significado, seja alimentar, purificar, fortalecer ou dar forças espirituais.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O Ebó[1], por exemplo, é composto por alimentos que limpam e equilibram as energias das pessoas. As pipocas são estouradas e significam a purificação, e a canjica branca também é utilizada para purificação do espírito. Cada detalhe do alimento é pensado conforme o Orixá da pessoa: o azeite de dendê, por exemplo, é quente, portanto não pode ser usado em alimentos de Oxalá. Os alimentos não são classificados apenas pelo seu aspecto físico, mas principalmente pelo seu valor simbólico. Quando dizemos que o azeite de dendê é "quente", não se trata de temperatura, mas do simbolismo que ele representa que é associado a intensidade.

Por isso, em regra, não se mistura o que é "quente" com o que é "frio", pois isso geraria um desequilíbrio simbólico e espiritual. Assim, os alimentos destinados a Oxalá são preparados com ingredientes neutros ou "frios" (geralmente sem dendê, sem pimenta e com cores claras, como o branco).

Os ingredientes variam conforme o propósito do trabalho: Feijão-preto, fradinho e milho de galinha são usados torrados para Exú; acarajé, canjica, acaçá, pipoca, beiju, manjar e outros pratos são preparados conforme o orixá e o tipo de Ebó. Quando o alimento é passado no corpo da pessoa, não se usa sal, pois se trata de uma limpeza espiritual.

Na cerimônia do Olubajé, a comida é oferecida a todos os Orixás e compartilhada com a comunidade, após dias de um delicado preparo: As pipocas são estouradas com grãos escolhidos. As bebidas servidas são sempre fermentadas e todos participam das festividades com alegria, celebrando a vida.

A gastronomia de terreiro, no caso do Candomblé, encontra suas bases na cultura da religião, e é de fato, a base dos ritos da comunidade. É com a gastronomia que muitas coisas começam nos terreiros, pois, como ensinado, para que os caminhos sejam abertos, é necessário alimentá-los por meio das oferendas, dos preparos sagrados e dos rituais que envolvem o cuidado com os alimentos destinados aos orixás.

Dessa forma, cozinhar não está limitado ao preparo dos alimentos, mas envolve a todos de maneira que se configura uma prática espiritual e cada ingrediente. Cada ingrediente e cada forma de preparar o alimento são cheios de significados específicos.

> O povo de santo ou povo de axé, como também é chamado, tem um modo de vida baseado no cultivo de plantas alimentícias e medicinais variadas e sem agrotóxicos, bem como no consumo de animais sadios. Na sua visão, os produtos da grande indústria são objetos sem axé, com características de natureza despersonalizada e profana, além de não poderem ser oferecidos

1 O Ebó é um tipo de ritual ou oferenda muito importante nas religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda. Trata-se de uma oferta feita aos orixás, entidades ou forças espirituais com um objetivo específico, por exemplo, limpeza espiritual, proteção, abertura de caminhos, agradecimento ou resolução de problemas.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

> aos orixás, ao ori que é o orixá pessoal, o primeiro a ser louvado pelo candomblé, ou ao egum, que é a alma ou espírito de qualquer pessoa falecida (Carvalho; Alberto; Pereira, 2014, p. 5).

A função básica da alimentação é nutrir o corpo, mas como veremos, o alimento possui outras funções e características próprias para os povos de terreiros de Candomblé. A forma de se alimentar demonstra a vida social de cada grupo, como, por exemplo, o fato de determinado grupo escolher não consumir carne vermelha, ou mesmo alimentos de origem animal: tudo isso demonstra o pertencimento a um grupo específico. No Candomblé existem alimentos sagrados, assim como alimentos não permitidos, demonstrando assim uma perspectiva de grupo que ressalta as diversidades e perspectivas dentro da religião.

A seguir, apresenta-se uma abordagem sobre a história da gastronomia no Candomblé, bem como os principais alimentos considerados sagrados nessa religião. Além disso, discute-se de que maneira essa cultura pode dialogar com a academia, a partir de seus saberes ancestrais.

2. A gastronomia afro-brasileira no Candomblé

> *A boca do homem é um espaço culturalmente sacralizado e indicado para receber a comida.*[...] *O alimentar-se implica um ato biológico e também social e cultural* (Lody, 1979, p. 25).

O culto aos orixás chegou ao Brasil por meio da diáspora africana, constituindo-se como a manifestação religiosa de diferentes povos africanos escravizados. No processo de escravidão, os terreiros se constituíram como espaços de resistência cultural, onde saberes ancestrais foram preservados e transmitidos entre gerações. Mais do que práticas religiosas, esses espaços funcionam como locais de identidade própria dos escravizados, sendo locais de fortalecimento e enfrentamento do sistema colonial.

Inicialmente nos quilombos, a culinária estava profundamente relacionada ao contexto histórico de escravização. As populações escravizadas alimentavam-se, em grande parte, de forma precária, utilizando como alimento os restos das casas-grandes e o que cultivavam em pequenas roças ou caça e pesca. A mandioca, o milho, o feijão, os legumes e folhas eram fundamentais na sobrevivência dos quilombolas. Dessa forma, o alimento era tido como forma de resistência. Assim, a culinária quilombola consolidou-se como um espaço de preservação das identidades africanas e era usada para manter o vínculo com seus ancestrais. Mais tarde, essa alimentação passou a ser relacionada aos ritos e cultos ancestrais. Destacam-se o culto aos orixás, em

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

que cada um representa uma força, sendo cultuado por meio de ritos, cantos, danças e alimentos.

> [...] "a unidade e o sentido social dos terreiros têm nos alimentos comunitários verdadeiros prolongamentos das alimentações secretas dos pejis, quando os deuses satisfazem seus desejos de dendê, mel, carnes, farinhas, frutas, *bejerecum, iru,* cozimentos e papas". Mais: "É por meio da alimentação comum dos deuses e seus crentes que o culto tem assegurada sua sobrevivência." Por aí se vê o quanto são profundos os significados sagrados da culinária ritual dos terreiros afro-brasileiros, sua importância mística (Lody, 1979, p. 9).

Os ensinamentos ancestrais são repassados a todos os filhos de santo. Eles são transmitidos oralmente, e o candomblé traz essa ligação com a natureza por meio das histórias sagradas que perpassam as gerações. A comida tem função espiritual dentro dos rituais, onde uma das principais funções é levar a aproximação com o sagrado, que se inicia desde o preparo até o consumo.

Durante as cerimônias, os filhos e filhas podem provar as comidas que são servidas apenas em condições ou épocas especiais previstas no calendário festivo da Casa. Existem também momentos certos para o consumo de determinados alimentos, como aqueles vinculados às obrigações rituais, às festas de orixás específicos ou aos períodos de iniciação e resguardo.

Alguns alimentos são consumidos apenas após serem devidamente ofertados, respeitando o sagrado, enquanto outros são restritos a pessoas com cargos específicos dentro da comunidade. Há ainda preparos que só podem ser realizados em dias determinados, conforme as orientações da Casa. Para os integrantes das comunidades de terreiro, alguns alimentos trazem consigo histórias e símbolos.

O Olubajé é uma festa religiosa com muitas comidas, em que um orixá será homenageado. Assim, é importante saber qual orixá será homenageado, pois só assim é possível saber quais alimentos serão servidos. Será preparada a comida de diversos orixás, onde os alimentos são feitos em rituais de purificação. Os preparativos para cerimônias iniciam-se alguns dias antes, quando se estouram pipocas, que são passadas em linhas para fazer vários cordões, utilizados depois na decoração da Casa. As comidas também são preparadas antes, colocando-se grãos de molho para a bebida que será fermentada naturalmente. As comidas que forem servidas para a comunidade são preparadas no dia da cerimônia.

As mulheres que auxiliam na cozinha vestem saias longas, pano na cabeça e blusas sem decote, com os ombros cobertos, preferencialmente em cores claras, por ser a cozinha um espaço sagrado no candomblé. Quem

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

prepara o alimento sagrado deve estar pronto a ensinar e trocar experiências com os demais filhos de santo. A cozinha do candomblé também deve ser a tradicional, sem o uso de eletrodomésticos modernos.

Alguns alimentos são preparados pelas filhas de Iansã, por serem comidas deste orixá e por Iansã ser muito exigente com suas comidas. O acarajé, por exemplo, deve ser feito em um local de silêncio e atenção, pois seu preparo é de uma dimensão do sagrado. Ele é associado a Iansã e exige concentração em todas as etapas.

> Diz a lenda que Exú foi cozinheiro dos orixás, e que principalmente Ogum e Xangô, por serem muito exigentes, só comiam com muita pimenta e molhos especialmente preparados pelo mestre dos temperos dos deuses. Um dia, os orixás estavam com muita fome e pediam insistentemente que Exú trouxesse a grande panela que habitualmente seria o repasto. Nisso, Exú esquece a pimenta, porque não teve tempo de ir até o mercado para a compra, por isso recebe reclamação, especialmente de Xangô, dizendo:_ Exú, pegue o meu cavalo e vá providenciar a pimenta, pois, assim, sem o molho, eu não como – nisso, Exú sai correndo à busca da pimenta, para atender à vontade de seu companheiro Xangô. Chega Exú, trazendo a pimenta, e vai até a cozinha para preparar o molho tão desejado por Xangô. Volta e encontra a grande panela cheia de água, e constata que os orixás já haviam comido. Exú fica indignado, jogando tudo no chão, e sentencia: a partir daquele momento, ele, Exú, seria o primeiro orixá a comer, e sem a comida de Exú nada poderia acontecer no plano dos deuses e no plano dos homens. Por isso, todas as cerimônias dos Candomblés e Xangôs são iniciadas com o padê de Exú, que consta com farofa-de-dendê, farofa com água, acaçá e de uma quartinha contendo água (Lody, 1979, p. 21).

Os homens auxiliam na cozinha e ficam responsáveis por cuidar dos frangos, buscar folhas de palmeiras, folhas de bananeira para a decoração e folhas de mamona, que é uma das folhas mais importantes, sobre as quais será servida a comida no momento da cerimônia.

3. Alimentos sagrados

Certos alimentos possuem ligação com o sagrado, como, por exemplo, o feijão-preto, que é um alimento consagrado ao orixá Ogum.

Ainda se pode citar o milho branco, vermelho, preto e amarelo, o azeite de dendê, a farinha de mandioca, o feijão fradinho, amendoim, leguminosas, vegetais e ervas, dos quais, no preparo das comidas ofertadas aos orixás, cada um destes tem seu lugar. Cada orixá tem sua comida e seus ingredientes sagrados, e, portanto, a utilização de determinado ingrediente segue o rigor

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

da receita da comida de cada orixá. A diversidade desses alimentos indica a diversidade dentro da cultura do Candomblé.

Para alguns grupos, o consumo de alimentos processados ou pré-cozidos pode representar uma forma de praticidade no cotidiano. No entanto, para a comunidade do Ilê Asé Ojú Ogun Funmilaiyó, esse tipo de alimento pode estar associado à ruptura de processos considerados fundamentais, como o ato de pedir licença ao retirar uma planta ou fruto da natureza, realizar rezas sobre os alimentos ou deixar os grãos de molho. Nessas condições, há inclusive o risco de perda do axé em determinados casos.

4. Os saberes tradicionais através do alimento na universidade

Preservar estas práticas culturais torna-se determinante para garantir a continuidade de determinados alimentos e modos de preparo a elas vinculados, como evidenciam as práticas do Ilê Asé Ojú Ogun Funmilaiyó.

No candomblé, a cozinha é compreendida como um espaço sagrado e de aprendizado, um lugar em que devem ser observados preceitos ritualísticos específicos, desde as vestimentas (nas quais as mulheres devem utilizar saias e pano de cabeça) até o modo de comportamento, marcado pela fala baixa e pelo respeito ao ambiente. Trata-se de um espaço onde são transmitidos conhecimentos sobre os alimentos destinados aos orixás, seus modos de preparo, os tempos adequados para manipulação dos ingredientes e os significados simbólicos de cada elemento utilizado.

Nesse sentido, a cozinha ultrapassa sua função utilitária e constitui-se como território de produção e circulação de saberes ancestrais, articulando espiritualidade, memória, cuidado e coletividade. Ao trazer essa discussão para a universidade, torna-se possível problematizar as hierarquias epistêmicas que historicamente marginalizam conhecimentos tradicionais, reconhecendo que práticas alimentares também são formas legítimas de produção de conhecimento. Assim, inserir debates sobre alimentação tradicional e religiosidades de matriz africana no espaço universitário contribui para fortalecer a interculturalidade, valorizar epistemologias não hegemônicas e ampliar o reconhecimento da diversidade de saberes presentes na sociedade brasileira.

Além disso, considerar esses saberes dentro da academia demonstra que os alimentos não são apenas para a nutrição, mas são cheios de significados e, dentro dos terreiros, seu preparo envolve tradições culturais e religiosas. Dentro dessas tradições e práticas, o uso de ingredientes e os ritos que acompanham cada etapa do processo revelam uma simbologia própria que não pode ser reduzida aos parâmetros da modernidade ocidental.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

As universidades brasileiras são historicamente estruturadas segundo arquétipos eurocêntricos e, constantemente, enfrentam tensões sobre como estruturar esses conhecimentos dominantes e as demandas por práticas pedagógicas que valorizem saberes populares e comunitários. Diante desse cenário, os processos de resistência que desafiam a hegemonia acadêmica trazem novos formatos para a produção do conhecimento.

Quando ingressam na universidade, esses saberes desafiam as formas ocidentais de produção de conhecimento, pois se baseiam nas dimensões espirituais e simbólicas. Assim, reconhecer a cozinha de terreiro como espaço de novas epistemologias implica mudar a forma de olhar para outras formas de ensinar e aprender, nas quais o corpo, a oralidade, a ancestralidade e a experiência ocupam lugar central.

Assim, os saberes tradicionais mediados pelo alimento se apresentam como ferramentas de resistência e reexistência, contribuindo para a construção de novas formas de ensinar e aprender, mais comprometidas com a diversidade, a justiça social e o reconhecimento das múltiplas formas de vida e de saber.

5. Considerações finais

O Ilê Asé Ojú Ogun Funmilaiyo, por meio das práticas culinárias, ressalta as diversas formas de contribuição desta comunidade com as esferas da educação, entre elas a universidade e os movimentos culturais de Foz do Iguaçu. É através da representação culinária que se materializam saberes ancestrais, valores éticos e princípios cosmológicos, transformando o alimento em um veículo de transmissão de conhecimento, identidade e resistência.

Nesse processo, a cozinha deixa de ser apenas um espaço doméstico e passa a se afirmar como território pedagógico, no qual se ensina e se aprende por meio da prática, da oralidade e da vivência coletiva. Ao dialogar com a universidade, essas práticas ampliam as possibilidades de construção do conhecimento, tensionando modelos hegemônicos e contribuindo para a valorização de epistemologias outras.

Assim, o Ilê não apenas preserva tradições, mas também atua como agente ativo na produção de conhecimento e na formação crítica, fortalecendo a interculturalidade e reafirmando o papel dos saberes tradicionais na construção de uma educação mais plural, inclusiva e socialmente comprometida.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Jorge de; ALBERTO, Mônica; PEREIRA, Luana. Alimentação e saúde nos povos de terreiro. **Demetra**: alimentação, nutrição & saúde, Rio de Janeiro, v. 9, supl. 1, p. 71-88, 2014.

LODY, Raul. **Santo também come**: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

EL DERECHO Y LA EDUCACIÓN PROPIA DESDE LA COSMOVISIÓN DEL PUEBLO UITOTO MɨNɨKA, CLAN GARZA BLANCA (EIMENɨ), DE LA CHORRERA, AMAZONAS, COLOMBIA

María Clemencia Herrera Nemerayema
Jacqueline Méndez Gamboa

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

1. Introducción

En el ordenamiento jurídico colombiano coexisten la justicia ordinaria – fundamentada en el derecho positivo de base constitucional y amparada en un entramado de códigos procesales de carácter eminentemente punitivo – y la justicia propia de los pueblos indígenas, sustentada en el derecho consuetudinario y en los mandatos de su ley de origen.

Mientras que el sistema ordinario evidencia desigualdades estructurales en su aplicación penal y prioriza la privación de la libertad sin un enfoque orientado a comprender o sanar las causas de las faltas, la jurisdicción indígena trasciende los conceptos occidentales de restitución o rehabilitación. En su lugar, esta última se centra en la "armonización", comprendida como un proceso integral de sanación diseñado para restablecer el equilibrio socio-territorial. Sin embargo, la divergencia fundamental entre ambos sistemas radica en la categorización del espacio-tiempo: la justicia ordinaria u occidental, de carácter racionalista y dogmático, concibe el desarrollo jurídico de manera lineal y estatal. Por otra parte, la justicia indígena se sustenta en una concepción cíclica, donde el pasado, el presente y el futuro coexisten de manera permanente.

La Constitución Política de Colombia, en su artículo 246, consagra la Jurisdicción Especial Indígena, al reconocer a las autoridades de los pueblos indígenas la facultad de ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y a las leyes (Colombia, 1991); por tanto, el desafío institucional contemporáneo radica en establecer una coordinación efectiva y equitativa entre ambas visiones jurídicas.

El derecho propio indígena, o "ley de origen", como se le denomina en diversos pueblos, representa un sistema normativo complejo que se transmite de manera intergeneracional a través de la oralidad. Este sistema se fundamenta en la cosmovisión y los principios espirituales, al tiempo que integra los conocimientos y las prácticas ancestrales de salud propia, sanación y

restauración del equilibrio colectivo, priorizando la prevención y la resolución comunitaria de conflictos.

El pluralismo jurídico, articulado desde los procesos organizativos indígenas, reconoce la coexistencia de diversos órdenes normativos dentro de un mismo Estado o contexto sociopolítico. Esta noción resulta fundamental para la interlocución con la sociedad no indígena, así como para analizar la coexistencia y complementariedad entre los sistemas de justicia propia y el ordenamiento jurídico estatal.

El reconocimiento y el fortalecimiento de las formas de justicia y educación propia persiguen la identificación de puntos de convergencia y complementariedad con la justicia ordinaria, sin suponer su rechazo. En este sentido, resulta imperativo prevenir la erosión de los conocimientos tradicionales y evitar la imposición de marcos normativos externos, especialmente en un contexto global signado por profundas y aceleradas transformaciones que originan nuevas dinámicas de conflictividad.

Este artículo de reflexión analítica compila elementos fundamentales de la memoria oral, las vivencias del Yetara Uai (Palabra de consejo) y la ley de origen del pueblo Uitoto Minika de La Chorrera (Colombia). A partir de este corpus, analiza las dinámicas del derecho propio y la educación propia frente a la amenaza de erosión lingüística y cultural, abordando la búsqueda e implementación del Sistema de Educación Indígena Propia (SEIP).

2. Yetara Uai (Palabra de Consejo): orientación y educación para el cuidado de la vida desde la Ley de Origen

El derecho propio, concebido como un elemento intrínseco de la naturaleza, se fundamenta en la ley de origen y se constituye como un sistema normativo complejo supeditado a la tradición oral y estructurado a partir de una cosmovisión espiritual específica.

> La Ley de Origen establece el orden natural y espiritual del universo según las cosmovisiones indígenas. Define las normas fundamentales para mantener el equilibrio y la armonía en la naturaleza, regulando todas las formas de vida y sus relaciones. Como fuente primaria del derecho indígena y fundamento de la organización social, determina los principios éticos, las responsabilidades y los protocolos que guían la relación entre los pueblos indígenas y todos los seres que habitan el territorio (Organización de los pueblos indígenas de la Amazonía Colombiana, 2020, p. 20).

La justicia propia indígena integrada a la ley de origen y al orden cósmico, está representada en las prácticas medicinales ancestrales, la curación

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

y los procesos de restauración del equilibrio comunitario, anteponiendo la prevención y la composición colectiva de las desarmonías a los modelos penales convencionales.

En el contexto práctico de los pueblos amazónicos de Colombia, específicamente en el Clan Garza Blanca del pueblo Uitoto Mɨnɨka, la administración de justicia es ejercida mediante el Yetara Uai (Palabra de consejo), asumiendo el mantenimiento del equilibrio ecológico y social como una corresponsabilidad sistémica.

El *mambeadero* constituye el espacio-tiempo fundamental para la administración de la justicia propia y el reflejo de la circularidad que rige la vida comunitaria. En este ámbito, la prevención y resolución concertada de los conflictos se viabilizan a través del diálogo comunitario, la reflexión colectiva y la planificación estratégica; de este modo, se consolida como un escenario exclusivo para la sociabilidad y la gobernanza de los pueblos indígenas amazónicos, en particular del pueblo uitoto.

A través de la práctica de mambear[1] o "*yetarafue*", la comunidad se articula estrechamente con la dimensión espiritual y ritual; "para trabajar, para sentarse, para estar observando" (Echeverri, 2022, p. 263). Este ritual opera en conexión directa con plantas sagradas como el tabaco, la coca y la yuca dulce, concebidas como herramientas epistemológicas de reflexión para la toma colectiva de decisiones.

De acuerdo con la tradición oral y la ley de origen, los Uitoto nacieron desde el corazón de la tierra "Komɨmafo"[2]. Al nacer del centro de la tierra (somos la gente del centro), de allí vinieron las lenguas, los dialectos y los sistemas de pensamiento propio. Les entregaron en la ley de origen la planta de coca para el pensamiento, la mata de tabaco, la yuca dulce para el aliento de las mujeres, para sanar, para dialogar, para calmar. Del mismo modo, las variedades del ají y todas las plantas nativas de la Amazonía para la armonización y equilibrio comunitario.

Esta percepción sintetiza la vivencia ontológica desde la cosmología del pueblo uitoto. El komɨmafo constituye el territorio de origen y un espacio principal espiritual; un lugar milenario desde donde emergieron los primeros hombres del pueblo muruimuina. Frente a este hueco se localiza el lago Uigojɨ[3]

1 Acción ritual de consumir la mezcla de polvo de hoja de coca y ceniza de yarumo, la cual dinamiza la palabra y el pensamiento claro en el mambeadero.

