



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 29, n.º 107, 2024, e13879622
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Rostrificación y Amuramiento de la Verbalidad Payayá

Rostification and Immurement of Papaya's Verbality

Jamille da SILVA LIMA-PAYAYÁ

<https://orcid.org/0000-0002-9590-3370>

jpayaya@uneb.br

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13879622>

RESUMEN

La ancestralidad Payayá, reverbera la Caatinga brasileira, en el sertão bahiano, como voz y corporeidad ancestral que se opone a la colonización y a la colonialidad. El artículo propone comprender el proceso de rostrificación como estrategia de amuramiento identitario, promoviendo el destierro y la violencia física y simbólica de nuestro pueblo. La reivindicación Payayá en el siglo XX, después de los traumáticos procesos de asujamiento, expresa la erupción de la verbalidad Payayá, como identidad y alteridad de nuestra resistencia y combate a la colonialidad en Abya Yala.

Palabras clave: colonialidad. estigma. geograficidad. pueblos indígenas.

ABSTRACT

Payayá ancestry reverberates in the Brazilian Caatinga, in the sertão of Bahia, as a voice and ancestral corporeality that opposes colonization and coloniality. The paper proposes to understand the process of rostrification as a strategy of identity softening, promoting the banishment and physical and symbolic violence of our people. The Payayá's return in the 20th century, after traumatic processes of subjection, expresses the emergence of Payayá verbality as the identity and alterity of our resistance and fight against coloniality in Abya Yala.

Keywords: coloniality. stigma. geographicity. indigenous people.

Recibido: 24-07-2024 • Aceptado: 29-08-2024



INTRODUCCIÓN

El proceso de colonización en Abya Yala fue violento, tanto por la fuerza bélica utilizada, el genocidio cometido y el despojo de la tierra, como por la interdicción de las formas de ser y vivir en esta tierra. Los indígenas hemos visto amenazadas nuestras relaciones ancestrales, sufriendo sucesivos exilios cuyo propósito fue robarnos, matarnos, violarnos y, para los sobrevivientes, relegarnos a la condición de "ninguendad".

Carlos Walter Porto-Gonçalves, geógrafo brasileño, fue uno de aquellos intelectuales que tuvieron la sensibilidad de percibir la profundidad de aquello que la colonización, primeramente, y su continuidad, la colonialidad, trajeron a los pueblos indígenas del continente. Atento al poder de las palabras, aprendió con nosotros diversos nombres para esta tierra, entendiendo el alcance que el dominio de la toponimia expresa para el proceso de territorialización de la empresa colonial (Porto-Gonçalves: 2012; 2015). Su lectura geográfica también le permitió comprender el significado de grafiar la tierra como modo de existencia, reconociendo por esta vía, la acción política de diferentes pueblos indígenas, negros, campesinos y ribereños que constituyen los principales focos de resistencia a la empresa colonial (Porto-Gonçalves: 2016).

Porto-Gonçalves (2010) construyó una geografía sensible de los pueblos subalternizados, denunciando las formas en que la continuidad de la colonización y la reinención de formas coloniales de desposesión, las cuales incluyen la ciencia y la tecnología al servicio del capital. Su postura intelectual crítica fue un aliento para mi formación. Hace algunos años inicié el proceso de autoidentificación, rompiendo con el silenciamiento al que, al igual que mis hermanos, había sido sometida. Entenderme como una indígena geógrafa encontró uno de los pocos apoyos en la geografía de Porto-Gonçalves, precisamente por las características sensibles y críticas que construyó a partir de un proceso de escucha y cercanía con los movimientos sociales y los pueblos de Abya Yala.

Por ello, dedico este escrito a su legado, en reconocimiento a su papel como eco de nuestras voces en espacios que nos han negado sistemáticamente a lo largo de los siglos. Ahora hacemos eco de su pensamiento y acción, como una manera de multiplicar los focos de resistencia para una Abya Yala vibrante desde su ancestro.

Este escrito expresa la confluencia de mi ancestralidad latente con el movimiento colectivo de reivindicación del pueblo Payayá, históricamente uno de los más numerosos del estado de Bahía, Brasil. La colonización portuguesa comenzó en la costa de Bahía, con la ciudad de Salvador como su primera capital. Vivíamos en una extensa región que, desde el inicio, fue foco de sucesivos intereses económicos y territoriales por parte de la empresa colonial, lo que nos puso en la ruta de colisión directa con los invasores.

Desde mi tesis doctoral (Lima: 2019), me he dedicado a la puesta en tensión de la historiografía colonial, específicamente en lo que se refiere a la forma en que los documentos coloniales produjeron nuestra estigmatización y, en consecuencia, del propio paisaje sertanejo, que en este caso se refiere al bioma de la Caatinga (Lima-Payayá: 2022; 2023). En estos estudios se evidencia la interdicción de la alteridad, es decir, el proceso que implica traer al Otro al ámbito de lo Mismo. En el caso de los pueblos indígenas, este proceso significa tanto la negación de nuestra particularidad cultural (el término "indio" es una generalización de destierro que busca negar nuestra identidad) como la negación de nuestra condición indígena, es decir, de nuestra forma de ser a favor de la construcción de una identidad nacional, lo que Darcy Ribeiro (2015) denomina ninguendad: la condición de fusión/mezcla de lo múltiple en una nueva identidad nacional, la brasileña.

