

“A PALAVRA QUE CAMINHA”: TERRITÓRIO E MEMÓRIAS DO POVO INDÍGENA *NASA* DA COLÔMBIA

“THE WORD WALKS”: TERRITORY AND MEMORIES FROM THE INDIGENOUS *NASA* PEOPLE OF COLOMBIA

JENNIFER PAOLA
PISSO CONCHA¹

Resumo: O artigo mapeia as memórias evocadas sobre o território de Jambaló pela comunidade indígena *Nasa* da Colômbia, através da “palavra que caminha” (história oral) e (re)visita a força do lugar a partir da conexão ancestral com a “Mãe Terra”, estabelecendo pontos de referências geo-espaciais e elementos identitários da cultura *Nasa*. A pesquisa, de natureza etnográfica, fundamenta-se na Semiótica Social; propõe-se, assim, uma memória cartográfica que abarca sete categorias memoriais que refletem sobre a multiplicidade e a diversidade de situações e de processos construídos socialmente no território indígena. Finalmente, compreender os traços identitários, simbólicos e geoespaciais como suporte material de suas vidas constitui um melhor entendimento de nossas paisagens humanas e multidimensionais.

Palavras-chave: território; memória cartográfica; espaço; indígena *Nasa*; cosmovisão *Nasa*.

Abstract: This article maps the memories that exist on the Jambaló territory of the *Nasa* indigenous community from Colombia, implementing the “word that walks” (Oral History) to investigate the strength of the place from the ancestral connection with “Mother Earth”. In this way, geospatial references are established and elements of the *Nasa* culture are identified. The methodology is ethnography and the theoretical-methodological construction is based on Social Semiotics. In addition, it proposes a cartographic memory with seven memorial categories to analyze various social processes in the indigenous territory. Finally, the identity, symbolic and geospatial characteristics of the indigenous *Nasa* people allow us to understand our human and multidimensional nuances.

Keywords: territory; cartographic memory; space; *Nasa* indigenous; *Nasa* worldview.

COMO CITAR: PISSO CONCHA, Jennifer Paola. “A palavra que caminha”: território e memórias do povo indígena *Nasa* da Colômbia. **Boitata**, Londrina, v. 20, n. 40, p. 1-17, jul./dez. 2025. ISSN 1980-4504. DOI: 10.5433/boitata.2025v20.e53298

¹ Doutora em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Pesquisadora do Grupo RG Dicke de Estudos em Cultura e Literatura de Mato Grosso (UFMT). E-mail: www.moryta@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3389-2044>.

“A PALAVRA QUE CAMINHA”: INTRODUÇÃO

Repensar a história oral como “a palavra que caminha”¹, além de trazer à tona as memórias existentes sobre o povo indígena *Nasa*² da Colômbia, permite mapear *In Loco* as memórias *Nasa* no município de Jambaló, Cauca. Desse modo, cria-se uma memória cartográfica que evidencia a relação dos sujeitos com o território³.

Assim, a relação com os “filhos da água e netos do trovão”, como também é conhecido o povo *Nasa*, permite “caminhar” Jambaló estabelecendo pontos de referências geoespaciais e, simultaneamente, desvelar elementos identitários da cultura. Isso ocorre porque se estrutura uma paisagem natural, social e cultural que tem sido construída historicamente e é humanizada tanto social quanto simbolicamente. Segundo Tilley (1994), a sociedade ajusta a paisagem por meio de paredes que demarcam o social e os espaços míticos; ou seja, uma dimensão cosmológica situada no presente-passado, que expressa a relação com os ancestrais e a experiência do lugar.

Desse modo, a história oral contribui para a construção de sete (7) categorias-chave de estudo: **Memórias do fazer**, **Memórias de pensamento**, **Memórias ancestrais**, **Memórias ritualizadas**, **Memórias *Nasa Yuwe***, **Memórias míticas** e **Memórias conflitivas**. Estas categorias destacam-se pela sua capacidade de salvaguardar a identidade do povo *Nasa* perante as pressões externas, permitindo que o conhecimento ancestral se transforme em estratégia política e pedagógica.