2 Kom mafo en dialecto murui muina significa, hueco de la gente, lugar de poder espiritual de donde se originó el pueblo, desde el vientre de la tierra. La autodenominada "gente de centro" se conforma de un conjunto de etnias amazónicas que poseen rasgos culturales comunes que los identifican como una gran familia, cuyo entorno cultural gira alrededor de tres elementos fundamentales representados por tres especies vegetales: la coca (Erythroxylum coca Lam.), el tabaco (Nicotiana tabacum L.) y la yuca dulce (Manihot esculenta Crantz), que actúan sobre un solo principio: la vida (Mendoza *et al.*, 2017).

3 Uigojɨ en lengua Murui Muina el lago oscuro, en donde se bañaron los que salieron del vientre de la tierra.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

(lago oscuro), denominado de este modo en la tradición oral debido a que los primeros habitantes se bañaron en sus aguas luego de salir del vientre de la tierra. En ese momento, los sabedores tradicionales distribuyeron a cada grupo territorialmente en función de sus variantes dialectales: los hablantes de *mɨnɨka* se establecieron en La Chorrera (nofiko), en el río Igaraparaná, los *bue* se desplazaron hacia el río Putumayo (río Caraparana), los *nɨpode* hacia el río Caquetá y los *mɨka* hacia la cabecera del río Igaraparaná.

A cada pueblo le entregaron los elementos fundamentales para el desarrollo del pensamiento y la cohesión ritual: el tabaco, la coca y la yuca dulce. El chorro (cascada) de La Chorrera es concebido como el núcleo del poder espiritual donde fueron encantados miles de personas; por ello, la playa adyacente presenta una morfología en forma de maloka, donde la cascada opera como la puerta de entrada de los seres humanos y el río Igaraparaná como vía de salida.

Los Eimenɨ corresponden a los primeros antepasados que se asentaron en el territorio de Nofiko[4] (La Chorrera), en tanto que este se encuentra constituido por una diversidad de grupos y subgrupos clánicos. Entre estos destacan el clan de las águilas (uiñoniaɨ), la gente del río grande (imanigaro), la gente del camarón (jogaɨniaɨ) y la gente de las piedras preciosas (goroniaɨ), entre otras filiaciones colectivas.

3. Desarmonía y destrucción: el periodo de las caucherías

A inicios del siglo XX, la armonía del territorio se vio afectada debido a la violencia estructural sufrida por los pueblos indígenas de la Amazonía – y, de manera particular, por el clan Garza Blanca (*Eimenɨ*) –, durante la época del caucho o Kajue Mona[5], hecho que permanece en la memoria oral de los antepasados (bisabuelos, abuelos y padres) que fueron fuertemente vulnerados en sus formas de vida y dinámicas de trabajo comunitario. Estos relatos dan cuenta de un proceso histórico de dominación colonial y subalternización que impactó profundamente la organización social, territorial y cultural del pueblo uitoto y otros pueblos de la Amazonía.

Con la llegada de la "gente de fuera", el entorno cambió: ingresaron a "buscar caucho" en los territorios indígenas, estableciéndose en el territorio de La Chorrera, hábitat de los pueblos uitoto, bora, okaina y muinane. Estos agentes se asentaron en las proximidades de los sitios sagrados y los pueblos fueron sometidos bajo el mando de capataces designados por las empresas caucheras para vigilar a los hombres, mujeres, niños, niñas y sabios comunitarios.

4 Nofiko: territorio de piedras.

5 Época de la caucheria, en lengua Uitoto.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Este periodo, conocido historiográficamente como el genocidio de las caucherías, marcó una fragmentación histórica que provocó la esclavización, el exterminio demográfico y el desplazamiento forzado de las generaciones ancestrales, lo cual alteró profundamente los sistemas de justicia propia, los modos de vida y las estructuras socio-organizativas de los clanes y pueblos de la región amazónica.

En la contemporaneidad, las prácticas ancestrales y los lazos comunitarios de los pueblos indígenas de la región amazónica – en particular del clan Garza Blanca (Eimeni̱) – se constituyen como procesos de pervivencia y resistencia cultural vinculados a la búsqueda constante de armonización territorial, a la apropiación de la ley de origen por parte de las nuevas generaciones y al ejercicio efectivo de la justicia y la educación propia.

4. La sabiduría del territorio enseña: la educación propia

El calendario[6] propio de los uitoto se fundamenta en el principio de reproducción vital y en la palabra del padre cosechador (el sabedor ancestral), quien, en conexión espiritual, dirige su mirada hacia la raíz del origen (Echeverri, 2022, p. 261). El pueblo uitoto planifica sus actividades en función de las fases lunares, las cuales determinan los periodos de siembra, recolección y abundancia faunística (Makuriitofe; Castro, 2008). Esta perspectiva cosmogónica sostiene la estructura jurídica y ontológica que rige la armonización del territorio frente a las dinámicas de desestructuración externa.

Los saberes culturales integrados en el calendario ecológico delimitan el territorio y estructuran las interacciones ecológicas entre la fauna, los recursos hídricos, las variaciones climáticas y los ecosistemas forestales dentro de la chagra (Gómez, 2002). En este contexto, el sabedor ancestral o jefe del clan gestiona la comunicación con las entidades espirituales denominadas "dueños de la naturaleza". Esta mediación se realiza mediante el ofrecimiento ritual de hojas de coca (*Erythroxylum coca*), una práctica orientada a la negociación y curación del terreno que busca autorizar el uso de los bienes naturales comunes. De acuerdo con Van der Hammen (1992), la omisión de este procedimiento consuetudinario puede desencadenar afecciones de salud en los miembros de la *maloka*, disminución en la productividad agrícola o anomalías climáticas en el entorno territorial.

6 El calendario uitoto contempla doce soles lunares de enfriaje: sol lunar de gusano (*mayadoma*); sol lunar de cucarrón astilla de chonta (*yaridoma*); sol lunar de la floración de palmas (*yamatdoma*); sol lunar de *emayo* (*emafcfoma*); sol lunar de *guacuri* amarillo (*y+taicfoma*); sol lunar de uva caimarona (*o+r+kodoma*); sol lunar de *kukuy* (*ukudoma*); sol lunar de *guacuri* verde (*nekadoma*); sol lunar de tabaco (*d+odoma*); sol lunar de aguacero (*nok+bui*); y sol lunar de enfriajes (*rotikodoma*) (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, 2021, p. 28).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

La economía propia se encuentra regulada de manera directa por el calendario ecológico para el uso, control y manejo de los bienes naturales.

En esta dinámica productiva coexisten la recolección estacional de frutos, la caza y la pesca artesanal con el ciclo tradicional de la chagra, el cual comprende las fases secuenciales de roza, tumba, quema, siembra, deshierbe, cosecha y barbecho (o abandono temporal). Lejos de constituir una pérdida productiva, el desplazamiento de la chagra promueve la reforestación dirigida mediante la siembra de árboles frutales, transformando el área en un espacio de rastrojo que garantiza la soberanía alimentaria a largo plazo y dinamiza las interacciones económicas cotidianas de la comunidad.

El intercambio de semillas y de alimentos se realiza a través de actividades y ceremonias tradicionales de acuerdo con cada uno de los clanes o cuando inicia su año nuevo, que viene con el tiempo de friaje[7] para curar, sanar, aconsejar y crear nuevas generaciones con responsabilidades tradicionales.

A partir de este ordenamiento, las prácticas socioecológicas armonizan la subsistencia, la abundancia y el equilibrio comunitario del clan, entre las dimensiones tangibles e intangibles de la realidad. Aunque la cosmovisión posee una naturaleza abstracta, se materializa y adquiere vida en el territorio para que, al llegar el momento adecuado, todo esté listo: desde los materiales para el trabajo artesanal hasta la medicina tradicional necesaria para curar y prevenir enfermedades, junto con otros elementos esenciales. Esta cuidadosa preparación forma parte integral de la justicia propia, una concepción que difiere radicalmente de los sistemas occidentales.

La cosmovisión[8] de los pueblos indígenas integra una pedagogía cultural organizada para orientar los procesos formativos según los ciclos de vida, o el caminar del ser humano (niñez, juventud, adultez y vejez). El aprendizaje cotidiano se fundamenta en la oralidad y las narraciones de la memoria en el *mambeadero*, donde los miembros del pueblo o comunidad se sientan a mambear la hoja de coca. Es en este espacio de diálogo donde las nuevas generaciones aprenden y reproducen los saberes colectivos, como en tiempos

7 Época de frío en el territorio, que en el calendario ecológico llega milenariamente en el mes de julio, tiempo y época de curaciones y de dietas para conservar la cultura. El friaje es un fenómeno meteorológico provocado por las corrientes de aire frío que llegan desde Brasil impulsadas por el viento y que se desplazan hacia la selva amazónica central y norte; así, entre 3 y 10 días, la temperatura pasa de 27 a 30oC, a entre 9 y 10oC.

8 Sistema integral de concepciones, creencias y prácticas que explica la relación entre los seres humanos, la naturaleza y el universo desde la perspectiva de cada pueblo indígena. Este sistema de pensamiento fundamenta la organización social, política, económica y espiritual de las comunidades, determinando las formas de conocer, ser y estar en el mundo. La cosmovisión indígena constituye el marco filosófico que orienta todas las dimensiones de la vida comunitaria, incluyendo los procesos educativos y de transmisión del conocimiento, que establece los principios fundamentales que guían el diseño curricular, las metodologías pedagógicas y las formas de evaluación y gestión institucional (Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombia, 2020, p. 20).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

anteriores, cuando no se escribía y se hablaba plenamente la lengua, participando en la planeación y orientación del caminar comunitario.

No existe una estructura convencional de aula de clases el territorio se transforma en el espacio pedagógico caracterizado por una dinámica educativa de memoria oral, práctica y vivencial en interacción con la chacra, las fuentes de agua, los tiempos de cultivos, los lugares sagrados, las plantas medicinales, la biodiversidad, la búsqueda y la recolección de semillas, que constituye un ciclo formativo integrado de manera directa con el calendario ecológico y los ciclos temporales para identificar el significado de los eventos y proceder.

La educación propia prioriza el conocimiento y la práctica de los saberes ancestrales en el territorio o espacio sagrado, en relación de complementariedad con la naturaleza. Estas prácticas están orientadas por los ciclos del calendario; el cuidado, equilibrio y armonización del territorio y de quienes lo habitan; manifestados en la siembra, la selección de los cultivadores y la participación comunitaria en la adecuación de la chagra.

El manejo basado en los ciclos del calendario ecológico garantiza la seguridad alimentaria continua a lo largo del año y optimiza la variabilidad climática estacional. Las comunidades indígenas amazónicas gestionan tres tipologías de sistemas agroforestales complementarios: las chagras, caracterizadas por policultivos transitorios con ciclos de producción de dos a tres años; los rastrojos, zonas ubicadas en los mismos espacios de las chagras donde predominan especies arbóreas frutales; y los huertos habitacionales, los cuales albergan una alta agrobiodiversidad (Vélez; Vélez, 1993).

En contraste con las prácticas contemporáneas de deforestación desarticulada, los saberes ancestrales fundamentan la apertura de un proceso ritualizado que implica una planificación nocturna comunitaria, mambear en el mambeadero o dialogar en la maloca, donde se determinan la delimitación del terreno, la distribución del trabajo físico, el cultivo y el uso de semillas tradicionales.

En el marco de la educación propia, el aprendizaje de estas prácticas y rituales de sanación y armonización territorial resulta fundamentales en la formación de la infancia y la juventud. Los conocimientos preservados en la memoria colectiva y transmitidos mediante la tradición oral sustenta el proceso pedagógico. Por ejemplo, durante los periodos de “friaje”, los abuelos y sabedores disponían elementos como cernidores, canastos e instrumentos de trabajo diferenciados para hombres y mujeres, destinados a las labores de tejido y trabajo manual, al tiempo que impartían la enseñanza sobre la prevención, sanación y protección frente a las enfermedades. Este conocimiento se complementaba con tratamientos basados en baños fitoterapéuticos, tomas medicinales y rezos rituales, conforme orientaba la sabiduría ancestral.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Según la tradición oral, uno de los rituales de curación practicado por el pueblo uitoto minika se realiza a través del agua fría; desde el más pequeño hasta el más adulto deben bañarse en el río a las 4 de la mañana. Decían los abuelos y sabedores que el baño debía ser antes de que cantara la primera ave diurna que madruga, porque existen aves nocturnas y aves diurnas. Antes de que canten las aves diurnas, la gente ya debe estar bañada y sin derecho a ir a calentarse junto a un fogón; hay que esperar a que el sol salga, pero en tiempos de friaje el sol no calienta fuerte, el día es opaco, tiene granizos pequeños y lloviznas leves en todo momento.

Otro ritual de curación incluía la aplicación corporal de tinturas vegetales como el achiote y el uito, utilizados en los niños como mecanismos de protección epidemiológica y espiritual; de igual forma, la aplicación en el cabello femenino. Las mujeres embarazadas tenían otros tratamientos preventivos para evitar complicaciones y a futuro no tener niños con discapacidades. Decían los abuelos que desobedecer esto en tiempos de curación del friaje podía desencadenar consecuencias perjudiciales tanto para el núcleo familiar como para el resto del colectivo.

Actualmente, la principal preocupación de la educación propia radica en la paulatina disminución de la transmisión comunitaria territorial, de la memoria y de los saberes tradicionales en las nuevas generaciones de las comunidades indígenas de la región amazónica. Este fenómeno responde a dos factores críticos: por un lado, la asimilación e imposición hegemónica de marcos epistémicos externos que desplazan las estructuras de conocimiento local; por otro lado, el deceso de las autoridades tradicionales, como los sabedores, sabedoras y ancianos, sin un proceso previo de transferencia intergeneracional sistemática de dichos saberes.

Por otra parte, la salida de los jóvenes de la chacra en busca de procesos de formación profesional, la falta de una matriz económica autónoma y los factores externos que vulneran la autonomía territorial, fragmentan la continuidad y la estabilidad de la educación propia; toda esta riqueza de conocimiento y la lengua materna se han desplazado, afectando especialmente a los niños y contribuyendo al debilitamiento de la identidad cultural y del tejido social local de la memoria de la sociedad uitoto.

En las comunidades originarias de la Amazonía colombiana se evidencia una disminución acelerada en el número de hablantes nativos de la lengua minika, una tendencia crítica que afecta de manera directa a las familias pertenecientes al clan de la Garza Blanca (Eimeni), así como a diversos pueblos indígenas de la región. De una población aproximada de 300 personas, únicamente el 10% correspondiente a 30 sabios, sabias y ancianos tradicionales conserva el dominio pleno de dicho idioma materno. La

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

vulnerabilidad lingüística se ve intensificada por el desuso progresivo de la lengua entre la población infantil y juvenil, motivado por la hegemonía contextual y pedagógica del castellano dentro del sistema educativo formal. Esto representa el riesgo inminente de desaparición de un sistema ontológico de conocimiento y de los mecanismos de transmisión de la memoria histórica del pueblo uitoto minika.

La educación propia en Colombia evoluciona de una fase inicial de recuperación de saberes locales y reivindicación de derechos colectivos hacia un modelo ampliado de carácter comunitario e intercultural que interactúa interepistemicamente con el conocimiento occidental (Martínez Huaca, 2025). Asimismo, la lucha de los pueblos indígenas en Colombia, representada por organizaciones como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), se fundamenta en la exigencia de una universidad propia y el fortalecimiento de las escuelas de formación autónoma. Este proceso busca consolidar una educación diferenciada, basada en el conocimiento propio y en la apropiación de los elementos constitutivos del territorio: los sitios sagrados, la ley de origen, la iconografía, la indumentaria tradicional y la memoria histórica colectiva de cada pueblo.

El modelo de universidad propia propuesto prescinde de las estructuras de aula convencionales: una universidad itinerante, que se desplaza y adapta a las demandas de los diferentes pueblos y territorios. Las ofertas formativas priorizan las necesidades de los jóvenes indígenas en torno a ejes estratégicos: la lengua, la gestión del territorio y la biodiversidad, el ordenamiento territorial y la administración comunitaria bajo el principio de los gobiernos propios y adaptado a las realidades sociopolíticas de regiones como la Amazonía y la Guajira, donde la gestión pública no requiere de una alcaldía convencional, sino de una autoridad organizativa de base comunitaria.

La transversalidad curricular articula la ciencia occidental con los sistemas de conocimiento propio, del mismo modo que integra el derecho propio con el derecho ordinario, siguiendo el precedente metodológico implementado en el departamento del Cauca[9], a partir de la convergencia de ambos horizontes epistémicos, salvaguardando los derechos fundamentales de los pueblos originarios.

Un avance significativo en Colombia es la institucionalización de la educación propia, amparada jurídicamente en la aprobación del Decreto 481

9 La Educación Propia como propuesta de los pueblos indígenas del departamento del Cauca, se inició con las Escuelas Bilingües PEB, luego avanzó a las CECIB Centros Educativos Comunitarios Interculturales y luego a las universidades indígenas interculturales como son la UAIIN Universidad Autónoma Indígena Intercultural y la Ala Kusrei Ya Misak universidad (Martínez Huaca, 2025, p. 21).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

(Colombia, 2025), el cual eleva el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) al rango de política pública de Estado. Esta normativa legítima y viabiliza la creación de modelos de educación superior desescolarizados e itinerantes que responden a las necesidades de las juventudes indígenas y a sus realidades socioterritoriales. Esta visión holística coincide con los pronunciamientos jurisprudenciales que ratifican al territorio, al equilibrio cósmico y a la diversidad cultural como elementos vitales e irrenunciables para la pervivencia y autonomía de los pueblos originarios a partir de sus respectivas leyes de origen.

Según Martínez Huaca (2025), la educación propia constituye una propuesta emergente sustentada en la cosmovisión y las necesidades de los pueblos indígenas de Colombia, con potencial para manifestarse en diversos ámbitos de las sociedades latinoamericanas, "como una forma de resistencia a las pretensiones globalizantes del mundo unipolar y como alternativa a la construcción de un mundo otro, armónico no solo con lo humano sino con toda la naturaleza y con las nuevas tecnologías" (Martínez Huaca, 2025, p. 23).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERENCIAS

COLOMBIA. [Constitución (1991)]. **Constitución Política de Colombia de 1991**. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura, 1991.

COLOMBIA. **Decreto nº 481 de 2025**. Por el cual se eleva el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) al nivel de Política Pública de Estado. Bogotá: Presidencia de la República, 2025. Disponible en: https://www.mineducacion.gov.co. Acceso en: 7 jun. 2026.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. **La gente del centro del Mundo**: curación de la historia en una sociedad amazónica. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2022. Disponible en: https://doi.org/10.5281/zenodo.6800358. Acceso en: 5 jun. 2026.

GÓMEZ ECHEVERRI, S. H. **Dinámicas culturales en el resguardo aduche-andoke, Amazonía Colombia**. 2002. Trabajo de Grado (Pregrado en Antropología) – Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá, 2002.

MAKURIITOFE, V.; PALAO, H.; CASTRO, H. **Ciclo anual Muina+**. Bogotá: Tropenbos Internacional Colombia, 2008.

MARTINEZ HUACA, Wilson. La educación propia de los pueblos indígenas del Cauca, Colombia: un proceso autónomo y decolonial. **Revista Humanidades e Inovação**, Palmas, v. 12, n. 2, p. 12-23, 2025.

MENDOZA HERNÁNDEZ, D. *et al.* **Moniya ringo**: Mujer de abundancia y reproducción. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI), 2017. v. 1. E-book. Disponible en: https://sinchi.org.co/files/publicaciones/publicaciones/pdf/moniya%20baja.pdf. Acceso en: 7 jun. 2026.

OPIAC. Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana. **La Ley de Origen como fundamento del derecho propio**. Bogotá: Escuela de Formación de la Amazonia Colombiana, 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA; SEMBRANDO CAPACIDADES. **Sistema agroecológico tradicional de chagras amazónicas en el medio Caquetá**. Colombia: FAO, 2021

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

VAN DER HAMMEN, M. C. **El manejo del mundo**: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana. Bogotá: Tropenbos, 1992. (Estudios de la Amazonía colombiana).

VÉLEZ, G.; VÉLEZ, A. **Caracterización de las chagras y rastrojos utilizados por las etnias Huitoto (Araracuara) y Muinane-Nonuya (Peña Roja)**: Informe Técnico II. Bogotá: Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara, 1993.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

JIWASAN SARNAKAWISA: la reconstrucción de la identidad aymara y la memoria colectiva andina

Maria Eugenia Choque Quispe
Jacqueline Méndez Gamboa

1. Introducción

La memoria andina constituye el tejido que mantiene la continuidad histórica, cultural y espiritual de los pueblos indígenas; representa un proceso permanente de preservación y recreación de la identidad que se transmite mediante las prácticas culturales, las formas de gestión territorial y las estructuras de gobierno propio, proyectándose hacia las futuras generaciones. En el sentir de la cosmovisión aymara, esta memoria se expresa a través del *jiwasa* ("nosotros"), categoría filosófica que remite a una identidad colectiva en la que el individuo existe en una relación interdependiente con la comunidad, los ancestros, el territorio y la naturaleza.

Bajo esta perspectiva epistemológica, el tiempo no se concibe de manera lineal, sino cíclica y relacional. El pasado no constituye una etapa concluida, sino que permanece presente a través de la memoria colectiva, orientando las acciones contemporáneas y futuras. El presente se configura como la manifestación viva del pasado, actualizado mediante rituales, transmisión oral, ejercicio de autoridades tradicionales, trabajo comunitario y relaciones de reciprocidad con la Pachamama o (madre tierra, en aymara), caracterizada por albergar una gran diversidad de condiciones ecológicas en espacios muy reducidos, lo que da lugar a una multiplicidad de cultivos y formas de aprovechamiento agropecuario adaptadas a las variaciones de la naturaleza.

La concepción temporal se condensa en la metáfora aymara *qhip nayr sarnaqañani* ("caminemos hacia el futuro mirando el pasado"). En esta estructura epistemológica, el pasado (*nayra*, que significa conceptualmente "ojo" o "lo que está delante de la vista") es aquello que puede ser visto y analizado porque ya ha sido vivido, constituyéndose en el reto de mirar y planificar el futuro a partir de la experiencia vivida. Bajo este principio, el pueblo aymara avanza hacia el porvenir guiándose por las enseñanzas acumuladas de los antepasados; de este modo, el pasado y el presente dialogan de forma continua para mantener el equilibrio ecológico y territorial.