El movimiento de reivindicación de los Payayá, por lo tanto, es un gesto de atención a un llamado que implica confrontar la colonialidad en una sociedad que Porto-Gonçalves tan agudamente denunció como racista y excluyente. Destacó el monoculturalismo de los estados constituidos por la colonización, que niegan e intentan borrar la diversidad cultural y la autodeterminación de los pueblos de Abya Yala (Porto-Gonçalves: 2010). La integración propuesta es, en realidad, negación, generando el impedimento de decir: "¡Yo soy Payayá!" Romper este movimiento es, por lo tanto, re-existencia y confrontación que nos pone

constantemente en lucha, pero nunca solos: mi afirmación converge con el mismo movimiento de muchos hermanos.

En este texto, intento analizar este proceso desde el punto de vista de la rostrificación, la cual opera de manera directa en la negación de la identidad indígena. Este dispositivo promueve el ablandamiento de la existencia Payayá, negando nuestra verbalidad, es decir, nuestra expresión y dinamismo a través de la violenta captura discursiva de nuestra identidad por la narrativa colonial. Esta captura se manifiesta tanto en la negación, como en la estigmatización de nuestra condición indígena.

El artículo hace eco de una investigación realizada en el Territorio Indígena Payayá, en el municipio de Utinga, en Cabeceira do Rio (Yapira), Bahía (Brasil), con los hermanos Payayá en pleno proceso de reivindicación de nuestro territorio ancestral (Lima: 2019). Esta nueva territorialización fue un paso importante para romper el dominio que nos fue impuesto, por lo que examinar el proceso de rostrificación es una estrategia para interrumpir el ciclo de dominación, silenciamiento y negación.

ROSTRIFICACIÓN: LA NEGACIÓN DE LA CONDICIÓN INDÍGENA PAYAYÁ

Las expresiones “los indios tienen que andar desnudos”, “nunca vi un indio con pelo rizado”, “tu piel es blanca, ya no sos indio”, ratifican un juicio de verdad que establece una forma de identificación a través de un proceso de decodificación o textualización del cuerpo. Este proceso es destacado por el antropólogo Federico Besserer (2016) quien, a partir de la experiencia mexicana, muestra un paralelismo entre la xenofobia “etnicista” y el racismo “biologicista”, pues ambos vinculan identidades a inscripciones en el cuerpo. El autor destaca la sofisticación y las mejoras tecnológicas en la identificación de perfiles raciales y, más recientemente, étnicos como una estrategia incisiva para normalizar la discriminación. De este modo, las formas culturales de vestir y los marcadores biológicos manifestados en el color de la piel o la apariencia, por ejemplo, son instrumentos para encarnar la identidad. De hecho, se asume que para ser indígena hay que ir con poca vestimenta, tener el pelo negro, liso y espeso, tener pómulos prominentes, cazar con arco y flecha, entre otros estereotipos.

Otras expresiones como “los indios están en el Amazonas” y “las casas de los indios tienen que ser de Oca¹” conforman la noción genérica de lo que significa ser indígena. Marcan la correlación entre espacialidad y mismidad, ya que atribuyen un sustrato espacial, cargado de la noción idílica de lo primigenio y lo puro, a la forma de vida indígena, que por lo tanto se considera linealmente inmutable.

El marco forjado por estos estereotipos constituye una violencia contra nosotros, los Payayá. Nos hemos articulado en múltiples escalas (estatal, nacional y latinoamericana), utilizando diferentes canales de comunicación para expresar lo que somos, desmitificando lo que los juicios dicen de nuestro ser, presentando un contenido político que expresa la verdad de nuestra re-existencia.

Uno de nuestros campos de lucha se basa en oponernos a la captura del Otro por el Mismo. Aunque éste sea sólo el comienzo de la lucha, es esencial para la fundación de muchos otros, así como para la recuperación del sentido de dignidad tan vilipendiado durante el proceso de construcción de la sociedad brasileña y de la “integración” nacional.

La exhibición de ser Payayá provoca algunos cuestionamientos: ¿Es posible ser el Mismo sin incurrir en la mismidad? ¿Someterse a la verificación de la identidad no convierte al ser en un contenido accesible a la comprensión y la evaluación? Tener que demostrar que ya se presupone una lucha contra los que dicen que no se es. La necesidad de examinar la existencia y la identidad Payayá, asociada a los procesos imperialistas forjados desde la colonización europea, nos reduce a objetos, desencadenando la máquina de rostrificación descrita por Deleuze y Guattari (2012).

¹ Expresión originaria que designa las habitaciones de algunos de los pueblos.