Cada categoria desempenha um papel específico na estrutura social e espiritual da comunidade *Nasa*:

- a) **Memórias do Fazer**: constituem as dimensões práticas do ser e estar no mundo e refletem sobre o seu cotidiano;
- b) **Memórias do Pensamento**: salientam as dimensões filosóficas do ser e estar no mundo, tendo a *tulpa* (ao redor do fogo) como centro da lógica própria e da autonomia intelectual da comunidade;
- c) **Memórias Ancestrais e Memórias Ritualizadas**: embora estabeleçam uma conexão com heranças milenares, as primeiras acolhem os “Rituais Menores”⁴ que acontecem no território (como o uso de plantas medicinais no corpo e em celebrações como o “Dia dos Mortos”, nascimentos e purificação de casas ou locais de encontro). Já as Memórias Ritualizadas configuram-se pelos “Rituais Maiores”⁵, que têm a função de harmonizar a relação entre os *Nasa* e a Natureza;
- d) **Memórias *Nasa Yuwe***: chamam a atenção para a língua própria, que não é apenas um meio de comunicação, mas o receptáculo de conceitos ontológicos inexistentes no espanhol. Sem o *Nasa Yuwe*, as demais memórias perdem sua profundidade conceitual;

1 Durante o trabalho de campo, os(as) entrevistados(as) *Nasa* utilizaram a expressão para enfatizar seu pensamento cosmopolítico e ancestral ao longo dos anos na Colômbia. No presente artigo, a autora traz aquela metáfora, salientando a importância do que é dito e constitui as nossas histórias orais, as nossas memórias.

2 Povo indígena localizado no sudoeste do país, nos departamentos de Cauca (88,6% hab.), Valle del Cauca (3,8% hab.), Putumayo (1,7% hab.), representando o 13,4% da população colombiana (Organización Nacional Indígena De Colombia, 2022).

3 O uso do conceito “território” no presente artigo vai além de um conjunto de lugares; é (re)visitado como um espaço social e simbólico fortemente ligado ao respeito pela “Mãe Terra”. Trata-se da “força da Mãe Terra” para o indígena *Nasa*.

4 Reconhece-se como “Ritual Menor” aquele cuja duração é de algumas horas ou de apenas um dia.

5 Trata-se de rituais de longa duração no território, geralmente estendendo-se de três a cinco dias.

e) **Memórias Míticas:** conectam a comunidade aos seres espirituais e aos lugares do território. Sua característica principal é o caráter sagrado e a transmissão através dos sabedores e detentores do conhecimento do povo *Nasa*;

f) **Memórias Conflitivas:** esta categoria registra os vestígios do conflito armado em Jambaló e os processos de luta e resistência do grupo indígena diante dessa situação.

Com o intuito de permitir uma melhor compreensão, estabeleceram-se as sete categorias nomeadas, sem perder, contudo, a sua interdependência. Estabeleceu-se, assim, o limite da erosão cultural que emerge da influência de agentes externos pelo conflito armado – o qual gera uma fragmentação do tecido social – e pela imposição de um modelo educacional ocidental diante da luta pela educação própria. Portanto, “a palavra que caminha” não é apenas som, mas ação, movimento e a própria continuidade da memória viva e da autonomia cosmopolítica das autoridades tradicionais no território.

Em correlação, Jambaló configura um espaço misto, híbrido, composto de formas-conteúdo (Santos, 2006) acionado pelas práticas cotidianas, pela(s) História(s), pelo *continuum* da Natureza, pelas interações sociais e pelas memórias. Destarte, emergem rugosidades físico-territoriais e socioterritoriais que permitem decodificar o espaço *Nasa* a partir da materialidade e a vida que o anima.

Além disso, as memórias, em suas dimensões individual e coletiva, resultam em categorias suscetíveis a um tratamento analítico que, por meio de suas características próprias, refletem a multiplicidade e a diversidade de situações e de processos construídos socialmente no território indígena. Simultaneamente, tais categorias constituem “lugares de memória” (Nora, 1992) que, sob ótica de Durkheim (1962), configuram o espaço geográfico como dado social.

Destarte, território-memórias *Nasa* torna-se uma representação cartográfica definida por processos de significação, enfatizados nas relações entre natureza e cultura, e na valorização dos sentidos dos lugares. Eis a paisagem de Jambaló, que carrega a marca da cultura e lhe serve de matriz, sendo também “a palavra que caminha”. Diante disso, questiona-se: qual é(são) a(s) memória(s) evocada(s) sobre o território? Como se cristaliza uma memória no espaço socioterritorial? O que fala ou cala aquele espaço humanizado sobre o povo indígena *Nasa* da Colômbia?