Esta metáfora posee implicaciones epistemológicas en la producción de conocimiento, la cual se sustenta en un proceso permanente de recuperación

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de la memoria histórica, la tradición oral, y las prácticas culturales relacionadas con la biodiversidad. Bajo esta premisa, el *qhip nayr sarnaqañani,* es el principio filosófico y ético rector para la construcción del porvenir a partir de la sabiduría ancestral, dando continuidad a la estructura comunitaria y a la reciprocidad con la naturaleza.

El presente ensayo teórico-analítico analiza la estructura epistemológica, espiritual y sociopolítica de la memoria andina, entendida como el sustento de la identidad del pueblo aymara y el eje orientador de los procesos contemporáneos de libre determinación y reconstitución territorial. A partir de la historia oral como enfoque metodológico – fundamentado en la memoria oral aymara y en la experiencia participativa del Taller de Historia Oral Andina (THOA) –, esta aproximación concibe la memoria colectiva andina como una praxis viva (*qhip nayr sarnaqañani*) y una ontología comunitaria (*jiwasa*). Dicha estructura articula las dimensiones del cosmos (*Akapacha*, *Manqhapacha*, *Alaxpacha*), las instituciones tradicionales de reciprocidad (*ayni*, *yanapa*, *minqa*) y la resistencia histórica frente a los patrones de dominación colonial y latifundista.

2. Ontología y cosmología de la memoria andina

Desde los diálogos locales, reflexiones y aportes de líderes, lideresas, sabios y sabias conocedores de nuestra realidad andina, el universo se comprende como una totalidad relacional organizada en tres ámbitos o pachas, que constituyen dimensiones interdependientes de la existencia: el *Akapacha* (espacio terrenal o visible), el *Manqhapacha* (mundo subterráneo o de las fuerzas internas) y el *Alaxpacha* (mundo superior o celestial). La interacción dinámica de estos niveles sostiene el equilibrio de la vida y orienta las prácticas socioterritoriales de los pueblos andinos, donde el pasado, el presente y el futuro se encuentran interrelacionados mediante las prácticas rituales y la memoria colectiva.

- En el *Akapacha*[1] (aka = aquí; pacha = tiempo-espacio) el tiempo y el espacio son inseparables; este mundo representa simultáneamente el presente y el territorio donde transcurre la vida cotidiana de hombres, mujeres, animales, plantas y comunidades. Es el ámbito de la convivencia, del trabajo, de la organización social y de la relación permanente con la Madre Tierra o Pachamama[2].

1 Aka: de este lugar, de este tiempo. La referencia de este tiempo. Ludovico. Bertonio, 1612. Publicado en digital. Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A). 2011. La Paz. Bolivia.

2 Pacha: tierra, mundo, universo, tiempo, espacio o la totalidad de todo lo que existe. Mama: madre, pero también se utiliza para representar una categoría superior de autoridad, sabiduría y energía femenina.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

- El *Manqhapacha*[3] (manqha = abajo o interior) corresponde al mundo de abajo o del interior de la tierra. Es una dimensión donde habitan fuerzas y deidades vinculadas a la fertilidad, las semillas, los minerales, las aguas subterráneas y los ancestros. Es el espacio del origen y de la regeneración de la vida, donde las energías permanecen en constante transformación y desde donde emerge la fuerza vital que fecunda a la naturaleza.
- El *Alaxpacha*[4] (alax = arriba) es el mundo superior, asociado al cielo, al recorrido del Sol (Inti), la Luna (Phaxsi), las estrellas (Wara wara), las montañas sagradas (Achachilas) y los fenómenos atmosféricos. Desde esta dimensión provienen las lluvias, los vientos y otros elementos indispensables para la continuidad de la vida. El agua, considerada un ser vivo y sagrado, establece un vínculo permanente entre el *Alaxpacha*, el *Manqhapacha* y el *Akapacha*, recorriendo un ciclo que integra los tres niveles del universo.

Estas tres *pachas* conforman una unidad dinámica que expresa el principio andino de complementariedad y reciprocidad. La vida humana depende del equilibrio permanente entre las tres dimensiones del cosmos. Por ello, las ceremonias, las ofrendas, las mesas rituales, así como otras prácticas dirigidas a la *Pachamama*, a los *achachilas*, expresan el profundo respeto y el agradecimiento por los bienes recibidos.

3. El ritual del agua: la unidad entre el *Akapacha, Manqhapacha* y *Alaxpacha*

Constituye una de las expresiones más profundas de la cosmovisión andina, pues simboliza la unidad e interdependencia entre el *Akapacha* (el mundo del aquí y ahora), el *Manqhapacha* (el mundo interior o de abajo) y el *Alaxpacha* (el mundo de arriba). En Corque Marka[5], este ritual marca el inicio del cargo de las nuevas autoridades tradicionales.

Antes de asumir plenamente sus responsabilidades, las autoridades comunales y del ayllu[6] realizan una ceremonia destinada a renovar el vínculo espiritual con las fuerzas que protegen el territorio y con la Pachamama. El ritual

3 Morada de abajo, aunque Ludovico Bertonio 1612, traduce como infierno, sin embargo, desde la filosofía andina, las deidades de abajo, son buenas en tanto no son alteradas por los humanos.

4 El Cielo, morada de los santos. Ludovico, Bertonio, 1612. Obra publicada en digital por Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), en 2011, en La Paz, Bolivia.

5 Territorio indígena, considerado un pueblo histórico y que pertenece a la nación originaria Suyu Jach'a Karangas.

6 Organización de vida e institucionalidad que sobrevivió a la dominación y el sometimiento en las relaciones de poder instauradas desde la colonialidad en la sociedad boliviana.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

expresa que la autoridad no adquiere legitimidad únicamente por la elección comunitaria, sino también por el reconocimiento y la bendición de las entidades sagradas que habitan los distintos ámbitos del universo andino.

Los preparativos comienzan con la recolección de agua de múltiples fuentes. Las autoridades recorren diversos lugares sagrados para recoger el agua, desde los ojos de agua, ríos, vertientes, lagunas e incluso del mar. Cada una de estas aguas representa la presencia de distintos territorios, deidades y energías vitales. El agua se deposita cuidadosamente en una vasija de barro, símbolo de la Madre Tierra y de su capacidad para contener y preservar la vida.

El día de San Andrés, las aguas son llevadas a la casa de la autoridad tradicional (chacha-warmi), quienes inician el cargo. Allí, la familia anfitriona recibe a las autoridades originarias, comunarios e invitados con alimentos y bebidas preparados especialmente para la ocasión. El rol de las autoridades ancestrales es importante, especialmente el de la mujer, quien invita a challar los objetos y productos que serán parte de la ofrenda. Ella es quien invita al nombramiento o llamamiento de las deidades locales y, posteriormente, de los más lejanos, tratando de no olvidar que todos deben ser invitados; todos son parte de la vida de los pobladores.

La ceremonia inicia con una invocación ritual dirigida por el maestro, en primer lugar, a las deidades protectoras del territorio local y, posteriormente, a las deidades de otros lugares, reconociendo así la existencia de una red espiritual que conecta diferentes espacios del mundo andino. Después de las invocaciones, los asistentes participan en la *ch'alla*[7], compartiendo bebidas y ofrendas en un acto de reciprocidad con la Pachamama y con los seres tutelares.

Al llegar la medianoche, la comunidad inicia una procesión hacia la *Qanasita*, o espacio ceremonial sagrado. La caminata se realiza acompañada por música, cantos y una atmósfera de profunda alegría colectiva. Las autoridades, junto con los comunarios, trasladan los alimentos y las ofrendas destinados al ritual, entre ellas una llama que será entregada ceremonialmente como expresión de reciprocidad y agradecimiento a la Madre Tierra y a las deidades protectoras.

En la *Qanasita*[8] tiene lugar el momento central del ritual: el intercambio de las aguas. Todas las aguas recogidas de diferentes lugares son vertidas en una sola fuente y mezcladas cuidadosamente, simbolizando la unión de territorios, comunidades y fuerzas espirituales. Posteriormente, la vasija de barro,

7 Ritual andino de origen quechua, ceremonia sagrada de reciprocidad y agradecimiento a la Pachamama (Madre Tierra), que culmina con la entregan ofrendas para pedirle protección y salud, abundancia.

8 Qanasita, son lugares sagrados, cada comunidad tiene su qanasita y cumplen funciones específicas, por ejemplo, los estudiantes de Corque Marka, tienen su Qanasita, las autoridades tradicionales tienen su lugar Sagrado.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

adornada con flores, es enterrada en el sitio ceremonial como una ofrenda destinada a devolver a la tierra la energía recibida y a asegurar la continuidad del ciclo de la vida. Este acto ritual es realizado por un maestro, es decir, un amauta experimentado en actos rituales, que debe saber guiar la ceremonia.

Durante la ceremonia, las mujeres encabezan el baile portando las banderas blancas, símbolo de paz, armonía y equilibrio, mientras los hombres acompañan el ritual con el sonido de la quena, instrumento cuyo canto representa la comunicación entre las personas, la naturaleza y las deidades. La música, la danza, la comida compartida y las ofrendas fortalecen los lazos comunitarios y expresan el principio andino de la reciprocidad (*ayni)*, mediante el cual la vida se sostiene gracias al intercambio permanente entre los seres humanos y el mundo espiritual.

La celebración se prolonga hasta el amanecer, cuando la salida del sol simboliza el renacimiento del ciclo de la vida y la renovación del compromiso de las autoridades con su comunidad y con el territorio. De este modo, el ritual del agua no constituye únicamente una ceremonia de investidura, sino un acto de reafirmación del orden cósmico, en el que el Alaxpacha, el Akapacha y el Manqhapacha vuelven a encontrarse mediante la conexión con el agua, considerada un ser vivo, fuente de vida, memoria y continuidad para los pueblos andinos.

4. *Minqa, Yanapa y Ayni*: principios de ayuda mutua y reciprocidad en la organización comunitaria andina

La vida comunitaria se sostiene sobre los principios de solidaridad, reciprocidad y responsabilidad colectiva. En esta estructura social, la *minqa*, la *yanapa* y el *ayni* operan como lógicas tradicionales de cooperación que fortalecen la cohesión interna, el trabajo colectivo y el bienestar común. Estas prácticas constituyen obligaciones éticas y sociales derivadas de la adscripción al *ayllu*[9] y del principio de corresponsabilidad entre sus miembros.

Al respecto, el Taller de Historia Oral Andina señala que el *ayllu* constituye la unidad fundamental con la que se conforma el tejido de organización social y político en la región (THOA, 1995, p. 11). Esta institución ancestral se ha consolidado como un componente esencial de la identidad altiplánica-andina, constituyendo uno de los principales fundamentos para la continuidad y permanencia de las comunidades indígenas.

9 "Entendemos por ayllu a un grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por lazos de parentesco, relacionadas entre sí por un idioma común, la realización de trabajos colectivos y por tener una religión propia. Todos estos aspectos forman lo que se denomina ayllu. El gobierno en nuestros ayllus, está conformado por las autoridades originarias: Mallku, jilaqata, kamana, surgidos del seno del ayllu, con facultades de mando, para un período determinado" (FACOPI, 1993 *apud* Choque, 2000, p. 15).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

- El *ayni* representa el principio de la reciprocidad; es el intercambio mutuo de trabajo, bienes o servicios entre personas, familias o comunidades, bajo el compromiso de que la ayuda recibida será correspondida en el futuro; esto fortalece la confianza, equidad y solidaridad en las labores agrícolas y ganaderas, en la construcción de viviendas o en situaciones de necesidad.
- La *yanapa* hace referencia a la ayuda solidaria brindada a quienes, por razones de edad, enfermedad, viudez, discapacidad u otras circunstancias, no pueden realizarlas por sí mismos. Está basada en la responsabilidad moral y el cuidado mutuo, sin esperar necesariamente una retribución equivalente, porque el bienestar individual depende del bienestar colectivo.
- La *minqa (o minka)* consiste en el trabajo colectivo organizado para realizar actividades de beneficio común, como la construcción y mantenimiento de caminos, sistemas de riego, escuelas, sedes comunales, cementerios, corrales, canales o espacios ceremoniales, o el apoyo a una familia en situaciones excepcionales. Constituye un deber comunitario y expresa el compromiso de cada integrante con el desarrollo y la sostenibilidad de la comunidad.

Estas tres principales instituciones ancestrales conforman un sistema de gobernanza basado en la cooperación y la corresponsabilidad que fortalece los vínculos sociales, la reproducción de la vida comunitaria, la conservación de los territorios, la protección de los bienes comunes y la transmisión de valores fundamentales como la solidaridad, la reciprocidad y el servicio a la comunidad.

En este sentido, se configuran como expresiones concretas del *Suma Qamaña* o "Vivir Bien"[10], que permiten alcanzar el bienestar colectivo mediante relaciones de apoyo mutuo y equilibrio entre los sujetos, la comunidad y la Pachamama.

El Consejo de Amautas constituye otra institución ancestral integrada por personas mayores con conocimiento de las normas comunitarias y experiencia en el cumplimiento de cargos tradicionales, reconocida por su propia comunidad por su compromiso con el bienestar colectivo. Los amautas tradicionalmente son consejeros de las autoridades originarias, orientando la toma de decisiones en asuntos relacionados con la organización comunitaria, la resolución de conflictos, la administración del territorio y el cumplimiento

10 Vivir bien o el bien vivir, es interpretado como el suma qamaña, ñandereco, que busca la vida en plenitud social, económica, espiritual y política para los pueblos indígenas, tanto andinas como amazónicas de la región de Abya Yala.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de las normas propias. Actualmente, en algunas comunidades se mantiene esta forma de organización que trabaja siempre con las autoridades indígenas locales.

Los amautas o consejeros son responsables de preservar y transmitir la historia, los procesos de restitución territorial y los conocimientos de los *ayllus* y *markas;* son protectores del patrimonio biocultural como observadores de los ciclos naturales, del comportamiento de plantas y animales, de los fenómenos climáticos y del calendario ritual, y orientan las actividades agrícolas, ganaderas y ceremoniales de la comunidad. Esta función del consejo fortalece la gobernanza indígena, las políticas comunitarias y la mediación intergeneracional.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

5. *Qhip nayr uñtas sarnaqañani*: identidad, memoria y resistencia

El principio del *qhip nayr sarnaqañani* ("caminar hacia el futuro mirando el pasado") refleja una temporalidad donde la experiencia histórica constituye la base para proyectar la memoria andina, manifestándose mediante la oralidad en los relatos, testimonios, consejos y narraciones transmitidos por los y las mayores. En este sentido, el idioma aymara se configura como un patrimonio biocultural que conserva categorías, conceptos y formas de conocimiento construidas a partir de una relación histórica con su territorio. A través de esta lengua se nombran y clasifican la flora, la fauna, los suelos, las montañas, los cuerpos de agua, los fenómenos climáticos y los ciclos agrícolas, lo cual evidencia el conocimiento ancestral acumulado durante generaciones sobre la biodiversidad local.

Como destaca Albó (1979), la identidad aymara se construye y defiende principalmente mediante la lengua, la organización comunitaria y la memoria histórica compartida. Asimismo, desde la filosofía andina, Estermann (2006) sostiene que esta memoria está inscrita en la praxis cotidiana y en la ritualidad simbólica, superando los marcos exclusivos del registro escrito.

Otro elemento fundamental se manifiesta en las prácticas textiles y artísticas culturales salvaguardadas por las mujeres andinas y sus núcleos familiares. En este contexto, los procesos de aprendizaje vinculados al uso de tejidos en épocas festivas, las ofrendas a la Pachamama, los rituales del agua, las ceremonias agrícolas, el ejercicio de cargos tradicionales y la *khillpa* (ritual de señalamiento o areteado de las llamas) constituyen mecanismos de transmisión de la memoria colectiva. Estas prácticas integran a las familias y a la comunidad en la reproducción de conocimientos, valores y principios de reciprocidad, dando continuidad a la organización socioterritorial y la identidad del pueblo aymara.

Asimismo, la lengua aymara y las manifestaciones culturales, proyectan la memoria en dimensiones ecológicas, espirituales, económicas, históricas y políticas. Esta dinámica se fundamenta en una constante relación de reciprocidad entre los sujetos, la biodiversidad y los ancestros para salvaguardar los conocimientos tradicionales.

Hoy en día, las prácticas culturales, basadas en los conocimientos tradicionales, son fuente de resistencia histórica que interpela situaciones estructurales de orden colonial. En este escenario, la memoria andina cumple una función política de resistencia, constituyendo el fundamento de la identidad aymara que mantiene vigente la transmisión de los saberes ancestrales entre generaciones, a la vez que orienta la organización comunitaria y la relación espiritual con el entorno. De esta forma, se reproduce el jiwasa, dando continuidad al qhip nayr uñtasis sarnaqaña (caminar hacia el futuro mirando el pasado). El acto de recordar se consolida como una praxis de identidad, continuidad histórica y afirmación cultural que fortalece los procesos contemporáneos de reconstitución de los ayllus, la libre determinación y la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas andinos.

Ante los procesos de despojo, ocupación y violencia ejercidos desde el periodo colonial[11], el pueblo aymara, como otros pueblos, preserva y expresa sus conocimientos indígenas mediante la gestión del conocimiento profundo de especies de la flora y fauna, el manejo de calendarios agroecológicos, el uso de indicadores bioculturales para la predicción climática y la aplicación de plantas medicinales en la salud humana y veterinaria. A través de estas prácticas socioterritoriales y productivas, la memoria histórica se actualiza dinámicamente en las nuevas generaciones.

El uso de la historia oral como enfoque metodológico ha permitido reconstruir parte de la memoria histórica del pueblo aymara, a partir de testimonios de participantes directos. Esta aproximación metodológica se fundamenta en las distintas experiencias desarrolladas, una de ellas en el Taller de Historia Oral Andina (THOA), en las investigaciones realizadas entre 1996 y 2000. Mediante entrevistas aplicadas en diversas comunidades del altiplano boliviano y el reconocimiento cartográfico de los espacios donde ejerció su liderazgo Santos Marka T'ula entre 1918 y 1945, fue posible recuperar la memoria oral de autoridades originarias, comuneros y descendientes de los antiguos caciques.

11 La historia de los pueblos indígenas en el Abya Yala se sitúa en 1492 a nivel continental y en 1532 para la región andina y está marcada por la imposición colonial. "Este periodo instauró un proceso de genocidio y etnocidio que tuvo continuidad en la república a través de la exclusión, segregación y racismo extremo" (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010, p. 14). Frente a ello, "la resistencia de los pobladores de este continente empieza el mismo momento en que se produce la conquista del Abya Yala hace más de 500 años" (Choquehuanca, 2022, p. 24). Por consiguiente, "la referencia a quinientos años de exclusión no es retórica, expresa una tragedia histórica para los pueblos indígenas originarios del continente que todavía continúa" (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010, p. 14).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

La biografía de Santos Marka T'ula y su lucha por la defensa de los *ayllus* y *markas* en la región andina ante el avance latifundista republicano fueron sistematizadas por el Taller de Historia Oral Andina (THOA), con la participación activa de las comunidades originarias de las provincias del departamento de La Paz. El periodo histórico liderado por Santos Marka T'ula representó una de las etapas de mayor vulnerabilidad para los ayllus y comunidades originarias, acosados por la expansión del latifundismo criollo. Pese a no contar con alfabetización formal, Marka T'ula articuló una estrategia de defensa jurídica y territorial a gran escala para salvaguardar los derechos de los pueblos andinos (Taller de Historia Oral Andina, 1984, p. 5).

La investigación histórica y el trabajo con las organizaciones indígenas llevaron al proceso de reconstitución de los ayllus desde la gestión de 1996, que plasma el trabajo de reivindicación de los derechos colectivos y la defensa de sus territorios, la lucha por su identidad, cultura y memoria y, en suma, la lucha por el derecho a su libre determinación.

Como analiza Bárcenas (2016), las autonomías indígenas contemporáneas encarnan una resistencia de larga duración frente a un patrón de poder colonial reconfigurado. La sistematización de la historia oral confirma que la resistencia indígena constituyó un proceso identitario político organizado. Este movimiento se sustentó en la memoria colectiva, el conocimiento del territorio, la legitimidad de la autoridad tradicional y el uso estratégico de documentos coloniales y republicanos para fundamentar los derechos territoriales de las comunidades. La memoria andina es una fuente histórica fundamental para comprender las estrategias de resistencia y la continuidad de las formas propias de gobernanza territorial.

Por otra parte, el papel de la mujer aymara ha sido fundamental en la reconstrucción de la identidad, en la defensa del territorio y en la resistencia histórica de los pueblos indígenas. No obstante, su contribución ha sido sistemáticamente invisibilizada por la historiografía oficial, la cual reconoce públicamente apenas una minoría de trayectorias, dejando a numerosas lideresas ausentes de los registros documentales y de la propia historia oral. Su relevancia se manifiesta en el liderazgo político asumido dentro de las comunidades, así como en el acompañamiento estratégico a las autoridades tradicionales. Las mujeres indígenas han participado activamente en la organización comunitaria, la transmisión de información, el sostenimiento de las redes de solidaridad y la protección material y simbólica de sus familias y territorios.

Un ejemplo del rescate de la memoria colectiva de las mujeres se expresa en la investigación *Territorio que sana: voces y saberes de la medicina tradicional* (Choque, 2026), la cual recurre a la memoria larga en el conocimiento

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de las plantas medicinales para la curación tanto de los humanos como de los animales. Este saber proviene de las propias voces de las mujeres *qulliris,* sabias y sabios que expresan su conocimiento adquirido desde sus ancestros, abuelas y madres, lo que actualmente se constituye para ellas como el reto de supervivencia de sus saberes. Esta influencia se extiende al ámbito de la preservación y transmisión de los conocimientos tradicionales, particularmente en la medicina ancestral para la sanación humana y la curación de las llamas, el cuidado de la salud comunitaria y la atención del parto.