En este contexto, la rostrificación consiste en una violencia tejida como un amuramiento del ser. Los muros no son erigidos únicamente por un significante. Son producidos por una máquina de rostralidad que opera descodificando y sobrecodificando lo que Deleuze y Guattari (2012) llaman el rostro. Para ellos, el rostro no es sinónimo de rostro humano o animal: es el cuerpo, incluida la cabeza, que posee un código plurívoco multidimensional. Amurar cuestiona nuestra indianidad mediante un juego de representaciones encarnadas de nuestra identidad. Estos muros nos hacen objeto de procesos de universalización y abstracción reunidos en la proclamación de órganos sin cuerpos, como dice Agamben (2015). Según el autor, en la cultura occidental, la relación entre el rostro y el cuerpo está marcada por una asimetría en la que el rostro está siempre desnudo y el cuerpo normativamente cubierto. A los indígenas se nos exige la desnudez total si queremos permanecer como tales.

Sin embargo, la plurivocidad del cuerpo pasa por un sistema de abstracción maquinal, que opera cifrando efectivamente el cuerpo. Se levantan muros por la necesidad del significante de rebotar. En efecto, la significación y la subjetivización se imponen por el acto despótico de aquel que observa, que en este caso, actúa en función de las agencias de poder.

Desde la colonización, nuestra relación identitaria y su significación han sido el resultado del rostro del hombre blanco, que ha intentado “[...] integrar en oleadas cada vez más excéntricas y retardatarias los rasgos que no se conforman, a veces para tolerarlos en cierto lugar y bajo ciertas condiciones, en cierto gueto, a veces para borrarlos en la pared [...]” (Deleuze; Guattari: 2012, p.50). Este movimiento dio lugar a nuestra designación: nos llamábamos tapuias del sertão.

Llamarse Payayá presupone ser indígena. La expresión “indígena” designa esta condición de autoctonía, pero para los occidentales, “[...] se marcó indicando a los que habitaban las Indias Occidentales, nombre que los españoles atribuyeron no sólo al nuevo continente, sino también a las Filipinas” [tierra de Felipe] (Porto-Gonçalves: 2009, p.26). Este significado consiste, según Porto-Gonçalves (2009), en una violencia simbólica radical cometida contra los pueblos originarios de Abya Yala. Se trata del dominio de la conformidad, cuyo proceso de significación remite a lo que el filósofo y urbanista Paul Virilio denomina “unicidad exterminadora” (Virilio: 1984, p.154), dado el sentido de generalización en una única forma, en este caso reducida al término “indígena” o “indio”.

Sin embargo, el término indígena es paradójico, pues como sostiene Porto-Gonçalves (2009), al mismo tiempo que desconoce las especificidades de los pueblos indígenas, contribuye a nuestra unificación no sólo desde el punto de vista de los conquistadores, sino también como designación que fundamenta nuestra unidad política. La emancipación de los pueblos está imbricada en el descubrimiento de la naturaleza de la dominación que sufrimos, como reconoce Martins (1980).

Pero remover los muros es una tarea ardua y sinuosa. Para nosotros los Payayá, mostrarnos ha sido equivalente a decir que tenemos alcance para comprender, en el sentido etimológico de este verbo. Derivado del latín *comprehendere* (Comprender: 1955), en sus diversas acepciones, comprender designa el imperialismo sobre el Otro:

1º Agarrar, apoderarse, apresar; ligar; ligar, mezclar; echar (fuego); arder, encender, inflamar, quemar; 2º Agarrar, apoderarse de alguien, pillar in fraganti, con la boca en el tarro de las galletas, suprender; 3º Meter, cerrar, clausurar; 4º Arraigar, prender, echar raíces, concebir, preñarse; 5º Percibir por la vista; 6º Asir, abarcar, retener; 7º Abrazar, abarcar, encerrar; expresar; 8º Captar, atraer, llamar a sí, asir (Comprender: s/d, p. 263).

El com-prender enmarca lo visto (Lévinas: 2010; Dussel: 2011). Somos refractarios al sistema de rostrificación ya que pretendemos ser parte de esta unidad debido al totalitarismo de la intelección que ha marcado la concepción del ser indígena. El rostro Payayá se convierte así en instrumento. Como afirma Dussel (2011), en esta condición el rostro es un mero objeto sin trascendencia ni misterio, por lo que se cambia por una máscara que ya no interpela, sino que sólo degrada la dignidad de la persona.

La máscara es puesta por el juego de poder colonial, que la inscribe en el campo fetichista de la representación mientras rechaza la diferencia. Al enmascaramiento es aludido por Homi Bhabha (2013) a partir de la problemática de ver o ser visto, bajo la articulación de la vigilancia del poder colonial con el régimen de la pulsión escópica. Para él, esta pulsión que representa el placer de ver está estrechamente relacionada con el mito de los orígenes, la escena primaria y el fetichismo. Lo visto, concebido a partir de su objetivación, se sitúa así dentro de la relación imaginaria.