Com efeito, caminha-se por um espaço híbrido, repleto de sentidos, significados e símbolos tecidos na relação entre o homem e o mundo, entre o homem e o seu entorno. Revelam-se, assim, espaços humanizados que “superpõem múltiplas lógicas: eles são em parte funcionais, em parte simbólicos” (Claval, 2001, p. 296). Por sua vez, Jambaló ancora-se em sua cultura – a qual é feita de palavras, articula-se no discurso e realiza-se na representação do indígena *Nasa* da Colômbia.

METODOLOGIA

Mapear as memórias *Nasa*, com foco no município de Jambaló e sob exercício etnográfico e a história oral, permite realizar “etnografias mais focais, com roteiros mais estruturados e uso de informantes-chave” (Ribeiro, 2010, p.87). Tal abordagem constitui um melhor entendimento das relações sociais do indígena *Nasa* com o território, bem como das dinâmicas socioculturais que se desenvolvem no tempo e espaço.

Assim, foi necessário: a) documentar as memórias *Nasa* na sua relação com o território de Jambaló; b) sistematizar e categorizar as memórias à luz da Semiótica Social (Andacht, 1987)⁶; c) localizar e georreferenciar as memórias dos “netos do trovão”.

Em correlação, os(as) entrevistados(as) *Nasa* – incluindo sabedores (*Mayores* e *Mayoras*), professores (*dinamizadores*), médicos tradicionais (*Thê’ walas*), parteiras, habitantes da área urbana do município, estudantes, integrantes do “Ninho linguístico” e criadores digitais – permitiram, durante a coleta de dados e análise de pesquisa, desvelar “a palavra que caminha”. Tal processo ocorreu por meio de sete categorias de memórias que evidenciam a relação dos indígenas com os lugares do município de Jambaló.

A seguir, apresenta-se uma breve amostra da sistematização e categorização dos depoimentos dos(as) entrevistados(as) *Nasa*, os quais foram posteriormente analisados à luz da Semiótica Social. Cabe mencionar que os nomes dos interlocutores foram sistematizados através de códigos (ex: CT012020 indica: CT como as iniciais do nome e sobrenome, 01 como o número de entrevista e 2020 como o ano da realização).

Tabela 1 – Sistematização e categorização no processamento do material oral *Nasa*

Categoria	Localização	Depoimento
Memórias do fazer	Rio Areneras	“O rio Areneras é lindo para partilhar com a minha família e também é um lugar de trabalho para outras pessoas daqui [Jambaló] [...]” (CT012020).
	Farelões “Três Picos”	“É um lugar que permite a conexão com os espaços espirituais [...]” (KT032020; AP042020).
	Zumbico	“Com as plantas medicinais, as crianças aprendem cores, aromas e formas. Uma acelga pode ser comparada a um <i>Aloe</i> ; em sala de aula, eles desenharam o que observaram e reproduzem o processo com plasticina, o que estimula a motricidade [...]” (RT052020).
Memórias de pensamento	El Uvo	“Local onde se encontra uma das quatro <i>tulpas</i> [espaço de diálogo] e onde se realiza o ‘Ritual Maior’ de apagar o fogo para queimar as energias negativas. O ritual ocorre no dia 21 de março [...]” (KT032020; AU092020; NT102020; MT052020).
		“São lugares de pensamento e não possuem divisões. Também servem para nos reunirmos ao redor do fogão para contar como foi o dia [...]” (AP042020).
		“Todos os elementos da <i>tulpa</i> vêm da natureza: os esteios são de samambaia, a madeira vem da montanha e o telhado é feito com folhas de cana. A <i>tulpa</i> está dentro de uma maloca cuja função é protegermos do sol e da chuva [...]” (AU092020).

⁶ A Semiótica Social, conforme proposta por Andacht (1987), distancia-se de uma análise meramente estrutural do signo para focar em sua dimensão pragmática e social. Nesse sentido, as memórias do povo *Nasa* não são interpretadas como unidades isoladas, mas como processos de significação que emergem da experiência comunitária no território. O signo é, portanto, um evento comunicativo e político, cuja interpretação é indissociável das relações de poder, da identidade cultural e da continuidade histórica do grupo social que o produz.