Asimismo, desempeñan un papel protagónico en la elaboración de tejidos, la música, las ceremonias rituales, la preparación de ofrendas, la transmisión del idioma aymara y la conservación de la vestimenta tradicional como expresión de identidad cultural. A través de estas prácticas cotidianas, las mujeres garantizan la continuidad de la memoria histórica y fortalecen los vínculos espirituales, sociales y territoriales de sus comunidades.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERENCIAS

ALBÓ, Xavier**.** Khitipxtansa: ¿quiénes somos? **Cuadernos de investigación CIPCA**, La Paz, n. 13, 1979.

CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, David. **Geopolítica del Vivir Bien**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2022.

CHOQUE QUISPE, María Eugenia. Reconstitución de los Ayllus y los derechos de los pueblos indígenas. *In*: FLACSO. **Las sociedades interculturales**: un desafío para el siglo XXI. Quito: FLACSO, 2000.

CHOQUE QUISPE, María Eugenia. **Territorio que sana**: voces y saberes de la medicina tradicional. La Paz: CEM-Aymara, 2026.

COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS. **Buen vivir / vivir bien**: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: CAOI, 2010.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía andina**: sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT, 2006.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos. **El Cotidiano**, n. 200, p. 60-75, 2016.

LUDOVICO BERTONIO. **De la lengua aymara.** Republicado en forma digital por: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), 2011.

THOA. Taller de Historia Oral Andina. **Ayllu**: reorientación de la organización social y política andina. La Paz: THOA, 1995.

THOA. Taller de Historia Oral Andina**. El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República**. La Paz: THOA, 1984.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

ESCUELA YACHAY WASI: Los saberes ancestrales andinos como eje de restauración epistémica y diálogo de saberes

María Laura Santillán Santillán
Gerson Galo Ledezma Meneses

1. Introducción

El objetivo del presente texto es analizar el inicio y los avances de la escuela Yachay Wasi y su propuesta pedagógica, evaluando su impacto en la restauración epistémica y en el diálogo de saberes. De esta forma, mostramos cómo, por medio de una educación basada en saberes ancestrales, es posible romper la colonialidad del saber y superar el eurocentrismo.

A inicios de los años 90, el Ecuador atravesaba una situación crítica. La pobreza socioeconómica y el sistema de haciendas y huasipungo mantenían a la población indígena en condiciones de subordinación estructural, subalternizando su inserción en la ciudadanía ecuatoriana.

Sin embargo, esas injusticias y violencias estructurales, marcadas por el racismo estructural y la colonialidad[1], propiciaron un proceso de articulación política, organización y emancipación. Este proceso dio continuidad al legado de resistencia y reivindicación histórica contra los diezmos, el concertaje y la explotación laboral. Dicho legado se vincula históricamente a dos hitos:

1 Aníbal Quijano define la Colonialidad del poder de esta manera: "La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo" (Quijano, 2000).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

los levantamientos de Fernando Daquilema en 1872 y la consecución de la primera escuela bilingüe (kichwa-español) para la infancia indígena, liderada por Mama Dolores Cacuango en 1945[2].

El Ecuador, durante las décadas de 1980 y 1990, atravesó una profunda crisis económica y social, caracterizada por una acentuada devaluación monetaria. En este periodo surgió el movimiento indígena que condujo a la fundación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986. Esta estructura organizativa agrupa a 18 pueblos y 15 nacionalidades originarias de las tres regiones del país, articulando a su vez a tres filiales regionales: ECUARUNARI (Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador) en la región interandina, CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) en la Amazonía y CONAICE (Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana) en la región litoral.

Durante este periodo se articularon las campañas "Ni una hacienda más en el Ecuador" y "500 años de resistencia". Estas movilizaciones fueron fundamentales en la articulación territorial del Ecuador, al constituir el catalizador del primer Levantamiento Indígena, Negro y Popular en 1990, liderado por la CONAIE con el objetivo de exigir el reconocimiento de los derechos colectivos, la autodeterminación de los pueblos, la plurinacionalidad, el fin de la concentración latifundista de tierras, una reforma agraria profunda y la institucionalización de la Educación Intercultural Bilingüe.

Fidel Tubino y Catherine Walsh consideran que la interculturalidad debe superar la funcionalidad que a los Estados nación y al capitalismo les proporciona, pero, de igual manera, superar la interculturalidad relacional, es decir, la forma como las culturas pueden convivir en el mismo país o territorio sin que eso lleve a la decolonización. Para la autora citada, la interculturalidad tiene que encararse de manera crítica y decolonial. A pesar de que la interculturalidad crítica y decolonial no existe, esta debe propender a la abolición del racismo, del clasismo y de otras formas de opresión. No es suficiente la tolerancia, el respeto, el diálogo, la solidaridad, pues de esa forma también resulta funcional al sistema hegemónico, tal como lo manifiestan también las organizaciones indígenas (Tubino, 2004; Walsh, 2010).

La colonialidad del poder, incluyendo aquí la colonialidad del saber, es una categoría de análisis que nos ayuda a comprender cuál ha sido el papel de los conocimientos científicos, el uso de la razón y la separación entre cuerpo y alma que llevaron a un epistemicidio al considerar, desde el eurocentrismo,

2 Mama Dulu fue una célebre líder indígena y activista ecuatoriana. Pionera en la defensa de los derechos campesinos, fundó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944 y creó las primeras escuelas bilingües (quechua-español) en 1946 junto a Luisa Gómez de la Torre.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

que los pueblos originarios y las comunidades afrodiaspóricas eran inferiores biológicamente a los europeos. De igual manera debemos cuestionar a las universidades latinoamericanas que no han permitido un diálogo de saberes entre los conocimientos eurooccidentales y los conocimientos populares y tradicionales. En el presente texto queremos destacar y valorar el uso de una interculturalidad efectiva en la educación bilingüe, entendida como proyecto político-pedagógico para trazar en comunidad su razón de vivir y de aprender, así como qué y cómo aprender.

El Levantamiento Indígena constituyó un hito histórico para el Ecuador y un antecedente directo para la creación del Centro Educativo Intercultural Bilingüe *Yachay Wasi*, fundado por Laura Santillán y Fernando Chimba como respuesta a la violencia estructural, de carácter racista y clasista, que experimentaron en el contexto urbano. Fue pensado como un espacio de restauración epistémica donde la memoria histórica, articulada con la pedagogía bilingüe, se constituye en un trayecto de liberación, dignidad y justicia para las generaciones venideras. El centro educativo representa un símbolo de resistencia, unidad comunitaria y revalorización del saber indígena campesino.

Este enfoque confronta el modelo educativo hegemónico, fundamentado en una ciencia occidental que, bajo una pretensión de universalidad y homogeneización, ha subordinado y negado históricamente los saberes ancestrales originarios, aspecto que, como se mencionó anteriormente, ha sido ratificado por Ledezma Meneses:

> Com a invasão ibérica sobre Abya-Yala, futura América Latina, o sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 2006) deita raízes, se configurando como um padrão mundial que classificou o mundo por meio da raça e do gênero (Quijano, 2007; Lugones, 2008); dessa forma, comunidades negras e indígenas e, posteriormente, sociedades asiáticas e africanas foram todas classificadas como inferiores à raça branca: europeia, de cunho patriarcal, judeu-cristã e heteronormativa. Assim inferiorizadas, suas culturas e seus saberes foram deslegitimados, numa hierarquia que possibilitou universalizar os saberes europeus; deflagrando um verdadeiro epistemicídio. As comunidades negras e indígenas de Abya-Yala foram racializadas e, assim, exploradas e degradadas (Ledezma Meneses, 2021, p. 93).

2. La escuela Yachay Wasi

La población estudiantil de diversidad cultural aprende de la tradición oral en lengua kichwa, de las tradiciones bioculturales y de las historias presentes en sus familias, para preservar la memoria cultural de nuestros pueblos y de la nacionalidad kichwa. Los niños y jóvenes están inmersos en una reflexión

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

crítica y autocrítica que influye en los aspectos positivos. Como bien afirma Laura Santillán "desde los más pequeños enseñamos "no con la i de iglesia, sino con la i de injusticia, con la i de identidad, con la i de igualdad".

La escuela Yachay Wasi está estructurada en el nivel Pre básica 1º, Básica elemental 2, 3 y 4, Básica media 5, 6 y 7, con una población de niños y jóvenes migrantes fluctuante. Es una escuela fiscomisional; no pagan por la educación; se les proporcionan becas estudiantiles. En una sociedad con altas desigualdades históricas coloniales, es importante dejar encaminando a la gente, para que, si ellos quieren, puedan soñar otros mundos posibles donde la diversidad no sea un delito, sino un tejido que pueda unir nuestras realidades.

En esta realidad, los niños y jóvenes aprenden en cuatro pilares, transversalizando la educación en todos los ámbitos: justicia social, justicia ecológica, justicia espiritual y justicia lingüística, que es la lengua kichwa. Estos cuatro pilares, han sido fundamentales porque permiten saber cómo caminar, pero para llegar a esto, ya se ha caminado en los cuatro "anti": el antipatriarcalismo, el antiextractivismo, el anticlasismo y el antirracismo.

Desde este caminar, se está transmitiendo y heredando un legado, para que los nuevos jóvenes puedan beber de los pozos de la sabiduría ancestral andina heredada de los hombres y mujeres indígenas-campesinos, y hoy día también desde la sabiduría afrodescendiente, para enseñar a no deshumanizarse, porque el sistema capitalista neoliberal ha producido la descomunalización de las comunidades convirtiéndolas en seres individuales, la desacralización para perder la espiritualidad y los espacios sagrados que son de la Madre Tierra.

La *Kawsay-mama* (madre semilla) es el corazón de la vida comunitaria: no es mercancía ni recurso, sino ser vivo y vivificante que garantiza la continuidad de los pueblos y nacionalidades indígenas, la biodiversidad y el equilibrio con la Pachamama. Sembrarla en la niñez y la juventud es un acto político y pedagógico de resistencia, para que no muera la memoria comunitaria viva de los pueblos ni se rompa el vínculo con la Pachamama. Cuidar la Kawsay-mama es defender la justicia social y ecológica, y afirmar que la vida no se explota, se respeta y se reproduce en comunidad.

3. Currículo y metodología

La estructura del CECIB *Yachay Wasi* se fundamenta en la trayectoria de los portadores de sabiduría ancestral kichwa, reconocidos como "tesoros vivientes": inspirada en Rosa María Simba Lema y Rufino Chimba Taipe, quienes componen el eje articulador de la misión y visión institucional y la genealogía del conocimiento ancestral que sustenta el proyecto educativo

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

(Santillán Santillán, 2012). A través de sus acciones demostraron la capacidad de resiliencia del saber indígena frente a condiciones estructurales de pobreza, analfabetismo y migración. Durante décadas, consolidaron una trinchera territorial de resistencia en la capital. Posteriormente, estos saberes fueron transformados en una sabiduría aplicada a la cotidianidad de la escuela, el barrio y el núcleo familiar, fortaleciendo el tejido comunitario (Santillán Santillán; Chimba Simba, 2014).

La institución cuenta con una pedagogía propia, denominada *Ishkay Yachay*, la cual propicia la descolonización y la crianza mutua entre los seres humanos, la naturaleza y las deidades (Santillán Santillán; Chimba Simba, 2016). A nivel geográfico y territorial, el proyecto transgrede la brecha urbano-rural mediante la destinación de una hectárea de tierra para el desarrollo de prácticas agrícolas, el cultivo y la recuperación de semillas nativas, la crianza de animales y el ejercicio de los oficios campesinos originarios en medio del paisaje urbano capitalino. A nivel epistemológico, esta aproximación contribuye a la reparación y restauración epistémica frente a la ciencia indígena históricamente subordinada, promoviendo un diálogo de saberes a través de la articulación del contenido académico del currículo nacional con el calendario ritual agrofestivo. Esta integración se operacionaliza mediante cuatro enfoques pedagógicos inherentes a la propuesta *Ishkay Yachay*: educación para la justicia social, educación para la justicia ecológica, educación para la justicia espiritual y educación para la justicia lingüística (Santillán Santillán; Chimba Simba, 2016).

A pesar de que la Escuela Yachay Wasi, en Quito, está regida por el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe y el Ministerio de Educación Nacional del Ecuador, los saberes y haceres kichwa se integran permanentemente en los materiales didácticos y en las asignaturas del currículo escolar, tales como Lengua y Literatura, Matemática, Historia, Kichwa, inglés, Ciencias Naturales, Educación Física y Educación Cultural y Artística, a través de recursos didácticos audiovisuales, libros, estrategias lúdicas, marchas, exposiciones y la ritualidad ancestral andina. Asimismo, se desarrollan otras actividades que simulan las prácticas culturales en la chakra, o espacio sagrado de integración con la naturaleza, las deidades y los seres humanos, mediante los círculos de palabra y la realización de minkas, práctica antigua de tradición andina del trabajo colectivo y voluntario.

En octubre de 2022, la escuela fue pionera en la organización y ejecución, con los estudiantes, del "1er Encuentro Afro-Indígena por la Educación Intercultural Bilingüe en el natalicio de Mama Dolores Cacuango". Este espacio proporcionó herramientas de sensibilización sobre el impacto del racismo y la colonialidad, desde la perspectiva crítica y antirracista. Los participantes

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

invitados fueron activistas y artistas indígenas y afroecuatorianos. Esto abrió el diálogo y la discusión sobre la importancia de las alianzas interétnicas para la construcción de la interculturalidad, concebida esta última como un derecho orientado a los niños y a la justicia social.

Igualmente, implementó la "1ª marcha artística infantil contra la violencia de género en el Barrio San José de Monjas", evento de carácter público en el cual las y los wawakuna (niños y niñas) ejercieron su capacidad crítica y su derecho a la participación activa. A través de esta marcha, los niños y niñas ocupan espacios públicos con el propósito de visibilizar y comunicar las afectaciones directas derivadas de las estructuras patriarcales en sus entornos familiares y cotidianos. Esta iniciativa convoca a la ciudadanía a reflexionar y sumarse a la erradicación del machismo, los feminicidios, la homofobia, la violencia intrafamiliar y la violencia sexual.

Durante sus 26 años de trayectoria, la escuela es un espacio de afirmación cultural que ha transformado la vida de las familias migrantes asentadas en la ciudad de Quito. A través de la transversalización teórico-práctica de la interculturalidad, la crianza de la diversidad epistémica y el diálogo de saberes, lo que Arribas Lozano (2021) define como:

> la valorización, regeneración y vigorización de los saberes y haceres propios, así como de las formas propias de ser en y con el mundo. Es el proceso y la actitud de re-enamoramiento y reconciliación con el mundo singular de cada comunidad, pacha/mundo local, entretejida y conversadora con otras comunidades (Arribas Lozano, 2021, p. 45).

Las y los wawakuna que ingresan al centro educativo, en su mayoría hijos e hijas de indígenas campesinos, extranjeros o de la población afrodescendiente que migraron a causa de la violencia y la desigualdad, manifiestan estar en un espacio seguro donde sus raíces y herencia cultural orientan la construcción de una sociedad intercultural real y de un Estado plurinacional consecuente.

Como se señaló en las páginas anteriores, se trata de un proyecto pedagógico y político-cultural que rescata la visibilidad y la reproducción de saberes ancestrales en diálogo con el currículo occidentalizado impuesto por el Estado ecuatoriano, en un ejercicio intercultural donde las dos vertientes de conocimiento se encuentran en un diálogo interepistémico. Son dos lógicas de saberes, dos conocimientos científicos cada uno con sus diferencias, sin hegemonía entre ellos. Es una sabiduría ancestral que antecede la lógica cartesiana occidental, la razón. De esa manera, la interculturalidad crítica y decolonial se hace posible, pues este modelo educativo apaga el racismo epistémico y estructural, donde pueblos indígenas y afrodiaspóricos, así como mestizos, se encuentran en un diálogo de saberes. Aquí pasado, presente y futuro, palabras

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

clave de disciplinas como la Historia, no tienen cabida, pues la ancestralidad reactualiza la memoria y la historia en un ensayo por la esperanza y el esperanzar, en la búsqueda de un eterno caminar dando pasos en dirección de la utopía. En este proyecto, la Antropología y su máxima teórica, la cultura, pierden sentido, pues aquí se entrelaza la cultura con la naturaleza, fundiendo la tierra, los animales humanos y los animales no humanos, en un ejercicio de reinvención cultural.

Manuela Carneiro da Cunha analiza las complejas relaciones entre los saberes tradicionales y los euro-occidentales; argumenta que ambas formas de conocimiento, aunque distintas, pueden complementarse y enriquecerse mutuamente. Carneiro da Cunha sostiene que el conocimiento tradicional no debe considerarse inferior ni estático, sino más bien un cuerpo de conocimiento vivo y en constante evolución, capaz de renovar los paradigmas de la ciencia occidental. Critica el enfoque de recopilar este conocimiento únicamente para su preservación, ignorando su naturaleza dinámica y la necesidad de reconocer a sus detentores, promoviendo así un intercambio respetuoso en lugar de una apropiación que reproduzca la colonialidad.

Manuela Carneiro da Cunha defiende una visión que reconoce la validez, el dinamismo y el potencial innovador del conocimiento tradicional, proponiendo un modelo colaborativo que respeta la autonomía de los pueblos y comunidades tradicionales, reconociéndolos como guardianes y productores de conocimiento valioso. La autora relaciona y diferencia el conocimiento científico del tradicional. El primero busca verdades absolutas y universales, mientras que el conocimiento tradicional es contextual, plural y admite divergencias. La ciencia opera bajo protocolos únicos y especializados, con una transmisión formalizada; el conocimiento tradicional es diverso, se transmite oralmente y está vinculado a prácticas culturales específicas. Cunha recurre a Lévi-Strauss (*El pensamiento salvaje*) para explicar que la ciencia prioriza "unidades conceptuales" – leyes generales –, mientras que los saberes tradicionales se basan en "unidades perceptuales": colores, sabores, experiencias sensoriales. A pesar de las diferencias, la autora enfatiza que ambos comparten el objetivo de comprender e intervenir en el mundo y se fundamentan en las mismas operaciones lógicas. "No existen lógicas diferentes – como demostró Evans-Pritchard con su estudio sobre la brujería y los oráculos entre los azande de Sudán –; lo que hay son premisas distintas sobre lo que existe en el mundo", afirma la autora. Ella sostiene que los saberes tradicionales son dinámicos e innovadores, y no meros patrimonios estáticos destinados a la preservación. Pueden contribuir a la renovación de paradigmas científicos, especialmente en áreas como la medicina, la ecología y la agricultura (Carneiro da Cunha, 2007).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERENCIAS

ARRIBAS LOZANO, A. **Interculturalidad, crianza de la diversidad epistémica y diálogo de saberes**: apuntes sobre el pluriverso. Lima: PRATEC/ Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *In*: REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, 59., 2007, Belém. **Anais** [...]. São Paulo: SBPC, 2007

LEDEZMA MENESES, Gerson Galo. Encontro de Saberes e cotas epistêmicas na Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA. **Hegemonia**: Revista Eletrônica do Centro Universitário Euro-Americano, n. 32, p. 91-107, jul./dez. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In:* Edgardo Lander (comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y Ciencias Sociales – Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RENGIFO VÁSQUEZ, G. **La enseñanza es estar contento**: educación y afirmación cultural andina. Lima: PRATEC/Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, 2003.

SANTILLÁN SANTILLÁN, M. L. **Ser anciano en los Andes**: "conmigo se ha de ir la siembra". Quito: Yachay Wasi, 2012.

SANTILLÁN SANTILLÁN, M. L.; CHIMBA SIMBA, L. F. **Campesinando la ciudad**: vivencias y aprendizajes campesinos en una escuela indígena dentro de la ciudad de Quito, para fortalecer sus saberes ancestrales andinos, educación intercultural. Quito: Yachay Wasi, 2014.

SANTILLÁN SANTILLÁN, M. L.; CHIMBA SIMBA, L. F. **Ishkay Yachay**: propuesta de educación intercultural bilingüe para vigorizar los saberes ancestrales andinos en equivalencia con la modernidad. Quito: Yachay Wasi, 2016.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

TUBINO, Fidel. Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. *In:* SAMANIEGO, Mario; GARBARINI, Carmen (comp.). **Rostros y fronteras de la identidad**. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2004, p. 151-164.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. *In:* VIAÑA Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine (comp.). **Construyendo Interculturalidad Crítica**. La Paz: Convenio Andrés Bello, 2010, p. 75-96.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

NICHO ETNOLINGÜÍSTICO ATU NAWI PETETANIPE: acciones transformadoras para la revitalización cultural warekena

Milangela Angulo Yavina
Solange Bonomo Assumpção
Jacqueline Méndez Gamboa

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

1. Introducción

El pueblo warekena se localiza territorialmente en el sur del estado Amazonas, Venezuela, específicamente en el municipio Maroa, en la localidad de Guzmán Blanco (Wayanapi), y en el margen derecho del río Guainía, a lo largo del caño Itiniwini.

La sociedad warekena fue fuertemente disminuida y afectada por factores de colonización, misiones religiosas y la explotación cauchera (González Ñáñez, 2009, p. 8). Estas dinámicas de esclavitud separaron a los hombres warekena de sus familias, lo que significó una gran pérdida de chamanes y sabios, así como la desaparición de parte de su tradición cultural. Pese a este etnocidio, el pueblo logró conservar algunas prácticas rituales fundamentales para su identidad.

A partir de los años ochenta, se presentó un importante flujo migratorio debido a invasiones al territorio, violencia por narcotráfico e influencia de guerrillas, lo que causó el abandono de familias completas hacia otros centros urbanos en busca de seguridad, mejores condiciones de vida y acceso a la educación formal. Este fenómeno propició su asentamiento en Puerto Ayacucho, capital de Amazonas, dando origen a comunidades periféricas entre las que destaca el sector de Valle Verde, espacio donde se sitúa el nicho etnolingüístico warekena Atu nawi petetanipe[1].

Estas pequeñas aldeas dependen de la caza, la pesca y el cultivo biodiverso y sostenible en conucos[2], además de plantas medicinales locales empleadas en la medicina ancestral. La producción artesanal forma parte de la pequeña economía local, junto con el trueque de productos de difícil acceso.