A través del diálogo con el psicoanálisis, Bhabha cuestiona la fase formativa del espejo sintetizado en lo imaginario, en la que se basan dos formas de identificación: el narcisismo y la agresividad. El sujeto se reconoce a través de una imagen (alienante) a la vez que se enfrenta a ella y la enmascara. Es la elucidación psíquica de la apropiación del Otro.

En este proceso, “sólo hay personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo” (Deleuze; Guatarri: 2012, p. 51). El Otro es condenado ideológicamente por su alteridad. La necesidad de representación queda dilapidada por la insistencia en el enmascaramiento, que confiere fijeza y cualidad fantasmática a la representación del aparecer. Por eso es común la presencia de estas cristalizaciones animando la inteligibilidad de nuestras manifestaciones como indígenas.

De esta manera, la significación de la relación entre los conquistadores y nosotros, los Payayá, se ha hecho contemporánea, imponiéndose como un lastre en los procesos de retoma, haciendo necesaria y urgente la destrucción de los muros acuartelados. En este proceso, “solo existen personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo” (Deleuze; Guatarri: 2012, p. 51).

EL ESTIGMA DE LA INFERIORIDAD INDÍGENA

Un conjunto de estereotipos nos impone una condición de inferioridad, sea por la permanencia de etiquetas fijadas desde el período de la colonización, sea por generalidades reverberadas por la definición genérica que redujo nuestra multiplicidad a la representación de “ser indígena”.

Al principio, la característica de tapuia fue utilizada para categorizarnos como subalternos. Los tapuias, según Ribeiro (2015), eran indígenas considerados etnocéntricamente inferiores. La propia noción de etnia implícita en este prisma es actualmente problemática, pues según el filósofo puertorriqueño Maldonado-Torres (2016), parece estar por encima de la etnicidad. Aunque no es el caso específico del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, quien también considera al colonizador portugués como una etnia, coincidimos con Maldonado-Torres (2016) en que el discurso de lo étnico y sus términos afines ha adquirido una ubicación política y epistémica que se ocupa de las jerarquías naturalizadas en la modernidad y el Estado moderno.

Las personas étnicas son aquellas que no están representadas equitativamente en la administración de las instituciones de poder, en la cultura o en la producción de conocimiento, por ejemplo. Según Maldonado-Torres (2016), esta falta de isonomía revela el papel de lo étnico en nuestra sociedad. En efecto, los abordajes étnicos contribuyen a trazar una línea divisoria entre los grupos clasificados como tales y otros sujetos normativos, cuya existencia y participación en el orden moderno-occidental está por encima de esta condición.

El discurso étnico, muchas veces fundamenta la mirada colonial promovida por el sujeto egocéntrico que se disloca de la facticidad del ser de los pueblos indígenas. A través de él, torpes explicaciones sobre la inferioridad de estos pueblos adquieren nuevos ropajes que instrumentalizan la tecnología del poder.

La situación étnica que se nos atribuye a los indígenas sigue siendo vista desde una perspectiva evolucionista, que ha justificado la atribución de una posición periférica en la esfera socio-política. Se nos considera en proceso de maduración, es decir, inmaduros. Esta visión expresa los restos de una correspondencia entre ontogénesis/filogénesis y nuestra infantilización, así como un juicio de valor sobre nuestras antiguas condiciones, que se han convertido así en intumescencias remotas en el presente.

El antropólogo brasileño y ex presidente de la Fundación Nacional de los Pueblos Indígenas (FUNAI), Mércio Gomes, destaca una amalgama de argumentos y entendimientos viciosos que pretenden disminuirnos, menospreciarnos y mistificarnos (Gomes, 2018). La mirada colonial es tan despótica que nuestra humanidad es constantemente cuestionada. El discurso sobre nuestra supuesta animalidad insiste en reafirmar nuestra naturaleza bárbara.

Gomes (2018) nos recuerda que, individualmente, nuestra humanidad física fue reconocida, pero tras la aparición y difusión de las teorías racistas, también fue cuestionada. A través de una deducción lingüístico-estructuralista, la humanidad cultural e incluso física de los pueblos Abya Yala fue fervientemente cuestionada. “La búsqueda de señales de inhumanidad cultural y espiritual fue tan determinada por parte de los portugueses que, al notar la ausencia de los sonidos f, l y r en la lengua tupí, dedujeron perversamente la razón: los indios no tenían ni fe, ni ley, ni rey” (Gomes: 2018, p.145, énfasis en el original). En consecuencia, no podíamos ser humanos.