Memórias ancestrais	Paletón	“O ritual do ‘Dia dos Mortos’ é familiar, mas existem também ‘Rituais Menores’, tais como: harmonização, proteção e refrescamento [...]” (NT102020; MT052020).
	Campo Alegre	“Nesse lugar vive Dona Isabel Tombé, uma parteira que toma o pulso e utiliza plantas medicinais para o cuidado da comunidade [...]” (IT062020).
	Loma Larga	“No caso das varas de comando refrescadas, é necessário identificar a sua simbologia: se possui um arco, representa a esposa; se possui esferas coloridas, representa o marido [...]” (KT032020).
Memórias ritualizadas	Paletón	“O ‘Ritual Maior’, o <i>Shaakhelu</i> , é realizado para abençoar as sementes. No topo de uma árvore ritual, coloca-se uma cabeça de vaca para que o condor – mensageiro dos espíritos – possa se alimentar [...]” (CT012020). “Realiza-se a ‘Dança do Caracol’ e todos seguimos o médico tradicional. Não se pode perder o passo ou o sentido nessa dança, pois ela guia o nosso caminho comunitário [...]” (AP042020).
	Loma Redonda	“Em 21 de junho, inicia-se o <i>Sek Buy</i> (Solstício), que representa o Ano Novo indígena. Nesse ciclo, são realizadas oferendas rituais, como a <i>chaguasgua</i> , o <i>chirrincho</i> e o <i>guarapo</i> [...]” (CT012020; NT102020).
	Vitoyó	“Para a realização do trabalho na língua materna, contamos com o apoio de linguistas como Jorge Romero e Sonia Pineda, da Universidade Nacional da Colômbia. Essa parceria foi fundamental, visto que o programa ainda carecia de ferramentas e metodologias específicas para a orientação de estudantes bilíngues e monolíngues [...]” (LO072020). “O objetivo é fortalecer a língua materna por meio da tecnologia – neste caso, a animação digital – para a criação de materiais educativos voltados às crianças [...]” (AP042020; LO072020).
Memórias míticas	Guayope, Epiro	“Seus habitantes falam exclusivamente o <i>Nasa Yuwe</i> . Todas as suas práticas cotidianas são vivenciadas e expressas em <i>Nasa Yuwe</i> [...]” (NT102020).
	La Laguna	“A lagoa possui um desfiladeiro no caminho, e dizem que o <i>Mojano</i> assusta quem passa por esse lugar [...]” (AC022020).
	La Mina	“Na ‘Pedra da Fertilidade’, acredita-se que, se uma mulher não consegue ter filhos, ao tocá-la, logo poderá ser mãe [...]” (KT032020).

	Villa Nueva	“Ali reside a origem do <i>Mojano</i> e o seu dom da transformação. Historicamente, na época dos latifundiários, ele ajudava a transportar informações, pois conseguia se mover rapidamente de um lugar para outro [...]” (AP042020).
Memórias conflitivas	Zumbico	“Wilder Fabián Hurtado Yule faleceu em 16 de setembro de 2006, aos 10 anos de idade, vítima do conflito armado [...]” (CT012020).
		“O batalhão disparou um morteiro e um menino morreu. A versão oficial alega que houve confrontos, mas não foi o que de fato aconteceu [...]” (KT032020).
	Casco urbano	“Guardo comigo lembranças profundamente marcadas pelo conflito armado [...]” (NT102020).