1 Desde una perspectiva lingüística, según González (1987 *apud* González Ñáñez, 2011, p. 142), "el warekena, al igual que sus lenguas vecinas emparentadas: baniva, kurripako (curripaco), piapoco, baré y yavitero (extinta), forma parte del grupo de lenguas arawakas del sur de Venezuela" (González, 1987 *apud* González Ñáñez, 2011, p. 142).

2 Los conucos son pequeñas parcelas dedicadas a la producción de especies necesarias para la alimentación básica como tomates, frijoles, ñame, mapuey, plátano y, principalmente, yuca para el autoconsumo)

Asimismo, el ciclo de actividades cotidianas responde a la estacionalidad climática de los periodos de invierno y verano.

En la estructura social, en la comunidad warekena, los hombres asumen las tareas de mayor esfuerzo físico y la jefatura familiar, mientras que las mujeres desempeñan un papel activo en la organización comunitaria y la toma de decisiones, en paralelo a sus labores domésticas. Cabe señalar que los rituales, las danzas y los cantos continúan rigiendo el ciclo de vida, desde la niñez hasta la ancianidad, destacando de manera particular la ceremonia de iniciación femenina asociada a la menarca (González Ñáñez, 2009).

En la cosmovisión warekena, los sueños actúan como un principio rector de la conducta diaria. La toma de decisiones se encuentra supeditada a los presagios oníricos; actividades esenciales como la jornada en el conuco pueden ser suspendidas si se experimenta un sueño adverso o si el sabio de la comunidad advierte sobre un peligro inminente derivado de un mal augurio[3].

Luego de un largo proceso de etnocidio, la lengua warekena se ha visto altamente afectada y está en grave peligro de extinción, comprometiendo la memoria histórica y las prácticas culturales de la sociedad. Al respecto, el sabio Santiago Yavinape advierte que, si bien el cambio sociocultural ha estado presente desde el origen mítico, la pérdida paulatina de la lengua materna y de la cultura representa la fase más crítica del debilitamiento de su singularidad identitaria[4]. Este declive es impulsado por la imposición del idioma español y su influencia en niños y jóvenes, quienes adoptan elementos culturales externos y postergan sus raíces, un proceso motivado por el desplazamiento forzado y las carencias estructurales en sus comunidades de origen.

A la luz de este proceso, este texto reflexivo tiene como objetivo presentar los actos de resistencia emprendidos por los maestros warekena para revertir esta situación y recuperar las tradiciones y creencias ancestrales, así como su lengua materna.

2. Acciones transformadoras: Nichos lingüísticos y etnolingüísticos

En el marco jurídico, el nicho lingüístico constituye una figura institucional clave. Según González Ñáñez (2007, p. 94), esta categoría:

> [...] es una figura surgida a raíz de la aprobación de la Resolución Ministerial 954 del 06 de agosto de 1993 cuya idea era – de alguna manera – sustituir el preescolar convencional de corte criollo que venía y aún viene funcionando en las comunidades indígenas del país (Maroa incluida), cuyo

3 Información verbal obtenida en una conversación con la sabia mujer warekena Miriam Yavin, en mayo de 2026.

4 Información verbal obtenida en una conversación con el anciano warekena Santiago Yavinape, en mayo de 2026.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

> modelo es enterrar la cultura originaria y castellanizar con modelos exclusivamente criollos u occidentales las sociedades indígenas, copiando en estas sociedades modelos foráneos de educación, especialmente urbanos, pasando por alto o desconociendo todas las valoraciones etnoculturales y lingüísticas que hacen a estos pueblos culturalmente diversos. Es decir, modelos educativos etnocidas. La propuesta sugiere como estrategia el rescate de los valores y métodos de educación indígena propia utilizados ancestralmente por la tradición oral de estos pueblos para educar y formar a sus jóvenes mediante el papel que desempeñaron y aún desempeñan los ancianos y ancianas (o antigüeros) y las madres en la formación y socialización de los niños de estas etnias.

En junio de 2004, el Ministerio de Educación, Cultura y Deportes (MECD) lanzó un Proyecto de Resolución sobre la Educación Inicial, complementado por el documento Los Nichos Lingüístico-Culturales, una versión específicamente indígena (González Ñáñez, 2007, p. 95). A pesar de que la propuesta parte de los nichos lingüísticos, estos:

> [...] difieren de ellos por ofrecer una cobertura integral para toda la realidad y situacionalidad de los niños y niñas indígenas dentro de su contexto familístico, local, regional y nacional. Los Nichos Lingüístico-culturales no se restringen a la transmisión del idioma materno, hecho por demás loable, sino que se extienden a la totalidad de la cultura propia, y a la interculturalidad que va conectando al infante con el resto de la sociedad nacional (MECD, 2004 *apud* González Ñáñez, 2007, p. 95).

La creación de los nichos lingüístico-culturales o etnolingüísticos constituye una alternativa para el rescate de los valores y métodos de educación indígena propia, utilizados ancestralmente a través de la oralidad para formar a las nuevas generaciones, acompañados por los ancianos y ancianas (o antigüeros) y las madres en el proceso de socialización (González Ñáñez, 2007, p. 94). El nicho, bajo el enfoque de la educación propia, se consolida como un espacio estratégico para abordar las problemáticas de identidad, cultura, lengua y educación de las comunidades desde su propio contexto territorial[5]. En este sentido, Mosonyi (2007, p. 85) plantea la necesidad de ampliar el alcance de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), puesto que históricamente los esfuerzos institucionales se han concentrado en los primeros años de la educación básica, orientados principalmente a la alfabetización. En consecuencia, los niveles de educación básica superior, media y universitaria han recibido una atención limitada, lo que se traduce en avances mínimos y en la persistencia

5 Como señala Brandão (2007), la educación debe ser comprendida como un proceso plural y difuso, que permea todas las instancias de la vida social y no se restringe exclusivamente al sistema escolar formal.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

de desafíos estructurales para consolidar una política educativa intercultural[6] que garantice cobertura y continuidad en todo el sistema formativo.

Asimismo, Mosonyi (2007) señala que la alfabetización y la educación de adultos – ya sean criollos, indígenas o de otra filiación – permanecen en manos de instituciones unilingües y uniculturales. En este escenario, los adultos indígenas son alfabetizados exclusivamente en castellano, conforme a los parámetros de la educación occidental y bajo las mismas pautas tradicionales que han sido seriamente cuestionadas – práctica que encuentra eco en la crítica realizada por Brandão (2007) cuando afirma que la educación puede actuar como instrumento de silenciamiento de las identidades locales en favor de una cultura hegemónica. Este desinterés institucional por la educación intercultural se manifiesta en los diferentes niveles del sistema, comenzando por la educación preescolar, un sector que hasta finales del siglo XX no era considerado prioritario ni obligatorio.

En esta perspectiva, los nichos etnolingüísticos fortalecen la formación integral fuera del ámbito escolar formal, insertándose en el entorno sociocultural indígena mediante la aplicación de los principios, estrategias y métodos en que se fundamenta la educación propia, orientados a la enseñanza y el aprendizaje de los idiomas originarios y los valores culturales tradicionales. La responsabilidad operativa de estos espacios recae sobre la propia comunidad[7], así como sobre uno o varios docentes, quienes actúan acompañados por los sabios y sabias locales que dominan la lengua y conocen la cultura ancestral de su pueblo. Por consiguiente, ante la existencia de herramientas normativas y metodológicas que respaldan la educación propia, corresponde al cuerpo docente dar continuidad a este proceso a través de la práctica pedagógica y de acciones orientadas a resultados efectivos, asumiendo el rol de conductores principales del desarrollo cultural dentro de cada nicho.

En la práctica pedagógica, se suele incurrir en una confusión conceptual entre la educación formal tradicional y la educación propia. Mientras la primera responde a estructuras escolares descontextualizadas de la realidad local para imponer un saber que le es ajeno, la educación propia se define como la capacidad político-pedagógica de las comunidades para orientar la construcción de sus procesos y la ejecución de proyectos educativos desde una postura

6 Con este fin, esta política educativa intercultural debe comprometerse a construir "un nuevo espacio epistemológico que incluya tanto formas de conocimiento subalternizadas como occidentales en una relación tensa, crítica y más igualitaria [...] Esta perspectiva no limita la interculturalidad a la mera inclusión de nuevos temas en los currículos o en las metodologías pedagógicas, sino que se sitúa en la perspectiva de una transformación estructural y sociohistórica" (Oliveira; Candau, 2010, p. 27).

7 Al respecto, Brandão (2007, p. 13), teniendo en cuenta que la educación es una práctica social, afirma: "Dispersas por los rincones de la vida cotidiana, todas las situaciones que involucran a personas y aquellas que involucran a personas y a la naturaleza (situaciones siempre mediadas por las normas, los símbolos y los valores de la cultura del grupo) – poseen, en mayor o menor medida, una dimensión pedagógica".

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

crítica. Este enfoque tiene como objetivo fundamental la transformación y autodeterminación de la realidad socioeducativa en los territorios indígenas[8].

3. Nicho etnolinguístico Warekena "Atu nawi petetanipe"

El nicho warekena fue creado en el año 2000 por iniciativa de la sabia Miriam Yavina, quien motivó a un grupo de sabias, sabios y comuneros de la etnia a desarrollar este proyecto. El espacio opera en una casa tradicional indígena, caracterizada por techos de palma y pisos de tierra; un entorno abierto y en contacto directo con la naturaleza que resulta idóneo para las actividades de educación propia.

En este proceso de revitalización lingüística y cultural, el rol de las sabias y los sabios tradicionales es fundamental. Debido a su avanzada edad, no ejercen la atención pedagógica directa de los niños y jóvenes; sin embargo, orientan y transfieren sus conocimientos al cuerpo docente. Asimismo, intervienen eventualmente en la corrección de la pronunciación y la grafía de vocablos o estructuras oracionales, y participan de forma conjunta con los maestros en la narración de relatos de la tradición oral. Estos encuentros son altamente valorados por los estudiantes, dado que cada narrativa conjuga la realidad con elementos míticos donde los animales actúan como seres sintientes y reflexivos, transmitiendo enseñanzas morales y valores fundamentales para el desarrollo personal.

La sabia o el sabio de la comunidad acompaña las visitas a las casas de los niños y las niñas de la comunidad de Valle Verde. Estas acciones tienen como propósito explicar a las madres y los padres el marco de trabajo del nicho para obtener las respectivas autorizaciones de asistencia. Paralelamente, el proyecto busca fomentar la artesanía y el turismo sustentable como alternativas para la generación de ingresos familiares, promover el registro de la oralidad para salvaguardar la memoria histórica y difundir estos saberes mediante el uso de plataformas digitales.

Actualmente la cantidad de niñas y niños que asisten al nicho es de 30, con edades comprendidas entre 5 y 15 años. El nicho funciona en un horario establecido desde las 14:00 hasta las 17:00, debido a que durante la jornada matutina el alumnado asiste al sistema de educación formal regular. De lunes a viernes se ejecutan estrategias pedagógicas planificadas según las necesidades

8 Esta perspectiva educativa encuentra respaldo en lo que se denomina pedagogía decolonial, la cual no se limita a reconocer la diversidad cultural, sino que asume una postura crítica y política orientada a producir conocimientos otros que dialoguen con la tradición occidental sin someterse a ella. Se trata, por tanto, de una propuesta político-educativa antirracista e intercultural de carácter crítico que pone en escena saberes históricamente silenciados y forma sujetos capaces de cuestionar las estructuras coloniales de poder, saber y ser (Quijano, 2005) que aún organizan la escuela y la sociedad.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

coyunturales y la estacionalidad climática. Estas líneas de acción didáctica comprenden, esencialmente, la enseñanza de la lectoescritura de oraciones simples en lengua warekena, ejercicios de repetición y producción oral, presentaciones personales, descripciones físicas, fórmulas de saludo y despedida, así como frases de uso cotidiano.

La implementación de esta estrategia se consolida como un acto de resistencia y salvaguarda de la herencia ancestral y de los conocimientos orales comunitarios de los pueblos indígenas de Venezuela. Este proceso ha afrontado desafíos estructurales derivados de la insuficiencia de recursos económicos y de políticas institucionales orientadas a la revitalización cultural de los pueblos indígenas en el país. Actualmente, la lengua warekena presenta un escenario de vulnerabilidad y riesgo de extinción debido a la hegemonía contextual del castellano y a fenómenos de discriminación socioeducativa que inhiben el uso del idioma materno entre las generaciones jóvenes (vergüenza étnico-lingüística a raíz del bullying). Al respecto, la especialista etnolingüística warekena Miriam Yavina subraya la dimensión ontológica del idioma originario: "la lengua materna es considerada por los warekena como lo primero que se aprende, el alma de nuestra cultura, y presenta la existencia y esencia como pueblo warekena, si perdemos la lengua perdemos la identidad del pueblo"[9].

4. Diseño e implementación de guías pedagógicas en español y lengua warekena

Entre las acciones ejecutadas por el cuerpo docente en articulación con las sabias y los sabios tradicionales, destaca el diseño de materiales didácticos y guías pedagógicas orientadas a la educación propia y a la enseñanza de la lengua materna. Esta línea de acción responde a la ausencia histórica de materiales con contenidos lingüísticos en warekena. La metodología implementada permite que el proceso de enseñanza-aprendizaje adquiera un carácter flexible y práctico, fundamentado en el contacto directo con el entorno sociocultural, la naturaleza y la aplicación territorial de métodos endógenos de aprendizaje. De este modo, los materiales impresos recopilan los conocimientos y la memoria histórica del pueblo warekena para evitar su extinción[10].

Desde la creación del nicho etnolingüístico warekena *Atu nawi petetanipe*, la capacitación docente y la implementación de guías pedagógicas han resultado fundamentales para salvaguardar la tradición oral a través del

9 Información verbal obtenida en una conversación con la sabia mujer warekena Miriam Yavin, en mayo de 2026.

10 En relación con el reconocimiento y la asunción de la identidad cultural en la práctica educativa crítica, Freire (2002, p. 46-47, énfasis del autor) afirma: "La cuestión de la identidad cultural [...] es un asunto que no puede pasarse por alto. Tiene que ver directamente con la *asunción* de nosotros mismos".

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

tiempo. Los resultados de esta estrategia se reflejan en el interés manifestado por el alumnado en el uso práctico del idioma. Un ejemplo de ello es la guía pedagógica *Tewani*, diseñada por Miriam Yavina y Milangela Angulo en 2022. Este material, editado de forma bilingüe (warekena-español), compila relatos mitológicos e ilustraciones a color; entre ellos, el cuento *Kulukulu inawasi machajuwena* (La corocora y la chicuaca) expone actitudes y valores rectores para la vida cotidiana de la sociedad warekena.

Estas herramientas didácticas son indispensables para el desarrollo de las sesiones diarias con los niños y jóvenes. En este ámbito se sitúa la guía *Ajledariu* (El abecedario), elaborada por Miriam Yavina en 2003 y publicada por el Fondo Editorial de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (FEDUPEL). Esta obra constituye uno de los primeros textos diseñados en la comunidad y posee una alta utilidad práctica, dado que describe la estructura fonológica y grafía del alfabeto warekena, especificando las grafías correspondientes a la lengua y aquellas inexistentes en su sistema fonológico. Al respecto, la autora argumenta la naturaleza fonética del alfabeto:

> [...] al abecedario le decimos Ajledariu porque pronunciamos mucho las: jlá, jlé, jlí,jlù", esto es una de las explicaciones que se les hace a los estudiantes que recién inician y de igual forma se le da a conocer esta guía, explicándole cómo utilizarla y sobre todo que destaca porque es la única que hace referencia al abecedario (Miriam Yavina, en conversación con Milangela Ángulo, 2026).

Asimismo, la guía *Áale wajwenukali wabjawa walekjèna pjísi* (Oraciones ecológicas), publicada por Miriam Yavina en 2006, se emplea para la práctica diaria de la lectura, puesto que provee estructuras oracionales contextualizadas en las vivencias y dinámicas culturales del pueblo warekena. Mediante ejercicios de repetición oral, el docente realiza la lectura modelada mientras el alumnado – prioritariamente a partir de los 9 años de edad, cuando ya se ha consolidado la competencia lectora – sigue el texto de manera visual y replica la pronunciación. Esta dinámica se complementa con la explicación pedagógica de las modificaciones fonéticas derivadas de la conjugación de ciertas sílabas; por ejemplo, la combinación gráfica [jl] se asimila fonéticamente al sonido de la consonante [r], transformando la pronunciación de *jlá* en [ra]. Una de las expresiones de mayor uso cotidiano por parte de los estudiantes es "*wawa wachewitaka"*, cuyo significado equivale a "vamos a jugar".

Por otra parte, el material pedagógico *Yajnaipe ipinaka nicho pijlé: Los pasos dados dentro del nicho*, desarrollado por Miriam Yavina, Milangela Angulo y Rafael Angulo en 2011, reviste una gran relevancia en la planificación didáctica, debido a que compila campos semánticos asociados a los

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

colores y a la taxonomía local de aves y animales. El texto sirve como fuente de consulta directa para los estudiantes durante las actividades diarias. Además, recopila mitos tradicionales y relatos contemporáneos emergidos de las experiencias comunitarias; entre ellos destaca Pijlimisi nana (El árbol de Ceiba), el cual metaforiza la fundación del nicho y fundamenta la importancia de resguardar la lengua materna a través de enunciados breves y accesibles. Posteriormente, el docente expande estos contenidos mediante el análisis de la construcción gramatical y su vinculación con el entorno y la lengua warekena, *Nadeka nawi makuta, así pijlimisi nanake wadeka nawi ina wajlu najle nimakutaka* (sus costumbres se acabarán, pero aquí en este árbol ceiba dejaré para siempre sabiduría y vivirán los espíritus de ellos). En este marco simbólico, el árbol de ceiba representa el espacio físico y operativo del nicho, concebido como el núcleo donde se resguardan y transmiten los saberes ancestrales de la comunidad.

La última guía didáctica diseñada específicamente para orientar la práctica docente es la obra de la sabia Miriam Yavina, publicada en 2025, titulada *Atu nawi petetanipe: las enseñanzas de mis abuelos*. Mediante este recurso, el educador localiza de manera sistemática los contenidos curriculares, los cuales estructuran actividades de inicio o motivación – tales como cantos, dinámicas de grupo y relatos breves en lengua warekena –, seguidas de estrategias de cierre, vocabularios léxicos y paradigmas de pronombres personales dirigidos a la construcción de estructuras oracionales. Este material fue proyectado metodológicamente para suplir de forma autónoma la eventual ausencia del sabio tradicional, para que el docente guíe la sesión pedagógica.

5. Enseñanza de artes y danza Warekena

Las expresiones de danzas y rituales del pueblo warekena se ejecutan a lo largo del año. Para su transmisión pedagógica dentro del nicho, se conforman grupos organizados por rangos de edad y se estructuran cronogramas específicos para los ensayos. Este proceso abarca desde el diseño y la confección de la indumentaria hasta la recolección de fibras y materiales naturales autóctonos, asegurando la fidelidad estética y el respeto a la tradición cultural.

Actualmente, en el nicho etnolingüístico se enseñan cuatro danzas sagradas de la tradición warekena, cuya práctica suele vincularse a la estacionalidad invernal o a festividades específicas: el wayanua (festejo de abundancia de alimentos), el pimariye (ceremonia de iniciación), el yuwijlijli (la gallineta)[11] y el wayajlu (el murciélago). El propósito didáctico de estas actividades

11 La danza *yuwijlijli* (gallineta) se realiza para festejar la llegada de un nuevo día, un nuevo comienzo, y también para motivarnos, indicando que debemos librarnos de la pereza. Se ejecuta corriendo, a semejanza del

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

consiste en transferir el significado cosmológico de cada danza, sus contextos de ejecución, el simbolismo de los trajes, el uso de la pintura corporal y el protocolo de respeto requerido durante su puesta en escena.

Cada una de estas danzas y rituales requiere el uso de accesorios, los cuales son elaborados por los docentes, guiados por las sabias, como, por ejemplo, los collares, estos los elaboramos cuidando muchos detalles y usando semillas y fibras naturales, al igual que los penachos que se llevan en la cabeza. Todo esto forma parte de las enseñanzas a los niños y jóvenes, quienes de manera práctica saben hacerlos y cuáles materiales utilizar.

El traje para las niñas es más bonito, elaborados con hilos naturales extraídos de árboles y palmeras, los colores siempre representan las pintas de la culebra coral (héroe mitológico), mientras que los varones solo usan una falda y en la parte superior solo se adornan con hermosos collares y pintas corporales, elaborados por nosotros mismos dentro del nicho. Cada estudiante debe aprender y memorizar las pinturas corporales que puede utilizar es decir las que correspondan con nuestro pueblo. El proceso formativo exige que cada participante memorice e internalice los patrones lingüísticos, estéticos y corporales culturales, consolidando el nicho como un núcleo de salvaguarda de la memoria histórica y del patrimonio artístico warekena.

6. Calendario cultural Atu nawi petetanipe (organización de los saberes y haceres)

El calendario socioecológico y festivo determina las actividades curriculares según la estacionalidad anual y permite sistematizar los saberes y haceres comunitarios mes a mes. Al iniciar la jornada diaria, se ejecutan cantos de bienvenida en idioma originario; destaca entre ellos la canción titulada *Waba Warekena* (¡Vamos, hablemos!), cuyo propósito es incentivar la práctica activa de la lengua y la memorización de estructuras fraseológicas de uso cotidiano. El desarrollo de la actividad didáctica central se supedita a los períodos climáticos de verano e invierno. Durante el verano, las condiciones atmosféricas facilitan las prácticas de campo y la exploración dirigida hacia zonas montañosas con el fin de identificar plantas medicinales y analizar sus propiedades terapéuticas. Estas dinámicas incorporan las normas de los sabios locales, entre las que resalta la restricción de consumir alimentos bajo

serpenteo de la culebra; los niños se organizan desde el más grande hasta el más pequeño, tomados de los brazos, y no deben soltarse, pues si esto sucede indica muy mala suerte. Todos estos aspectos se les van explicando mientras corren y cantan a la vez la canción que dice: *yuwijlijli, yuwijlijli, yuwijlijli, yuwijlijli*, acompañada de largos silbidos. Para la práctica de esta danza llevan en el rostro la pintura de los petroglifos warekena; existen diseños para los varones y otros para las niñas, al igual que los trajes, y de esta manera van identificando cada elemento cultural do pueblo warekena.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

la exposición solar directa como medida preventiva ante eventuales ataques de fauna silvestre. Por el contrario, durante la época de invierno, la comunidad warekena se resguarda y aprovecha para la enseñanza de diversas artes de producción artesanal. Estas sesiones formativas comprenden la demostración práctica de técnicas de tejido de esteras, cestería e indumentaria indígena. Una de las actividades con mayor receptividad, particularmente entre la población femenina, es el diseño de collares (*numaka mayuru*). Este proceso se realiza mediante el empleo exclusivo de semillas y fibras extraídas del entorno natural, aplicando un modelo didáctico basado en la demostración inductiva para su posterior ejecución y apropiación individualizada. Finalmente, el cierre de cada jornada se articula con dinámicas lúdicas y juegos tradicionales *Wachewitaka*, diseñadas por el cuerpo docente del nicho como alternativa diferenciada frente a los esquemas de la educación formal convencional.