Esta perspectiva se materializó en la posición política que se había ido armando desde principios del siglo XX con la Ley número 3.071, del 1 de enero de 1916 (Brasil: 1916). Esta ley, que sólo fue derogada en 2002 por la Ley 10.406 (Brasil: 2002a), enfatizaba que los indígenas, conocidos como silvícolas, éramos incapaces de realizar los actos de la vida civil y, por lo tanto, debíamos ser puestos bajo tutela. Nuestra supuesta cognición infantil fue incluso expresada por el Servicio de Protección a los Indios (SPI) en un informe publicado en 1939:

El indio, dado su estado mental, es como un niño grande que necesita ser educado, muy sensible a los consejos, elogios, regalos y otros estímulos, para vivir y practicar el bien y modificar sus hábitos nocivos. Como generalmente tienen sentido común y son muy razonables con las personas de su confianza, casi siempre es posible convencerlos y mejorarlos (SPI: 1939, apud Garfield: 2011, p.64).

El SPI consistía en un organismo desmembrado en 1918 del entonces Servicio de Protección a los Indios y Localización de los Trabajadores Nacionales, creado por el Decreto número 8.072, de 20 de junio de 1910 (Brasil: 1910). Su principal objetivo era prestar asistencia a los pueblos indígenas en Brasil, aunque esto es muy cuestionable, ya que en el contexto de los pueblos indígenas, sus acciones violentas siempre han estado muy lejos de la defensa efectiva de nuestras reivindicaciones.

Sin embargo, el SPI tuvo una buena imagen nacional e internacional, pero con la Revolución de 1930, fue retirado del Ministerio de Agricultura y enfrentó un periodo irregular y oscuro hasta el final de esa década (Gomes: 2018). En 1939, el SPI había recuperado su posición, lo que incluyó la creación del Consejo Nacional de Protección al Indio (Brasil: 1939).

En este contexto, el énfasis en la infantilización de los pueblos indígenas fue una estrategia saludable para el proyecto de nacionalización, que estaba en marcha desde la publicación del Reglamento del SPI (Brasil: 1936). Se creó un ambiente favorable, cada vez más apoyado por la ciencia, para la implantación del modelo civilizatorio para nuestros pueblos. Vistos como niños, se suponía que necesitábamos cuidados e instrucción para alcanzar la madurez, que, en este caso, se correlaciona con el sometimiento. Contradictoriamente, sólo era posible tener alguna dignidad y ser considerado apto para formar parte de la nación brasileña aceptando un sometimiento radical.

El sometimiento físico y cultural es aterrador, como se expresa en la bibliografía dedicada a los estudios indígenas en Brasil. Carlos Ott, en “Pré-história da Bahia” (Prehistoria de Bahía), impresiona con su descripción despectiva del indígena: “apático, harapiento, sentado al borde de los arroyos, representa más bien el tipo del hombre derrotado y abandonado, enfermo y decadente, digno de lástima, presentándose raramente como un héroe que podría inspirar a un poeta” (Ott: 1958, p.11).

Es interesante ver cómo el enmascaramiento del ser indígena adquiere un nuevo tono a lo largo del tiempo, desde la búsqueda de signos de nuestra supuesta animalidad hasta la proclamación prospectiva de nuestro fin. La lectura de Carlos Ott, por ejemplo, apunta a una perspectiva más vehemente en los primeros

siglos de la colonización, basada en la relación cultura-naturaleza. Sin embargo, persiste como una coexistencia que direcciona la sustancialización de la apariencia indígena.

En este contexto, cuya apariencia es casi siempre captada por la insistencia en el enmascaramiento, vivir en el anonimato puede significar la posibilidad de sobrevivir. Este fue el camino que se nos impuso a muchos Payayá durante muchos años de intensa lucha contra nuestro despojo. A veces, terminábamos mezclados con la población blanca o negra, siendo llevados a estrangular cualquier manifestación que nos permitiera identificarnos como indígenas.

La religiosidad, por ejemplo, fue un instrumento de negación y silenciamiento, convirtiéndose en un movimiento de rostrificación de nuestro pueblo. Obligados a ver nuestros cuerpos como signo de culpa y transgresión, sucumbimos a la subjetivación de la sujeción en el sentido de la rostrificación.

Este proceso nos remite a la filosofía de Foucault en "Vigilar y castigar" (Foucault: 2011) y su discusión sobre la relación entre la subjetivación y la formación del sujeto. Foucault (2011) sugiere que la sujeción no es sólo el resultado de un poder totalizador que subordina a los seres, ya que también es la producción del sujeto como el propio prisionero. La prisión controla el cuerpo del prisionero, imponiéndole la regularización y estandarización de sus movimientos según un modelo preestablecido. Sin embargo, el cautiverio es mucho más que un entorno físico, ya que el efecto encarcelador es más profundo. Afecta al alma, que enmarca, subordina, regula y moldea el cuerpo. "Un 'alma' lo habita [al hombre] y lo conduce a la existencia, que es en sí misma una parte de la dominación ejercida por el poder sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo" (Foucault: 2011, p.32).

La filósofa estadounidense Judith Butler afirma que la subjetivación, tal y como la trabaja Foucault, conlleva una paradoja, ya que la subjetivación es tanto el devenir del sujeto como el proceso de sujeción: "sólo se puede habitar la figura de la autonomía sometiéndose a un poder, una sujeción que implica una dependencia radical" (Butler: 2017, p.89). En diálogo con el psicoanálisis, Butler (2017) cuestiona la distinción entre alma y cuerpo en el contexto de la teoría foucaultiana del poder, pues considera que considerar el alma como una estructura exterior que aprisiona el cuerpo implica concebir la interioridad como una superficie maleable a merced de los efectos unilaterales del poder. La autora también se preocupa por la posibilidad de resistir a la normalización, preguntándose por el lugar de la resistencia en el contexto de la articulación entre procesos de subjetivación, encarcelamiento y producción discursiva de identidades. Sus preocupaciones son muy pertinentes para nuestro debate, principalmente debido a la necesidad de jugar con el centelleo entre interioridad y exterioridad, y de examinar detenidamente las formas de romper con la estructura totalizadora y la geopolítica.

A pesar de sus reservas sobre la noción del alma como marco del cuerpo, la lectura de Foucault sobre los procesos que asolan el cuerpo nos ayuda a comprender los caminos meándricos que movieron el deseo de negar y reafirmar la identidad Payayá. La descripción que hace el filósofo de la fabricación de un soldado en la segunda mitad del siglo XVIII nos ayuda a problematizar los efectos de las agencias de poder en su ejercicio de rostrificación Payayá.

Foucault (2011) argumenta que el soldado se había convertido en el producto de una fabricación, a través de la cual "se expulsaba al campesino" y se le daba la "fisonomía de soldado": "[...] a partir de un cuerpo no apto, se fabricaba la máquina que se necesita: lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, se apodera de él, dobla el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y continúa, en silencio, en el automatismo de los hábitos" (Foucault: 2011, p.131).

Nosotros, los Payayá, hemos pasado por procesos similares (considerados no aptos, a pesar de nuestra paradójica fuerza y capacidad de trabajo), desde las "caboclas brabas" ("indias rudas"), que fueron violentamente cosificadas y amedrentadas, aquellas acuarteladas por las instituciones religiosas y escolares, o incluso por la gnoseología totalitaria que se ha convertido en nuestra cotidianeidad. Al intentar convertirnos en máquinas, se crearon las condiciones para deconstruir los vínculos que nos unían como pueblo y nos identificaban, enseñándonos una nueva corporeidad que conduce al significado de una "identidad sin

persona”, según la expresión utilizada por Agamben (2015) para designar la nueva figura del humano o mero viviente perdido en la masa anómica producida por la Gran Máquina. Las siguientes narraciones elucidan algunos de estos procesos:

Cuando llegué en el 67, la iglesia fue directamente y llevó a mi hermana a la escuela. Como yo no tenía edad suficiente, porque en aquella época sólo iban a la escuela los que tenían diez años, no me matricularon en ninguna escuela. Pero hicieron una escuela para niños con menos de diez años. El primer día de clase, yo estaba todo emocionado por saber qué era una escuela, porque no sabía lo que era. Entonces empezó la clase, estábamos todos emocionados y cuando empezamos a jugar, ¿qué pasó? Le dije a la profesora: ¿Puedo hacer una canción infantil? Sólo que es indígena porque yo soy india. Ella dijo: ¿qué tipo de indio? Le dije: Soy Payayá. Ella dijo: Puedes parar. No le digas a nadie que eres Payayá aquí. Eso me aterrorizó tanto de esa mujer que cuando dijo “soy profesora” la odié. Para mí, ahí estaba viendo a alguien destruyendo mi sueño (Indígena Payayá, Jacobina, diciembre de 2016).

Pregúntale a esta gente quién sabe diez palabras en tupí. Es lo más difícil de encontrar. Y nuestros antepasados, no hablaban tupí, pero hablaban una serie de palabras que en realidad eran derivadas del tupí, ¿no? Y todo eso desapareció ahora, porque fuimos a la escuela, porque la escuela corrigió eso como un error. ¿Y tú quieres equivocarte? ¿Quieres ser diferente en la escuela? ¿Vas a la escuela pintado? Yo era el tabaréu. [...] Y entonces esa cosa, por ejemplo, de lo que eres y no eres, se impuso de tal manera... y entonces las instituciones, entonces llamas a la iglesia... lo que decían los curas... Luego vino la Iglesia Protestante. Eso fue, disculpen la mala palabra, ¡pero fue diabólico! Si es que existe el diablo, ella fue el diablo (Cacique Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

Mi abuelo me hizo una maraca. Y mi tío la tiró y me regaló un acordeón. Mi tío y mi madre estaban relacionados con el candomblé. Mi madre creía que no necesitaba una maraca, pero mi abuelo me protegió. Yo solo entraba en su casa con tocado (Indígena Payayá, Jacobina, diciembre de 2016).