7. Consideraciones finales

El presente artículo se propuso documentar las acciones transformadoras del nicho etnolingüístico warekena *Atu nawi petetanipe*, en el sector Valle Verde de Puerto Ayacucho (Amazonas, Venezuela), como respuesta a la vulnerabilidad de la lengua materna y de las tradiciones ancestrales del pueblo. El objetivo se cumplió mediante la descripción etnográfica de sus estrategias pedagógicas, guías didácticas, expresiones artísticas y calendario sociocultural, así como del papel protagónico de las sabias y los sabios en la transmisión de los saberes. La sistematización de estas experiencias evidenció que la revitalización lingüística y cultural depende menos de los marcos normativos que de la acción política y pedagógica de la propia comunidad.

Desde su creación en el año 2000, por iniciativa de la sabia Miriam Yavina, el nicho ha desarrollado acciones orientadas a preservar las tradiciones ancestrales y revitalizar la lengua warekena: la enseñanza de la lectoescritura en lengua materna; la elaboración de guías pedagógicas bilingües; la transmisión de las danzas sagradas, con la confección de trajes, collares y pinturas corporales; la organización de un calendario socioecológico que articula los saberes según las estaciones; el registro de la oralidad para salvaguardar la memoria histórica; y la participación de las ancianas y ancianos en la corrección de la pronunciación, la narración de relatos y la orientación del cuerpo docente.

Estas prácticas evidencian el valor de la educación propia warekena como capacidad político-pedagógica de la comunidad para orientar sus procesos formativos desde su propio contexto territorial y cultural. Al situar la lengua materna como “el alma” de la cultura warekena y vehículo de la identidad del

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

pueblo, el nicho contrarresta los modelos educativos etnocidas que históricamente impusieron el castellano y desvalorizaron los conocimientos originarios. La educación propia, fundada en métodos endógenos, en el contacto directo con la naturaleza y en el diálogo intergeneracional con las sabias y los sabios, se consolida como un espacio de resistencia que devuelve a la comunidad el control sobre la formación de sus niñas, niños y jóvenes.

Finalmente, las experiencias del nicho ofrecen enseñanzas valiosas para otros espacios escolares interculturales: demuestran que es posible superar la escuela como espacio cerrado y descontextualizado para construir verdaderas comunidades aprendientes, en las que la oralidad, las ancianas y los ancianos, el territorio y las cosmovisiones propias ocupen el centro del proceso pedagógico. La articulación entre lengua, danza, arte, calendario ecológico y saberes locales constituye un modelo de currículo situado que puede inspirar tanto a la Educación Intercultural Bilingüe como a las políticas educativas indígenas de América Latina. No obstante, persisten desafíos estructurales – tales como la insuficiencia de recursos, la ausencia de políticas institucionales continuas, la hegemonía del castellano y la vergüenza etnolingüística entre los jóvenes – que exigen el reconocimiento y el fortalecimiento de estas iniciativas por parte del Estado y de la sociedad, para que la lengua y la cultura warekena no solo se preserven, sino que florezcan en las nuevas generaciones.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERENCIAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. La Prehistoria Lingüística Arawaka y su contribución al patrimonio indígena venezolano. *In:* UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA. **Simposium acerca de la Investigación del Patrimonio Precolombino de Venezuela**: selección de ponencias, acta final de objetivos, conclusiones y recomendaciones. Caracas, Venezuela: FACES-UCV-INVESCIENCIAS, 1987, p. 35-51.

GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. Los nichos lingüísticos arawakos del guanía-río negro municipio maroa del estado amazonas: reflexiones teóricas y prácticas sobre su relanzamiento. *In:* PACHECO, Lino M.; ROJAS, Gladys G.; BRICEÑO, Jacqueline C. de (org.). **Lecturas Antropológicas de Venezuela**. Mérida, Venezuela: Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez/ULA7, 2007. p. 93-100.

GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. **Sexualidad y rituales de iniciación entre los indígenas warekena del Río Guainía-Río Negro, Estado Amazonas**. Caracas, Venezuela: FEDUPEL, 2009.

GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. La cláusula relativa en warekena. **Synergies Venezuela**, [*S. l.*], n. esp., p. 141-146, 2011. Disponible en: https://www.gerflint.fr/Base/Venezuela%20special/nanez.pdf. Acceso el: 17 jun. 2026.

KEY, M. R. **The Grouping of South American Indian Languages**. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1979. (Ars Linguistica, 2).

MOSONYI, Esteban Emilio. Los nichos lingüístico-culturales: propuesta generalizadora para la preescolarización indígena intercultural. *In:* PACHECO, Lino M.; ROJAS, Gladys G.; BRICEÑO, Jacqueline C. de (org.). **Lecturas Antropológicas de Venezuela**. Mérida, Venezuela: Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez/ULA, 2007, p. 87-91.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

OLIVEIRA, Luiz F. de; CANDAU, Vera M; F. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, E. (comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y Ciencias Sociales – Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-277.

YAVINA, Miriam. **Atu nawi petetanipe**: las enseñanzas de mis abuelos. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2025. Disponible en: http://www.elperroylarana.gob.ve/wp-content/uploads/2025/11/Atu-nawi-petetanipe-las-ense%C3%B1anza-de-mis-abuelos.pdf. Acceso el: 17 jul. 2026.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

A ARTE E A ORALIDADE NA CULTURA AFRO-BRASILEIRA DE TERREIRO

Roberta Aureo Martins de Souza
Sandreia Fonseca

1. Introdução

No contexto brasileiro, a presença da cultura afrodescendente remonta ao período colonial, exercendo profunda influência na construção da identidade nacional e também contribuindo para a formação de uma sociedade marcada pela diversidade cultural. Nesse processo histórico, os terreiros de axé brasileiros se consolidaram como importantes espaços de preservação, produção e transmissão de saberes afro-brasileiros, nos quais a arte, a oralidade e a memória coletiva assumem papel central na manutenção das tradições e na construção de identidades culturais.

"Para as Comunidades Tradicionais de Terreiro, a oralidade é fundamento, é a grande responsável pela estruturação dos saberes ancestrais e o caminho pelo qual se desenvolvem as organizações litúrgicas, sociais e culturais de herança africana em diáspora" (Silva; Inda; Bahia, 2025, p. 95). Expressam-se por meio de narrativas, cantigas, rezas e ensinamentos compartilhados entre as gerações.

Esses processos de transmissão oral e artística estão profundamente articulados com diversas manifestações, como a música, a dança, os rituais, os toques de tambor, os cânticos e as expressões corporais, que integram a pedagogia das práticas religiosas de matriz africana. Dessa forma, arte e oralidade se entrelaçam como formas de produção de conhecimento, constituindo modos próprios de elaboração e preservação da experiência histórica e cultural afro-brasileira.

> Entre os diversos elementos ressignificados nesses espaços, o processo de ensino-aprendizagem destaca-se por atuar na contramão da pedagogia da desumanização, ao promover valores morais, sociais e educativos por meio das vivências(Silva; Inda; Bahia, 2025, p. 98).

No Brasil, apesar da profunda contribuição das culturas afrodescendentes para a formação social e cultural do país, ainda persistem desafios significativos relacionados ao reconhecimento e à valorização desses saberes. Entre eles, destacam-se a permanência do racismo estrutural, a invisibilização histórica

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

das práticas culturais afro-brasileiras e a limitada presença dessas perspectivas nos espaços institucionais de produção do conhecimento. Tais fatores evidenciam a necessidade de ampliar o debate acadêmico e social sobre a importância das tradições afro-brasileiras, especialmente aquelas preservadas nos terreiros de axé.

Dessa forma, ter uma abordagem interdisciplinar é importante para compreender as práticas culturais e religiosas. Ao envolver aspectos como a história, a educação e os estudos decoloniais, é possível reconhecer os terreiros como espaços legítimos de produção de conhecimento, nos quais arte, espiritualidade e oralidade se constituem como formas próprias de elaboração de saberes. Nesse movimento, torna-se possível avançar na construção de perspectivas mais plurais de conhecimento, comprometidas com o respeito à diversidade étnico-cultural que caracteriza as sociedades latino-americanas.

A compreensão dos terreiros de axé como espaços de produção e transmissão de saberes também se expressa por meio das trajetórias de lideranças religiosas que atuam na preservação e continuidade dessas tradições. Nesse sentido, a experiência de vida e atuação de lideranças do Candomblé[1] revela como os conhecimentos ancestrais são transmitidos, atualizados e compartilhados no cotidiano das comunidades religiosas.

O Ilê Asé Oju Ogún Funmilayó é um terreiro (comunidade tradicional de matriz africana) do candomblé de nação Ketu, fundado em 1982 em São Paulo pela Yalorixá Marina Tunirê. Em 1992, Mãe Marina muda-se para Foz do Iguaçu, fundando a Associação Cultural Afoxé Oju Ogún Funmilayó, um grupo musical afro-religioso que desenvolve atividades de combate à intolerância religiosa e ao racismo, por meio de apresentações em escolas e universidades de Foz do Iguaçu, municípios lindeiros e cidades vizinhas no Paraguai e na Argentina. O Afoxé Oju Ogún Funmilayó tradicionalmente é responsável por abrir o carnaval da cidade de Foz do Iguaçu e inúmeras atividades são realizadas pelo Afoxé.

O Afoxé tem participação no Conselho Municipal de Cultura e no Conselho Municipal de Políticas para Mulher, e também participa do aniversário da cidade, no qual faz presença na FARTAL – Feira de Artesanato e Alimentos de Foz do Iguaçu, por meio da venda de comidas típicas, tais como o baião de dois. Nos meses de agosto, o terreiro celebra o Olubajé, celebração ao orixá Omolu, e, nos meses de novembro, a festividade é em homenagem ao Caboclo Boiadeiro Sete Laços, festa tradicional da comunidade.

1 Originalmente, o Candomblé significa "um lugar de costume dos negros". Apesar disso, atualmente o Candomblé é considerado uma religião universalizada, da qual todas as etnias podem participar, chegando inclusive a lideranças. No entanto, vale destacar que ele foi e continua sendo um espaço de resistência dos povos africanos escravizados no Brasil e seus herdeiros afro-brasileiros (Silva, 2017, p. 14).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O terreiro tornou-se um importante espaço de acolhimento comunitário, organização de cultos, celebrações religiosas e realização de atividades culturais que promovem a valorização das tradições afro-brasileiras. Além das práticas de culto, desenvolvem-se iniciativas voltadas à formação e ao diálogo com a comunidade, como rodas de conversa, encontros culturais e participação em eventos locais e regionais. Tais ações são frequentemente divulgadas em registros audiovisuais e publicações em redes sociais, funcionando como instrumentos de aproximação entre o universo religioso do axé e a sociedade mais ampla.

Para além da dimensão religiosa, existe a atuação na preservação cultural e na transmissão de saberes tradicionais, direcionando suas atividades tanto para adultos quanto para crianças. Essa atuação também se estende à representação das religiões afro-brasileiras em espaços públicos e culturais, ampliando o diálogo entre diferentes públicos e contribuindo para o reconhecimento social dessas tradições. A presença constante em espaços digitais evidencia a capacidade de interlocução com diferentes gerações e grupos sociais, reforçando o compromisso com a difusão e valorização da cultura afro-brasileira.

O presente artigo analisa a relação entre arte, oralidade e transmissão de saberes no terreiro de axé Ilê Asé Oju Ogún Funmilayó – Casa do Caboclo Boiadeiro Sete Laços, compreendido como um espaço de preservação cultural, produção de conhecimento e resistência das tradições afro-brasileiras. Partindo de uma abordagem que dialoga com a perspectiva interdisciplinar, esse estudo discute como práticas rituais, músicas, oralidade e arte constituem formas legítimas de circulação de saberes ancestrais. A análise aborda ainda o impacto cultural, social e educacional das atividades desenvolvidas no terreiro, enfatizando a importância da música, da dança e da produção artesanal de instrumentos sagrados como elementos centrais da comunicação com os Orixás e da transmissão intergeracional de conhecimentos. O artigo argumenta que tais práticas constituem formas de saber tradicional que articulam espiritualidade, estética e experiência comunitária, contribuindo para a valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro e para o reconhecimento da diversidade epistêmica presente na sociedade.

2. Mérito e relevância do saber tradicional

Os saberes cultivados e transmitidos no interior dos terreiros constituem formas legítimas de produção de conhecimento, muitas vezes construídas a partir da experiência, da oralidade e da prática ritual. Nesse contexto, os mais velhos são os detentores de saberes tradicionais que articulam conhecimentos religiosos, musicais, corporais e comunitários.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Esses saberes não se restringem ao âmbito espiritual, mas integram dimensões culturais, artísticas e sociais que estruturam a vida coletiva no terreiro. O reconhecimento de tais conhecimentos no âmbito do Notório Saber[2], dentro da UNILA, evidencia a importância de considerar a diversidade epistêmica presente nas sociedades contemporâneas, reconhecendo que diferentes formas de conhecimento, sejam acadêmicas ou tradicionais, contribuem para a preservação e continuidade do patrimônio cultural. A titulação desses mestres e mestras demonstra que a universidade pode (e deve) ser um espaço de reciprocidade, onde as tradições, os rituais e as práticas espirituais têm lugar legítimo na construção de uma formação acadêmica comprometida com a transformação social.

As atividades desenvolvidas no Ilê Asé Oju Ogún Funmilayó produzem impactos relevantes em diferentes dimensões da vida social e cultural da comunidade. No campo cultural, destaca-se a preservação e difusão de repertórios rituais, musicais e simbólicos associados às entidades espirituais cultuadas no terreiro, como o Caboclo Boiadeiro e outros elementos das tradições afro-religiosas. Essas práticas contribuem para a continuidade de manifestações culturais que compõem o patrimônio imaterial afro-brasileiro.

Ao longo dos anos, membros do terreiro realizam projetos na cidade que dão maior visibilidade às religiões de matriz africana na região. Portanto, na dimensão social, o terreiro se configura como um espaço de acolhimento, cuidado e integração comunitária. Por meio de atendimentos espirituais, celebrações públicas e atividades abertas à comunidade, fortalecem-se redes de solidariedade e apoio coletivo que ultrapassam os limites do espaço religioso.

> [...] o Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó organizou, com a liderança da Yalorixá, a passeata contra a intolerância religiosa. Em 2016, a passeata saiu do Ilê Asé Oju Ogún Funmilayó em direção à Praça da Bíblia trajeto de cerca de 1km, terminando com uma palestra sobre a intolerância religiosa e o racismo, proferida pela própria Yalorixá. Nessa ação, percebemos mais um de seus esforços para promover o debate público sobre temas relacionados ao racismo e à intolerância religiosa em Foz do Iguaçu (Silva, 2017, p. 53).

No âmbito educacional, destacam-se as iniciativas voltadas à realização de eventos, palestras, encontros e rodas de conversa que promovem o diálogo entre pesquisadores, estudantes e agentes culturais. Essas ações favorecem o intercâmbio entre saberes acadêmicos e saberes tradicionais, contribuindo para a construção de perspectivas mais plurais de conhecimento.

2 Em 15 de outubro de 2025 foi publicada a Resolução CONSUN n. 15 que regulamenta a concessão de Certificado ou Título acadêmico de Notório Saber a Mestras e Mestres de Conhecimentos, Práticas e Ofícios Tradicionais e Populares no âmbito da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

3. Arte, música e dança como formas de conhecimento

A arte ocupa um lugar central nas práticas culturais e espirituais do Candomblé, articulando os ritos e a pedagogia. Diante disso, destaca-se a produção artesanal de instrumentos musicais sagrados utilizados nos rituais do terreiro. Essas produções exigem certa habilidade técnica e sensibilidade espiritual, que culminam na modelagem, escultura e acabamento da madeira, produzindo instrumentos que transcendem sua função sonora. Esses objetos rituais são compreendidos como extensões do sagrado, carregados de significados simbólicos e espirituais que estabelecem conexões entre o mundo material e o mundo espiritual.

Segundo Juana Elbein dos Santos, os conhecimentos no universo nagô são transmitidos principalmente pela prática ritual e pela experiência vivida no interior das comunidades religiosas, constituindo um sistema de saber que integra espiritualidade, corporalidade e memória coletiva. A autora destaca que, nos rituais do Candomblé, música, dança e canto não são apenas manifestações artísticas, mas elementos fundamentais de um sistema simbólico que permite a comunicação entre o mundo material e o mundo espiritual (Santos, 1986).

No Candomblé, os instrumentos e os toques rituais desempenham papel fundamental na comunicação com os Orixás. O som dos tambores, aliado aos cantos e às danças, constitui um sistema simbólico por meio do qual se invoca e se manifesta a presença das divindades. Nesse processo, música e dança se integram de forma indissociável: o toque convoca, o canto orienta e o corpo expressa a presença do sagrado. Dessa maneira, a prática artística no terreiro configura-se como uma forma de conhecimento ancestral transmitido pela experiência, pela escuta e pela corporeidade. O aprendizado ocorre por meio da observação, da participação nos rituais e da convivência comunitária, constituindo um processo formativo profundamente vinculado à vivência cotidiana.

Lélia Gonzalez destaca que a cultura afro-latino-americana constitui um importante campo de resistência frente às estruturas históricas de racismo e exclusão social. Em sua reflexão sobre a construção de um feminismo afro-latino-americano, a autora evidencia a importância de reconhecer as experiências, os saberes e as práticas culturais produzidas pelas populações negras como elementos fundamentais para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais da América Latina (Gonzalez, 1988). Nessa perspectiva, os espaços comunitários e religiosos das populações afrodescendentes desempenham papel relevante na preservação da memória coletiva e na afirmação de identidades culturais historicamente marginalizadas.

Sob essa perspectiva, os terreiros de Candomblé podem ser compreendidos como espaços de produção de saberes que articulam espiritualidade,

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

cultura e educação. Nesses ambientes, o aprendizado ocorre por meio da oralidade, da convivência comunitária e da participação em práticas rituais e culturais, configurando um processo formativo que integra diferentes dimensões da experiência humana. Assim, o Candomblé não se restringe à dimensão religiosa, mas se apresenta como uma forma integral de vida, na qual espiritualidade, arte, natureza e comunidade se entrelaçam. Essa dimensão vivida do conhecimento evidencia a legitimidade e a profundidade dos saberes tradicionais presentes nos terreiros de axé, reafirmando o papel dessas lideranças como guardiãs de tradições que articulam estética, espiritualidade e ancestralidade afro-brasileira.

4. Considerações finais

A compreensão das práticas culturais e religiosas presentes nos terreiros de Candomblé também passa pelo entendimento da mitologia dos Orixás, elemento fundamental da cosmologia afro-brasileira. As narrativas míticas transmitidas no interior dos terreiros constituem um conjunto de saberes ancestrais que orientam rituais, cantos, danças e formas de organização comunitária. Essas histórias, preservadas sobretudo pela tradição oral, explicam a origem das divindades, seus atributos, suas relações com a natureza e seus vínculos com a experiência humana.

Diante disso, os mitos não são apenas histórias do passado, mas formas vivas de conhecimento que se atualizam constantemente nas práticas rituais. Os cânticos, os toques de tambor e as danças sagradas frequentemente fazem referência aos feitos e às características dos Orixás, reforçando a memória coletiva e a identidade religiosa dos participantes. Dessa forma, música, corpo e narrativa se articulam como meios de atualização da cosmologia afro-brasileira no espaço ritual.

No Ilê Asé Oju Ogún Funmilayó, essas narrativas míticas encontram expressão nas celebrações e rituais conduzidos pela liderança do terreiro, nos quais os cantos, os toques e as danças evocam a presença dos Orixás e reafirmam os vínculos entre a comunidade, a ancestralidade e o sagrado. Assim, a mitologia se manifesta não apenas como um conjunto de narrativas simbólicas, mas como um elemento estruturante da vida religiosa e cultural no interior do axé.

Dessa maneira, a mitologia dos Orixás constitui um importante sistema de conhecimento que, articulado à oralidade, à música e à corporeidade, contribui para a transmissão intergeracional dos saberes afro-brasileiros e para a preservação das tradições religiosas presentes nos terreiros.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERÊNCIAS

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro latino-americano**. Rio de Janeiro: Schwarcz, 2020.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Egum na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA, Bruno Lujan da. **O Ilê Asé Oju Ogún Funmilaiyó**: a trajetória de uma família de santo na Tríplice Fronteira. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História – América Latina). Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA, Foz do Iguaçu, 2017.

SILVA, Vagner Felix; INDA, Indira; BAHIA, Bruno Cardoso de Menezes. Exú, Voz e Encruzilhada. A oralidade como saber-pedagógico nos Terreiros. **Repecult**: Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura, Rio de Janeiro, v. 9, n. 14, p. 92-107, 2025.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

CIBERVITALIZACIÓN DE LA LENGUA Y CULTURA AYMARA DESDE EL *TAQI CHUYMA, ARU JATHACHAÑA Y JIWASA*

Ruben Hilari Quispe
Jacqueline Méndez Gamboa
Solange Bonomo Assumpção

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

1. Introducción

En la región ancestral del Qullasuyu, correspondiente al actual territorio de Bolivia, se reconocen oficialmente 36 pueblos y lenguas originarias. La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia establece, en su artículo 5 (inciso I), la cooficialidad del idioma aymara junto al castellano y las demás lenguas indígenas (Bolivia, 2009). De acuerdo con la Ley n. 070 de la Educación "Avelino Siñani – Elizardo Pérez", en su artículo 7, dispone la obligatoriedad del uso de las lenguas oficiales en los distintos niveles del sistema educativo nacional (Bolivia, 2010). Asimismo, el marco normativo se complementa con la Ley nº 269, Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas, orientada al reconocimiento, protección y difusión de los derechos lingüísticos individuales y colectivos (Bolivia, 2012).