Las narrativas indican la negación de la diferencia, motivada por una verdad ontológica que inexorablemente no permite la manifestación de la indianidad Payayá, ni su recreación y renovación. La exhibición del ser Payayá fue considerada una desviación a ser corregida por la tarea de reprender, silenciar y neutralizar al Otro, a fin de asegurar nuestra reducción a lo Mismo. Substanciado como “tabaréu”, como enfatizaba el jefe Payayá, el ente Payayá designaba al “inculto”, al “inculto”, al “ignorante”. La clasificación “tabaréu” marcaba la desviación y simultáneamente castigaba, inferiorizando y degradando a la persona que designaba.

La autonomía del “yo” (maestro, cura, pastor o tío), que insistía en corregir las desviaciones del Otro, ¿ha destruido nuestra corporeidad? Perdiendo nuestra libertad e independencia, ¿fuimos convertidos en máquinas producidas por la coacción calculada de nuestro cuerpo y nuestros hábitos? ¿Quiénes éramos antes de nuestro movimiento de reivindicación? Las respuestas a estas preguntas residen en la comprensión del significado expresado en la siguiente narración:

Esta Sra. Ivonete que entró... Pregúntale si sabe si es india o si se ha vuelto india. Ella sabe que lo es. Puedes preguntarle a cualquiera de las personas mayores, ¡a cualquiera! Digo: a cualquiera, pero realmente a cualquiera. Ellos conocen su historia. Entonces, ¿por qué no dices que eres india? “No, porque... porque ya no es importante”. [...] Aquí en Cabeceira, por ejemplo, si miras las caras de la gente, la mayoría son parientes nuestros, la mayoría. Cuando les preguntas si son indios, te dicen que no (Cacique Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

Podemos considerar, a partir de la narración, que muchos de nosotros ya no nos identificamos. La normalización y la subordinación a las que estábamos sometidos pueden habernos llevado literalmente a la fabricación del sujeto en el sentido foucaultiano. Nos vimos empujados a negar nuestra indianidad y nos

convertimos en agentes de nuestro propio sometimiento. Invasidos por una identidad totalizadora, fuimos sometidos, dejando de exteriorizar: "¡Yo soy Payayá!". Aún así, la ancestralidad como forma de ser se manifestó en la forma comunitaria de vivir, en las relaciones, en el horizonte ético que nunca ha dejado de guiar nuestras vidas como indígenas en esta tierra.

Movilizados y reunidos en el Territorio Indígena Payayá y articulados por los líderes de nuestro territorio ancestral, encontramos la posibilidad de la subversión y la resistencia. "Un silencio resuena en torno a lo que había sido ensordecido por el 'ojo que escucha'; el silencio del desmembramiento del ser, por el cual los seres en sus identidades se aclaran y se muestran (Lévinas: 2011, p.60). Hemos sacado a la superficie el discurso de la identificación, escuchando nuestra verbalidad del ser y haciéndola resonar como movimiento irruptivo y político. "Ella sabe que es", decía el cacique Juvenal Payayá, refiriéndose a la predicación tautológica de un relativo, en tanto es sujeto y predicado, porque "ella es" Payayá.

La verbalización payayá, sentida como forma de identidad, cumple la función de signo al comunicar un proceso devenido discurso. La expresión "Ella es (Payayá)" resuena con acciones que han convergido en el "cómo" de la esencia, en su temporalización.

Enfatizar el derecho a la alteridad nos parece una tarea primordial y necesaria en un mundo cuya intelección redundante en el campo de la egología, y cuyo existir de lo existente es siempre vista como un llamado a la apropiación.

ROMPER EL AMURAMIENTO

Nuestra lucha por afirmar nuestra indianidad, así como la de otros pueblos indígenas, ha generado cuestionamientos y provocaciones sociales que han dado lugar a nuevos movimientos de totalización. Estos convergen precisamente para infiltrarse en las bases del discurso identitario y pone en cuestión la identidad, con miras a reconstituir el movimiento de negación de la diferencia y suspender la denominación Payayá. Al tratar de superar los obstáculos que nos llevaron al silenciamiento, nos encontramos con muchos, que nos acusaron de disimular frente al movimiento de ecoar "¡Yo soy Payayá!".

Y cuando pensamos en recuperarla [la cultura indígena Payayá], la primera barrera con la que nos topamos fue esa barrera/historia que... "Vamos, yo siempre lo conocí como no indio, ¿cómo es que ahora usted es indio? O sea, como si nosotros no supiéramos que somos indios, ¿no? (Cacique Payayá, Cabeceira do Rio, abril de 2016).

El amuramiento es, por lo tanto, uno de los procesos constitutivos de la colonización y de su continuidad, la colonialidad, y es una estrategia central de dominación y de los procesos de cercenamiento, dominación y violencia contra los pueblos indígenas en todo Abya Yala. Impedir la irrupción de la identidad a través de la rostrificación apunta a la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2022).

La retoma implica romper la rostrificación: demoler los límites impuestos por el proceso de colonización, como un grito Payayá que hace eco al unísono de las múltiples voces de resistencia en Abya Yala.