A nivel internacional, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, 2019) ha alertado de manera sistemática sobre la pérdida inminente de la diversidad lingüística y de los sistemas de conocimientos ancestrales. Como estrategia global de mitigación, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó el Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (2022-2032) (Unesco, 2019).

No obstante, en el escenario boliviano se evidencia una brecha significativa entre las disposiciones normativas y su implementación práctica por parte de las instituciones estatales. La insuficiencia de mecanismos técnico-operativos concretos para el fortalecimiento de los idiomas originarios sitúa al aymara en un estado de vulnerabilidad, caracterizado por el desplazamiento lingüístico y la presión estructural de un bilingüismo asimétrico de carácter colonial. Frente a esta inacción institucional, la cibervitalización agenciada por las comunidades virtuales de El Alto no se presenta como una praxis aislada, sino como un ejercicio legítimo de exigibilidad de derechos colectivos.

De este modo, las iniciativas sociodigitales de la juventud indígena se articulan de forma vinculante con el marco legal del Estado Plurinacional de

Bolivia; específicamente, operan como una ejecución fáctica y descentralizada de los mandatos de cooficialidad estipulados en el Artículo 5 de la Constitución Política del Estado (Bolivia, 2009) y en las garantías de difusión e innovación idiomática dictadas por la Ley nº 269 (Bolivia, 2012). La tecnología digital, en consecuencia, es refuncionalizada por los actores locales como un instrumento jurídico-pedagógico autogestionado que materializa los horizontes plurinacionales del ordenamiento jurídico vigente.

Al iniciar la tercera década del siglo XXI, la pérdida gradual del uso del aymara se ve acelerada por el fallecimiento de las generaciones de sabios, abuelos y padres, quienes constituyen los principales vectores de transmisión intergeneracional. Este fenómeno impacta directamente en la población infantil y juvenil, expuesta de manera predominante a sistemas educativos, políticos y socioeconómicos hegemonizados por el castellano. Pese a que el ordenamiento jurídico nacional define el sistema educativo como plurilingüe, las prácticas pedagógicas en los niveles escolar y universitario carecen de estrategias didácticas efectivas para su fomento, intensificando el riesgo de extinción.

Frente a este declive, surgen iniciativas comunitarias orientadas a la apropiación tecnológica y a la "aymarización" de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). Aunque expresiones digitales como el uso de la etiqueta *#AymaraxTaqikunatakiskiwa* ("El aymara es para todo") ganan visibilidad en las plataformas sociodigitales, estos fenómenos sociolingüísticos emergentes aún no han sido integrados en el diseño de políticas públicas estatales ni han recibido una atención sistemática por parte de la investigación académica.

Las herramientas digitales y las arquitecturas de red no poseen una carga deontológica intrínseca; su impacto lingüístico y sociocultural está condicionado por las dinámicas de apropiación en contextos específicos (Cassany, 2012; Crystal, 2011; Hilari, 2019; Jiménez, 2013). Desde la perspectiva de la sociolingüística aplicada al ciberespacio, estos entornos ofrecen canales alternativos para potenciar las lenguas minorizadas. Históricamente, Albó (1979) identificó tensiones estructurales entre los sectores promotores de la castellanización homogeneizante y aquellos orientados a la revitalización de las lenguas oprimidas en Bolivia, una dicotomía que se traslada e intersecta en la actualidad en el entorno virtual.

En este ecosistema, las juventudes operan como agentes catalizadores de las tendencias de adopción e innovación tecnológica (Pisani; Piotet, 2009). De acuerdo con Cassany (2012), las plataformas interactivas configuran nuevos géneros textuales y discursivos con propiedades estructurales inéditas. En el caso del pueblo aymara, la generación joven comparte una condición bilingüe que media entre su identidad cultural y las competencias tecnológicas, habitando una dualidad generacional que reconfigura las redes multiculturales

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

en línea (Danet; Herring, 2007). El uso lingüístico en entornos virtuales no está determinado de forma aislada por la infraestructura técnica, sino que se inscribe en sistemas sociales complejos donde se negocian identidades locales y dinámicas globales.

El presente artículo analiza el ciberespacio y las plataformas sociodigitales como entornos para la revitalización de la lengua y cultura aymara, fenómeno categorizado como cibervitalización.

2. Metodología

A partir de un enfoque cualitativo con diseño interpretativo, se examinan las dinámicas de apropiación tecnológica en comunidades virtuales originarias de la ciudad de El Alto (La Paz, Bolivia). La estrategia metodológica se fundamenta en la etnografía virtual (Hine, 2004), orientada al análisis de la resignificación de las categorías ontológicas aymaras *taqi chuyma*, *aru jathachaña* (semillar la lengua) y *jiwasa* (el nosotros comunitario) por parte de creadores de contenido y usuarios jóvenes en la plataforma TikTok.

3. Resultados y Discusión

El desplazamiento lingüístico ha sido definido teóricamente como el abandono progresivo de una lengua materna en favor de una lengua dominante (Fishman, 1964). Para revertir este proceso en contextos sociolingüísticos críticos, la literatura especializada acuñó el término *revitalización*, entendido como el conjunto de acciones políticas, pedagógicas y comunitarias destinadas a restituir la vitalidad social de un idioma frente a las estructuras de asimilación colonial. En Bolivia, el concepto específico de *cibervitalización* posee una genealogía reciente vinculada a las limitaciones prácticas de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) de fines del siglo XX, a cual careció de suficiencia presupuestaria y operativa para su sostenibilidad.

Posteriormente, emergió el activismo digital indígena como una modalidad sincrónica de reivindicación de derechos colectivos conducida por líderes adultos. En la última década, se puede apreciar la trascendencia lingüística del aymara en el ciberespacio, apropiado en su mayoría por una generación de jóvenes hablantes nativos alfabetizados que han aprendido a escribir y que, además, se identifican plenamente como aymaras. De este modo, fortalecen su propia lengua en el ciberespacio, expresión discursiva que se fundamenta en la tríada conceptual *taqi chuyma*, *aru jathachaña* y *jiwasa*.

La categoría ontológica *taqi chuyma*, traducida conceptualmente como "con el corazón pleno" o "sentipensamiento", constituye el fundamento

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

afectivo y epistémico de la cibervitalización. Dentro del entorno digital, esta noción subvierte la racionalidad técnica y utilitaria de las plataformas occidentales a través de una praxis donde la producción de contenidos no responde a métricas mercantiles de monetización, sino a una necesidad vital de volcar la subjetividad, la memoria y la afectividad comunitaria en la red.

Los jóvenes activistas virtuales no limitan su acción a la traducción instrumental de grafías; por el contrario, proyectan el *taqi chuyma* al codificar contenidos que resguardan la sensibilidad histórica de su pueblo, transformando las interfaces digitales en espacios de enunciación afectiva e identitaria. Esta convergencia estética y emocional confirma que los pueblos indígenas y sus culturas no pertenecen al pasado, sino que habitan en el presente de forma activa y continua, consolidando la autonomía y el derecho inalienable a existir en sus propios términos mediante la autogestión, el *jiwaspacha*, la autonomía y el autogobierno de la palabra en el ciberespacio

Esta apropiación confronta directamente la dimensión geopolítica de la "colonialidad del saber" (Quijano, 2005), dado que las tecnologías digitales occidentales imponen patrones epistemológicos universales que subordinan los conocimientos locales (Mignolo, 2003). En la actualidad, el diseño de algoritmos de redes sociales y los modelos globales de Inteligencia Artificial (IA) reproducen lógicas eurocéntricas que desplazan las lenguas originarias y codifican el pensamiento simbólico.

Según Quijano (2005), la dominación colonial no solo operó en el plano político y material, sino que impuso un control epistémico caracterizado por la anulación de los sistemas de conocimiento, universos simbólicos y dinámicas comunicativas de los pueblos subyugados. De este modo, las poblaciones dominadas fueron despojadas de sus marcos culturales de interpretación y obligadas a asimilar la racionalidad eurocéntrica como el único parámetro legítimo de producción del saber y de validez racional (Quijano, 2005, p. 129).

Frente a esta hegemonía epistémica, la democratización tecnológica demanda procesos de subversión de códigos y "hackeo" cultural que viabilicen la defensa del territorio digital indígena. No obstante, la cibervitalización exige consensos comunitarios éticos sobre qué saberes deben ser expuestos públicamente y cuáles pertenecen a la reserva autonómica de los pueblos. Desde la etnografía virtual, los límites de estos espacios en línea están definidos por los significados e intencionalidades que los propios actores confieren a sus interacciones tecnológicas (Hine, 2004).

4. La perspectiva comunitaria frente al uso de infraestructuras exógenas

Durante una conferencia sobre la vitalización de la lengua y cultura aymara, surgió el cuestionamiento sobre el uso de tecnologías digitales

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

exógenas por parte de las comunidades originarias Aymara. La respuesta de los activistas se fundamentó en el principio filosófico ancestral *kuna laq'un achjatatakis pachp laq'uw qullaxa* ("para cualquier mordedura o daño, en el mismo bicho se encuentra la cura"). Esta máxima del saber tradicional ilustra una estrategia terapéutica y cultural mediante la cual los impactos de la modernidad, introducidos por las nuevas tecnologías, son mitigados a través de la apropiación y refuncionalización de estas mismas herramientas. Este mecanismo analógico se asemeja a las prácticas de la medicina tradicional, en las que se emplean los propios elementos agresores para la neutralización del daño.

La visibilización del aymara en internet también altera las estructuras corporativas globales. Un antecedente relevante se sitúa en la labor de la organización comunitaria Jaqi Aru, orientada a la difusión idiomática digital (Cliche, 2005). Como derivación de estos procesos de creación de contenidos autogestionados, corporaciones tecnológicas internacionales han requerido la contratación de equipos de traducción nativos para procesar y sistematizar los corpus textuales generados en redes sociales como Facebook (Hilari, 2024).

4.1. *Llikan aru jathachaña*: El Semillado Lingüístico en TikTok

A través del estudio empírico de las comunidades virtuales en la ciudad de El Alto, se demuestra que la sostenibilidad de una lengua depende primariamente del uso activo de sus hablantes en contextos de cotidianidad (Hilari, 2024). En este ámbito, la plataforma TikTok se ha convertido en un espacio preferente de producción cultural no planificada formalmente, donde se subvierte la función inicial del entorno (videos cortos de entretenimiento) para exponer las potencialidades de la identidad aymara.

Este proceso de cibervitalización se comprende analíticamente a través de la analogía agrícola del *jathacha* (*jatha*: semilla que germina). La lengua, al igual que una semilla, requiere labranza y cultivo sistemático para asegurar su reproducción social. Bajo este modelo conceptual, la plataforma TikTok opera como el territorio o suelo fértil, la lengua constituye la semilla y los creadores de contenido, junto a los usuarios, asumen el rol de productores agrícolas. La preservación del idioma demanda creadores que diseñen contenidos innovadores y atractivos basados en el conocimiento lingüístico y técnico, conectando con las demandas globales de revitalización de lenguas minorizadas (Olko; Sallabank, 2021).

Dentro de esta estructura, los internautas aymaras configuran una red virtual de veedores y supervisores culturales similares a los observadores de las festividades comunitarias tradicionales, validando o corrigiendo las producciones mediante comentarios y reacciones. Las interacciones generadas

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

a través de la etiqueta *#EnAymara* actúan como unidades de impacto sociolingüístico que estimulan respuestas en el idioma nativo, consolidando un circuito reproductivo digital gestionado por una población diversa a nivel etario y académico.

4.2. Configuración identitaria y la categoría Jiwasa

La afirmación identitaria e histórica articulada mediante enunciados como *#SomosAymaras* o *#Aymaräpxtanwa* estructura los discursos virtuales analizados. Estos marcadores reafirman la pervivencia de la subjetividad colla y aymara con independencia de los capitales económicos o académicos individuales de sus miembros. El empoderamiento lingüístico digital viabiliza la continuidad del idioma a largo plazo y amplía los márgenes de enseñanza hacia poblaciones externas.

Finalmente, la dimensión comunitaria se implementa en el entorno virtual mediante la categoría filosófica *jiwasa* (el nosotros comunitario) y sus variantes morfológicas (*jiwaspacha*, *jiwaspachpa*, *aymaranakpacha*). El análisis de perfiles empíricos demuestra que estas categorías de "nosotredad" transversalizan las interacciones en TikTok, diluyendo las fronteras divisorias entre las prácticas *online* y *offline*. La cibervitalización subvierte la lógica individualista y capitalista intrínseca a las plataformas occidentales mediante la "jiwasificación", transformando interfaces de consumo masivo en espacios de soporte comunitario y autogestión lingüística.

5. Comentarios finales

El monitoreo analítico de las cuentas de TikTok evidencia que la cibervitalización del aymara, entendida bajo el concepto de *aru jathachaña*, constituye un proceso dinámico, creativo y sostenible. Los resultados demuestran que la cibervitalización opera como un vector de resistencia epistémica y autogestión cultural que mitiga el desplazamiento lingüístico, manifestándose de forma autónoma y paralela ante las limitaciones institucionales en la ejecución de las políticas públicas de educación intercultural en el Estado Plurinacional de Bolivia.

Las comunidades de creadores demuestran altos índices de innovación y frecuencia de publicación en lengua aymara, a pesar de las brechas tecnológicas persistentes. La adaptabilidad y la síntesis discursiva observadas en estas plataformas favorecen la transmisión intergeneracional y modifican positivamente el estatus sociolingüístico del aymara en el ecosistema digital global, promoviendo una reconstrucción cultural agenciada por y desde el propio sujeto indígena.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

REFERENCIAS

ALBÓ, Xavier. ¿Khitïpxtansa? ¿Quiénes somos? Identidad local y nacional en los Andes. **Cuadernos de investigación CIPCA**, La Paz, n. 19, 1979.

BOLIVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia**. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.

BOLIVIA. **Ley nº 070, de 20 de diciembre de 2010**. de la Educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez. La Paz: Ministerio de Educación, 2010.

BOLIVIA. **Ley nº 269, de 2 de agosto de 2012**. Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 2012.

CASSANY, Daniel. **En línea:** leer y escribir en la red. Barcelona: Anagrama, 2012.

CLICHE, Kevin. Internet por/para los Aymaras. **Tinkuy**: Boletín de investigación y debate, Montreal, n. 1, p. 1-15, 2005. ISSN: 1913-0481.

CRYSTAL, David. **Internet linguistics**: a student guide. Londres/Nueva York: Routledge, 2011.

DANET, Brenda; HERRING, Susan (ed.). **The multicultural internet**: language, culture, and communication online. Oxford: Oxford University Press, 2007.

FISHMAN, Joshua A. Language maintenance and language shift as a field of inquiry: a definition of the field and suggestions for its further development. **Linguistics**, [*S. l.*], v. 2, n. 9, p. 32-70, 1964.

HILARI, Ruben**. Aymara en la web**: un estudio sobre la presencia de la lengua aymara en las organizaciones e instituciones localizadas en el departamento de La Paz. 2019. Tesis (Licenciatura en Lingüística) – Universidad Pública de El Alto, La Paz, 2019.

HILARI, Ruben. **Cibervitalización Aymara Como Política Lingüística Desde Las Comunidades Virtuales De La Ciudad De El Alto**. 2024. Tesis (Maestría en Lingüística Aplicada e Investigativa) – Centro de Estudios y Formación de Posgrado e Investigación, Universidad Pública de El Alto, El Alto, 2024.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

HINE, Christine. **Etnografía Virtual**. Barcelona: Editorial UOC, 2004. (Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad).

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

OLKO, Justyna; SALLABANK, Julia (ed.). **Revitalizing endangered languages**: a practical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

PISANI, Francis; PIOTET, Dominique. **La alquimia de las multitudes**: cómo la web está cambiando el mundo. Barcelona: Paidós, 2009. (Colección Paidós Comunicación).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In:* LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 201-246.

UNESCO. **Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (2022-2032)**. París: Unesco, 2019. Disponible en: https://www.unesco.org/es/decades/indigenous-languages. Acceso en: 23 abr. 2024.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.



Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização.

O livro que se fecha, a mão que repousa sobre suas páginas, a chama que ainda arde, não como fim, mas como pausa. O trabalho foi concluído, mas o que ele plantou continua.

NOTAS FINAIS

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Chegamos ao final deste primeiro volume com a certeza de que a obra que ora oferecemos ao público leitor não é um ponto de chegada, mas um marco de partida. O percurso que nos trouxe até aqui, das primeiras discussões sobre o Encontro de Saberes na UNILA, ainda em 2012, passando pelos seminários internacionais promovidos pelo IMEA a partir de 2023, até a aprovação da Resolução nº 15/2025/CONSUN e a titulação da primeira turma de doze mestras e mestres, em 2026, revela-se como um processo coletivo, denso e profundamente transformador, tanto para a universidade quanto para as comunidades e os territórios representados nesta publicação.

Ao longo das páginas que antecedem esta seção, a leitora e o leitor puderam conhecer as trajetórias de vida e de luta de cada uma e cada um dos doze titulados. São histórias que se destacam pela resistência, pela transmissão de saberes entre gerações, pelo enfrentamento ao racismo epistêmico e religioso, pela defesa de territórios e de línguas ameaçadas e por pedagogias ancestrais que insistem em florescer mesmo sob as condições mais adversas. Cada perfil biográfico, cada artigo interepistêmico aqui reunido, carrega consigo não apenas um conjunto de conhecimentos, mas uma visão de mundo, uma epistemologia que a universidade colonial, excludente e monocultural durante séculos se recusou a reconhecer como legítima.

Ao documentar este processo, o Volume I cumpre um duplo papel. De um lado, presta contas à história: registra, para as futuras gerações de pesquisadoras, pesquisadores, gestoras e gestores universitários, o modo como uma universidade pública, de vocação internacional e inclusiva, deu passos concretos na direção do rompimento com uma única via legítima para a produção, validação e circulação do conhecimento científico e intelectual que ainda caracteriza grande parte da educação superior em nosso continente. De outro lado, projeta-se como instrumento de luta: oferece fundamentos, argumentos e exemplos concretos para que outras instituições de educação superior, no Brasil, na América Latina e no Caribe, possam igualmente implementar políticas de reconhecimento de saberes, práticas e ofícios tradicionais e populares.

O lugar de destaque que os saberes de natureza intercultural e o diálogo interepistêmico ocupam na Seção 2 desta obra demonstram que não se trata de uma abstração teórica, mas uma prática possível e fecunda. Os artigos em coautoria entre mestras, mestres e pesquisadoras e pesquisadores da UNILA materializam o que significa produzir conhecimento em regime de horizontalidade, onde o saber da *chakra*, do A*yllu* ou da *Yachay Wasi,* entre outros, encontra o conhecimento acadêmico não como objeto de estudo, mas como interlocutor de igual estatuto.

Agradecemos, primeiramente, a cada uma das mestras e dos mestres que confiaram à UNILA e ao IMEA a responsabilidade de acolher e certificar

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

seus saberes. Sem sua generosidade, sua paciência e seu compromisso com o compartilhamento de conhecimento, esta obra simplesmente não existiria. Agradecemos à Reitora Diana Araújo Pereira, pelo apoio institucional essencial à concretização deste projeto; à professora Senilde Alcântara Guanaes, pela condução dos trabalhos iniciais que viabilizaram o Encontro de Saberes na UNILA; a toda a equipe do IMEA, pelo trabalho incansável de organização dos seminários, dos processos de avaliação e de toda a estrutura que tornou possível a titulação; e às pesquisadoras do grupo RASTTROS, que assumiram o compromisso de escrever a partir do diálogo e não da distância.

Agradecemos, por fim, à comunidade universitária da UNILA como um todo – docentes, discentes, técnicas e técnicos administrativos em educação – que, de diferentes maneiras, contribuiu para que esta universidade se mantivesse fiel ao seu projeto fundacional de integração latino-americana e caribenha e de construção de um espaço acadêmico verdadeiramente plural.

Este Volume I não encerra o trabalho. Antes pelo contrário, ele aponta para os volumes que virão: novas turmas, novas mestras e novos mestres, novos saberes a serem reconhecidos e celebrados. Que o caminho aberto por estas doze titulações possa ser trilhado muitas vezes, e que a universidade pública latino-americana e caribenha se reconheça, cada vez mais, como parte, e não como senhora, dos diversos mundos de conhecimento que habitam nosso continente.

Seguimos *esperançando*.