Esta verbalidad colectiva y combativa es la r-existencia, como bien señaló Carlos Walter Porto-Gonçalves (2010; 2012) a lo largo de su vida, como un acto de supervivencia, pero también como una reafirmación de nuestras formas ancestrales de vida a través de la acción en defensa de nuestro territorio y cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2015) *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Autêntica, Belo Horizonte.
- BESSERER, F. (2016) "Identidade nacional, identificação e corpo", en SALLUM JÚNIOR, Brasília et al. (Ed.). *Identidades*. Edusp, São Paulo. pp. 101-124.
- BHABHA, H K. (2013) *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2 ed. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- BRASIL. (1910) *Decreto n. 8.072, de 20 de jun. de 1910. Criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais*. Rio de Janeiro.
- BRASIL. (1916) *Lei n. 3.071, de 1 de jan. de 1916. Código civil dos Estados Unidos do Brasil*. Rio de Janeiro.
- BRASIL. (1936) *Decreto n. 736, de 6 de abr. de 1936. Regimento do Serviço de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro.
- BRASIL. (1939) *Decreto n. 1.794, de 22 de nov. de 1939. Criação, no Ministério da Agricultura, do Conselho Nacional de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro.
- BRASIL. (2002) *Lei n. 10.406, de 10 de jan. de 2002. Código civil*. Brasília.
- BUTLER, J. (2017) *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução de Rogério Betoni. Autêntica, Belo Horizonte.
- COMPREENDER, en NASCENTES, A. (1955) *Dicionário etimológico da Língua Portuguesa*. Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- COMPREENDER, en SARAIVA, F R. dos S. (19-?) *Novíssimo Dicionário Latino-Portuguez: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc..* 7 ed. QUICHERAT, L. (Org.). Garnier, Rio de Janeiro.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. (2012) *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. v. 3. Tradução de Aurélio G. Neto [et al.]. Editora 34, São Paulo.
- DUSSEL, E. (2011) *Filosofia de la liberación*. FCE, México.
- FOUCAULT, M. (2011) *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 39 ed. Vozes, Petrópolis.
- GARFIELD, S. (2011) *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante (1937-1988)*. Tradução Claudia Sant'Ana Martins. Editora Unesp, São Paulo.
- GOMES, M P. (2018) *Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro*. Contexto, São Paulo.
- LÉVINAS, E. (2010) "A filosofia e o despertar". en LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Pivatto et. al. Vozes, Petrópolis. pp. 103-116.
- LIMA, J da S. (2019) *O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- LIMA-PAYAYÁ, J da. S. (2022) "Terras de caipora: a proteção Payayá e as derrotas do bandeirantismo no Sertão baiano". en: ALVES, Vicente E. L. (Org.). *Do Sertão à Fronteira Agrícola: o espaço geográfico brasileiro em transformação*. 1ed. Consequência, Rio de Janeiro. pp. 37-52.
- LIMA-PAYAYÁ, J da. S. (2023) "Yby: sentido radical de casa". *Kalagatos – Revista de Filosofia*, 20, p. eK23026.

MALDONADO-TORRES, N. (2022) *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Via Verita, Rio de Janeiro.

MALDONADO-TORRES, N. (2016) "Transdisciplinaridade e decolonialidade", *Revista Sociedade e Estado*, 31 (1), pp. 75-97.

MARTINS, J de S. (1980) *Expropriação e violência: a questão política no campo*. Hucitec, São Paulo.

OTT, C. (1958) *Pré-história da Bahia*. Progresso, Salvador.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2009) "Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades". *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20, pp. 25-30.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2010) "A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha" en COELHO NETO, Agripino S.; SANTOS, Edinusia M. C.; SILVA, Onildo A (Orgs.). *(Geo)grafias dos movimentos sociais*. UEFS, Feira de Santana. pp. 16-152.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2012) *A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2015) "Pela Vida, pela Dignidade e pelo Território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/ Abya Yala/Quilombola". *Polis*, Santiago, 14, pp. 237-251.

PORTO-GONÇALVES, C W. (2016) "Lucha por la tierra, lucha por la Tierra - ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza". *Polis*, Santiago, 45, pp. 1-18.

RIBEIRO, D. (2015) *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 3 ed. Global, São Paulo.

VIRILIO, P. (1984) *Guerra Pura: a militarização do cotidiano*. Tradução de Elza Miné e Laymert Garcia dos Santos. Brasiliense, São Paulo.

BIODATA

Jamille da Silva LIMA-PAYAYÁ: pertenece al pueblo Payayá. Trabaja en el Movimiento Asociativo Indígena Payayá (MAIP), dedicándose a la educación indígena y a la investigación histórica y geográfica sobre los pueblos indígenas de Bahía (Brasil). Geógrafa y Doctora en Geografía por la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Profesora del Programa de Formación Indígena de la Unicamp, del Programa de Posgrado en Geografía de la Universidad Estatal de Londrina (UEL) y del Programa de Posgrado en Estudios Territoriales de la Universidade do Estado da Bahia (UNEB).



Código: ut29pr1072024