Gerson Galo Ledezma Meneses
Jacqueline Méndez Gamboa
Solange Bonomo Assumpção
Senilde Alcântara Guanaes

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Amazonas 49, 56, 57, 125, 159, 168, 170, 203, 204

Amazônia 31, 50, 57, 203

América Latina 3, 4, 15, 16, 19, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 48, 49, 52, 105, 106, 108, 109, 111, 113, 115, 116, 151, 156, 169, 171, 177, 179, 188, 191, 199, 200, 203, 204, 205

Arte 16, 25, 26, 56, 169, 173, 174, 175, 177, 178

Aru Jathachaña 181, 183, 185, 186

Atu Nawi Petetanipe 56, 159, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 204

Axé 38, 41, 43, 44, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 83, 84, 87, 118, 122, 173, 174, 175, 178, 205

C

Candomblé 26, 31, 36, 38, 40, 42, 43, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 174, 177, 178, 200, 201

Cibervitalización 181, 183, 184, 185, 186, 187

Clan Garza Blanca (Eimeni) 125, 127, 128, 129

Comunidade campesina 16, 45

Comunidades tradicionais 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 38, 39, 72, 173

Cosmovisión 91, 93, 96, 97, 99, 102, 125, 126, 130, 134, 137, 139, 160

Cultura afro-brasileira 16, 35, 38, 173, 175, 201

Cultura aymara 16, 51, 58, 181, 183, 184, 203, 205

Cultura de terreiro 35, 38, 41, 43, 44, 117, 200, 202, 205

Cultura indígena 16, 45, 47, 49, 202, 203

D

Derechos políticos 105

Desarrollo económico 105

E

Educação intercultural bilíngue 16, 48, 54, 56, 203

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Educación intercultural bilingüe 54, 110, 150, 153, 156, 161, 169, 183
Encontro de saberes 15, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 57, 156, 191, 192
Escuela Yachay Wasi 149, 151, 152, 153

F

Festa de Iemanjá 36, 63, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 200

G

Gastronomia tradicional 16, 117
Gobernanza territorial indígena 91, 103
Guatemala 8, 31, 45, 46, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 103, 104, 201

I

Identidad aymara 137, 143, 144, 185
Identidade 16, 35, 45, 46, 48, 50, 52, 54, 58, 59, 64, 65, 71, 75, 78, 79, 80, 119, 123, 173, 178
Igualdade racial 38, 39, 40, 42, 44, 81, 201
Imea 15, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 38, 40, 42, 191, 192, 199, 200, 201, 202
Instituto Mercosul de Estudos Avançados 15, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 38, 199

J

Jiwasa 137, 138, 144, 181, 183, 186
Jiwasan Sarnakawisa 137

M

Memoria colectiva andina 137, 138
Memoria histórica 98, 99, 133, 138, 143, 144, 146, 151, 160, 163, 164, 167, 168

N

Nicho etnolingüístico 159, 164, 166, 168
Notório saber 3, 4, 7, 15, 16, 21, 23, 26, 27, 30, 31, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 176, 200, 201, 202, 203, 204, 205

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

O

Oralidade 16, 39, 75, 79, 80, 123, 173, 174, 175, 178, 179

Organización Comunitaria 91, 99, 141, 142, 143, 144, 145, 160, 185

P

Plantas medicinais 54, 56, 67, 81, 83, 84, 89

Povos indígenas da Amazônia 50, 57

Produção de conhecimento 27, 29, 75, 122, 123, 173, 174, 175

Pueblos indígenas 92, 93, 94, 96, 97, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 142, 144, 145, 147, 150, 154, 164, 184

Pueblo uitoto minika 125, 126, 127, 132, 133

R

Recursos naturales 91, 94, 96, 97, 98, 100

Religiões de matriz africana 40, 44, 64, 65, 66, 68, 75, 78, 82, 84, 89, 117, 118, 176

Revitalización cultural warekena 159

S

Saberes 15, 16, 17, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 51, 54, 57, 58, 61, 64, 66, 67, 75, 79, 83, 84, 87, 88, 93, 95, 99, 100, 111, 117, 119, 122, 123, 129, 130, 131, 132, 133, 144, 145, 146, 147, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 184, 191, 192, 197, 201, 202, 204, 205

Saberes ancestrales 54, 111, 131, 144, 149, 151, 154, 156, 166

Saberes ancestrales andinos 54, 149, 156

Saberes tradicionais 15, 16, 17, 19, 23, 24, 27, 29, 31, 38, 39, 40, 44, 57, 58, 67, 83, 117, 122, 123, 156, 175, 176, 178, 201, 202, 204, 205

Saúde integrativa 36, 83

Sistemas de conocimiento 93, 96, 99, 133, 184

T

Taqi Chuyma 181, 183, 184

Terreiros de candomblé 72, 76, 119, 177, 178

Territórios latino-americanos e caribenhos 16, 30, 35, 45

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

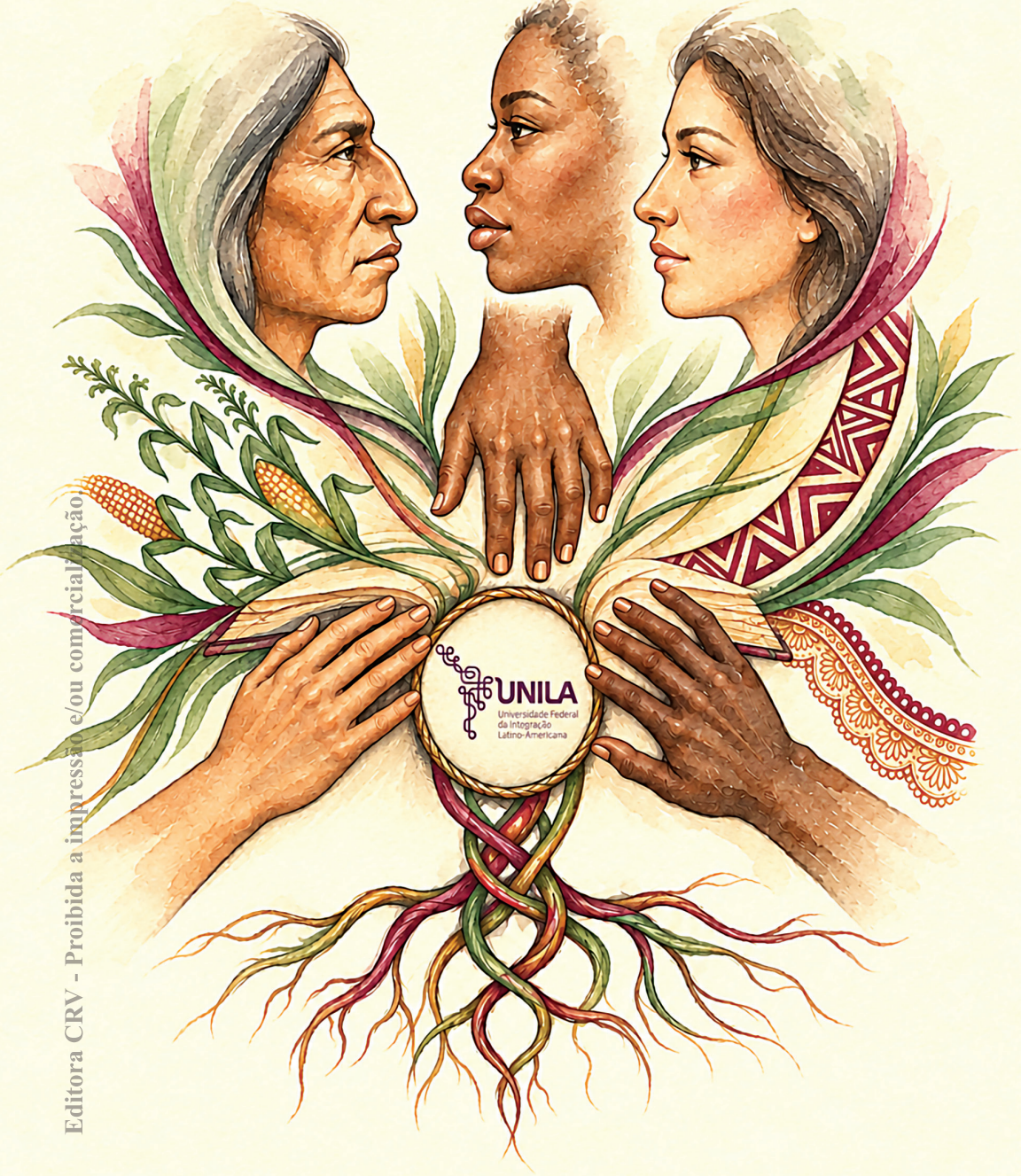
Tierras comunales 93, 94, 95, 96, 101, 103
Tradições afro-brasileiras 36, 38, 75, 80, 174, 175
Transmissão de saberes 173, 174, 175, 191

U

Unila 4, 7, 15, 16, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 42, 44, 117, 156, 176, 179, 191, 192, 199, 200, 201, 202, 204, 205

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização



Não há hierarquia entre os saberes; há encontro... um encontro que não está concluído, que exige abertura, escuta e mãos estendidas.

SOBRE AS ORGANIZADORAS E O ORGANIZADOR
SOBRE AS AUTORAS E AUTORES

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Organizadoras e Organizador



Gerson Galo Ledezma Meneses
Nascido no Maciço Colombiano. Doutor em História Social pela Universidade de Brasília e mestre em História Andina – Bolívia, Peru, Equador e Sul da Colômbia, pela Universidade del Valle. É professor Associado IV da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) e ocupa o cargo de Coordenador Executivo do Instituto Mercosul de Estudos Avançados – IMEA desde 2023.



Jacqueline Méndez Gamboa
Colombiana. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPGICAL/UNILA), mestra pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos (PPGIELA) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Especialista em Pedagogia. Especialista em Cooperação Técnica Internacional. Licenciada em Letras - Espanhol e Inglês. É pesquisadora vinculada ao grupo de pesquisa RASTTROS da UNILA.



Solange Bonomo Assumpção
Brasileira. Doutora em Letras. Mestra em Linguística. Especialista em Alfabetização e Letramento, em Educação Especial Inclusiva e em Educação Digital. Licenciada em Pedagogia e em Letras. Atualmente é pesquisadora, educadora popular e pedagoga da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). Realiza ações de extensão de Educação Popular, especialmente no âmbito da defesa de direitos e da alfabetização/letramento de pessoas jovens, adultas e idosas, assim como ações que visam ao aprimoramento de processos de gestão da Educação Superior. Integra o "Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Educação Básica e Superior na América Latina e no Caribe" e o "Núcleo de Estudos em Educação Latino-Americana e Caribenha (Neelac)", ambos vinculados à UNILA.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.



Senilde Alcântara Guanaes
Brasileira. Doutora em Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia e mestra em Antropologia Social. Ocupou a chefia do Gabinete da Reitoria da UNILA no período de 2023-2025. Desde 2011, é professora da Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA, atuando no Ciclo Comum de Estudos (CCE), no curso de Antropologia e no Programa de Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina PPGICAL. Integrou o Celassan – Centro Latino-Americano de Ciência e Tecnologia em Soberania, Segurança e Educação Alimentar e Nutricional da Região Sul (UNILA/MCTIC), no qual criou o Grupo de Interesse Especial (SIG) SSANPOPS – Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional de Populações Campesinas, Tradicionais e Indígenas. Foi representante da Unila no Conselho Municipal de Políticas Culturais do Município de Foz do Iguaçu-PR (2018-2022).

Autoras e autores



Amanda Trinidad Villalba Guccione Vieira (Ifarunké Iyá)
Brasileira. Doutora por Notório Saber em Cultura de Terreiro: Espiritualidade Integrativa. Paraguaia, nascida em Concepción, filha de mulher indígena do Chaco. Reside em Foz do Iguaçu, Brasil. Acumula 44 anos de atuação na cultura de terreiro. Fundadora, em 1983, da Casa de Candomblé Nação Jeje (Ilê Asè Igá Odé-Ketu), em Foz do Iguaçu, a Iyalorixá é responsável desde 2007 pela coordenação e organização da tradicional Festa de Iemanjá da Tríplice Fronteira, incluída no calendário municipal de Foz do Iguaçu em 2023. Participou como convidada dos Seminários Internacionais do IMEA/UNILA (2023, 2024) e do I Seminário de Políticas Públicas e Povos de Terreiros (2020). Recebeu a Honra ao Mérito (2023) e o Agradecimento CEBRAS da Federação de Umbanda e Candomblé do Paraná (2015).

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.



Ednamar Costa de Almeida
(Mãe Edna de Baru)
Brasileira. Doutora por Notório Saber em Cultura de Matriz Africana: Terreiro. Iyalorixá nascida em Ponta Grossa, Paraná, Brasil. Acumula mais de 30 anos de dedicação aos saberes tradicionais de matriz africana. Fundadora e dirigente espiritual do Ilê Alaketu Ijobá Bayo Asé Baru Orogbolape (Ilê Baru), em Foz do Iguaçu, Paraná. Criou o Samba do Ilê Baru, o Coral Afro Kafu'Nangy e desenvolve oficinas de culinária sagrada e ervas medicinais. Presidiu o COMPIR (2024-2025) e contribuiu para a aprovação das leis municipais de criação do Conselho da Igualdade Racial e do Dia de Iemanjá. Participou dos Seminários Internacionais do IMEA/UNILA. Recebeu o Prêmio Selma do Coco, Mestra da Cultura Popular (2018) e integrou o programa IberCultura Viva (2019).



Elias Marques dos Santos Filho (Pai Elias)
Brasileiro. Doutor por Notório Saber em Cultura do Terreiro: Espiritualidade Integrativa, nascido em São Paulo, Brasil. Acumula 39 anos de dedicação aos saberes tradicionais de matriz africana. É Axogun do Ilê Asè Oju Ogún Funmilayó, em Foz do Iguaçu, no Paraná, responsável pelas práticas rituais, folhas sagradas, ferramentas rituais e fundamentos do Candomblé. Percussionista e Conselheiro Fiscal do Afoxé Ogun Fúnmilayó, contribui para a preservação e difusão da cultura afro-brasileira nas ruas de Foz do Iguaçu.



Francisco Ramiro Batzin Chojoj
Guatemalteco. Doutor por Notório Saber em Cosmovisão e Governança Indígena, liderança do Povo Maya Kaqchikel da Guatemala. Acumula mais de 36 anos de atuação na defesa dos direitos indígenas, da conservação ambiental e da valorização dos conhecimentos tradicionais. Copresidente do Fórum Internacional dos Povos Indígenas sobre Biodiversidade (FIIB) e vice-presidente da União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN), o primeiro indígena a ocupar esse cargo na história da organização. Contribuiu para que 8 das 23 metas do Marco Global de Biodiversidade Kunming-Montreal fossem dedicadas aos povos indígenas e para a criação do Órgão

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Subsidiário sobre o Artigo 8j da Convenção sobre Diversidade Biológica. Recebeu reconhecimento da UICN por sua contribuição à conservação e governança indígena (2025).



Luis Eduardo Maldonado Ruiz
Equatoriano. Doutor por Notório Saber em Cultura Indígena: Interculturalidade e Movimentos Sociais, nascido na Comunidade de Peguche, Otavalo, Equador, do povo Kichwa Otavalo. Acumula 45 anos de atuação na defesa dos direitos dos povos indígenas e na construção da interculturalidade. Fundador do Taller Cultural Causanacunchic (1976), foi dirigente da Federação Indígena e Camponesa de Imbabura (FICI), membro da Assembleia Constituinte de 1998 e o primeiro indígena a ocupar o cargo de Ministro de Estado no Equador (Ministro do Bem-Estar Social, 2001). Presidiu o Conselho Diretivo do FILAC (2001-2003) e coordenou a Cátedra Indígena Intercultural. Participou da aprovação do Convênio 169 da OIT e da Declaração da ONU sobre Direitos dos Povos Indígenas. Recebeu a Ordem Nacional ao Mérito no grau de Grã-Cruz, a Ordem do Quinto Sol e a Medalha Sarance.



Maria Ângela da Silva Santos (Mãe Ângela)
Brasileira. Doutora por Notório Saber em Cultura de Terreiro: Saberes Alimentares Tradicionais, nascida em São Paulo, Brasil. Acumula 37 anos de dedicação aos saberes tradicionais de matriz africana. É Ekedji e Ojoiye de Ogum do Ilê Asé Oju Ogún Funmilayó, em Foz do Iguaçu, Paraná, responsável pelos saberes alimentares sagrados, incluindo o preparo de comidas rituais, Ebós e a cerimônia do Olubajé. Conselheira no COMSEA e no COMPIR, vice-presidente da AREMAFI. Participou como convidada dos Seminários Internacionais do IMEA/UNILA (2023, 2024 e 2025) e da Semana Acadêmica de História da UNILA. Integra o Afoxé Ogún Funmilayó.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.



Maria Clemencia Herrera Nemerayema
Colombiana. Doutora por Notório Saber em Cultura Indígena: Educação e Direitos, liderança do povo Uitoto, nascida em La Chorrera, Amazonas, Colômbia. Acumula 35 anos de atuação na defesa dos direitos indígenas, educação própria e fortalecimento de mulheres. É fundadora da Corporação MUTESA (2004), que beneficiou mais de 2 mil mulheres indígenas, e criadora da Escola de Formação Política para a Liderança e a Governabilidade na Amazônia Colombiana, que formou mais de 500 lideranças de 57 povos. Coordenou a Escola de Formação Indígena Nacional (EFIN/ONIC) e lidera a criação da Universidade Nacional Indígena da Colômbia (UNIC). Recebeu o Prêmio Bartolomé de las Casas (2019) e o reconhecimento de Melhores Líderes da Colômbia (2019).



Maria Eugenia Choque Quispe (Waraya)
Boliviana. Doutora por Notório Saber em Cultura Aymara: Memória Andina, intelectual e liderança do povo Aymara, nascida na Comunidade de Waraya, Tiwanaku, na Bolívia. Acumula 24 anos de atuação na recuperação da memória oral andina, na reconstituição dos ayllus (territórios ancestrais) e na defesa dos direitos indígenas. Foi membro do Taller de Historia Oral Andina (THOA), do Movimento Universitário Julián Apaza (MUJA) e do Foro Permanente para as Questões Indígenas da ONU (2014-2016). Atuou no Tribunal Supremo Eleitoral da Bolívia, promovendo o registro de nomes indígenas. É coordenadora da Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad de América Latina y el Caribe (RMIB-LAC) e membro titular do Grupo de Trabalho DADIN da OEA (2025-2027). Recebeu reconhecimento pela luta em defesa da democracia (2023) e pela pesquisa da filosofia andina (2009).



Maria Laura Santillán Santillán (Sara Ñusta)
Equatoriana. Doutora por Notório Saber em Cultura Kichwa: Educação Popular, nascida na Comunidade de Agato, Equador, do Povo Kichwa. Acumula 25 anos de atuação na revitalização da língua e cultura kichwa por meio da educação intercultural bilíngue. Cofundadora do Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe Yachay Wasi (2001), em Quito, onde desenvolveu

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

a pedagogia Ishkay Yachay, baseada no calendário agrofestivo andino e nos quatro pilares da justiça social, ecológica, espiritual e linguística. É autora dos livros Ishkay Yachay, Campesinando la Ciudad e Ser Anciano en los Andes. Foi acreditada como Membro da Seção Acadêmica de Ciências Ancestrais e Interculturalidade da Casa de la Cultura Ecuatoriana (2015) e reconhecida pelo Ministério da Educação do Equador (2018) e pelo Ministério da Saúde (2019). Recebeu homenagem da Deutsche Welle (DW) em documentário de 2025.

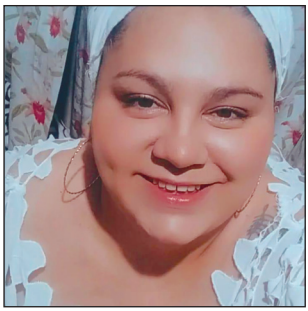


Marta Helena Szadkoski
Brasileira. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL) da UNILA, mestra em Educação Profissional e Tecnológica (PROFEPT) pelo IFPR – Campus Curitiba. Atualmente é Secretária Executiva na Universidade Federal da Integração Latino-Americana e integra, na condição de pesquisadora, o Grupo de Pesquisa RASTTROS da UNILA.



Milangela Angulo Yavina (Iwine)
Venezuelana. Doutora por Notório Saber em Cultura Warekena: Artes, liderança e educadora do povo Warekena, nascida em Puerto Ayacucho, Amazonas, Venezuela. Acumula 20 anos de atuação na revitalização da língua e cultura Warekena. Criadora e coordenadora do Nicho Warekena (Atu Nawi Petetanipe) desde 2000, espaço de educação comunitária voltado à transmissão da língua, danças, artesanato e saberes tradicionais. É presidenta da Associação Civil Warekena, fundadora do grupo Danza Warekena e do empreendimento Artesanías Iwajli. Foi coautora da Cartilla Warekena (2011) e de materiais pedagógicos para o ensino da língua. Representou seu povo em encontros internacionais na Austrália (2007) e África do Sul (2009). Recebeu reconhecimentos da ORPIA (2023) e do Ministério da Educação da Venezuela.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.



Roberta Áureo Martins de Souza (Mãe Roberta / Iya Roberta Ogun)
Brasileira. Doutora por Notório Saber em Cultura de Terreiro: Artes, nascida em São Paulo, Brasil. Acumula mais de 20 anos de dedicação aos saberes tradicionais de matriz africana, com especialidade em canto, dança e instrumentação musical. É Iyalorixá do Ilê Axé Ogun Funmilayo, terreiro que herdou de sua falecida mãe, Mãe Marina Tunirê, em Foz do Iguaçu, Paraná. Construtora artesanal de instrumentos musicais sagrados, lidera o Afoxé Ogún Funmilayó, que leva a cultura de terreiro às ruas em eventos como o Carnafalls e a CONPIR. Recebeu prêmio Honra ao Mérito (2023).



Ruben Hilare Quispe (Jilalu Qhisphi)
Boliviano. Doutor por Notório Saber em Cultura e Língua Aymara: Educação e Letras, nascido na Comunidade de Walata Chico-Omasuyos, Bolívia. Acumula 22 anos de atuação na valorização e difusão da língua e cultura aymara. Cofundador da Comunidade Virtual Aymara Jaqi Aru, é responsável pela inserção pioneira do aymara no ambiente digital, incluindo a localização do Facebook e a criação da Wikipedia Aymara. Sua produção inclui o dicionário trilíngue Términos Tecnológicos en Aymara, traduções de clássicos para o aymara e diversas obras didáticas. Foi docente em diversas instituições, dentre elas a Universidad Indígena Aymara Tupak Katari e a Universidad Pedagógica, bem como pesquisador no Centro de Investigaciones Sociocomunitarias del Estado e comunicador social em rádio e televisão. Recebeu o Prêmio Nacional Guamán Poma de Ayala em Lengua Originaria e o Prêmio Wayna Mallku (2025).



Sandreia Fonseca
Brasileira. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPG-ICAL) da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), mestra em Políticas Públicas e Desenvolvimento, graduada em Administração e pesquisadora vinculada ao grupo de pesquisa RASTTROS da UNILA. Atualmente é Assistente em Administração na Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

Editora CRV - Proibida a impressão e/ou comercialização.

SOBRE O LIVRO
Tiragem não comercializada.
Formato: 16 x 23 cm
Mancha: 12,3 x 19,3 cm
Tipologia: Times New Roman 10,5 | 11,5 | 13 | 16 | 18
Arial 8 | 8,5
Papel: Offset 90 g (miolo)
Royal | Supremo 250 g (capa)