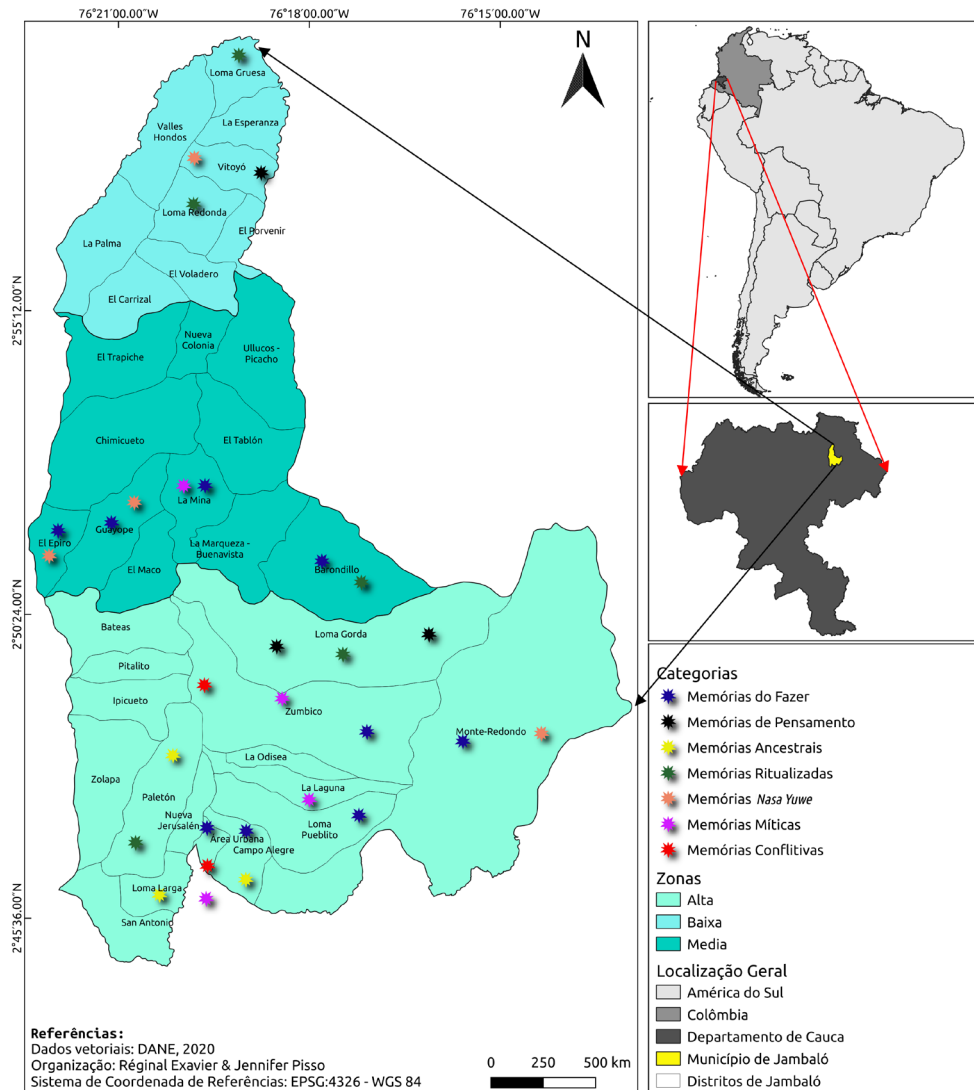
Fonte: Elaborada pela autora (2021).

Destaca-se que a sistematização e a categorização do material oral possibilitaram mapear as memórias *Nasa* em sua relação com o território, por meio do valor de uso e do valor simbólico. Trata-se, portanto, de um diálogo entre vida social, cultura e espaço.

Caminhar o território, ativar a memória

Compreender a relação território-memória do povo indígena *Nasa* da Colômbia evidencia a construção de um espaço humanizado, forjado pela interação entre diversos atores sociais nos ambientes de vida em que estão inseridos no município de Jambaló. As memórias evocadas ressaltam traços identitários, simbólicos e geoespaciais na relação com a “Mãe Terra”, o suporte material de suas vidas. Portanto, o espaço é produzido, apropriado, sentido, usado, marcado, experimentado e vivenciado. A imagem a seguir (Figura 1) cristaliza a memória cartográfica *Nasa* a partir das “palavras que caminharam” durante o trabalho de campo – palavras que agora permanecem sob a forma de paisagem gráfica-visual. O passado-presente e o presente-futuro conjugam-se constantemente no cronotopo da vida cotidiana, e a (re)produção do espaço constitui Outra(s) forma(s) de ser, estar, sentir, pensar o mundo e seus “lugares de memória”.

Figura 1 – Memória cartográfica *Nasa*



Fonte: Mapa “Memória Cartográfica *Nasa*”, elaborado por Exavier e Pisso (2021).
Com base em Dados Vetoriais: DANE, 2020.

Consequentemente, a memória cartográfica *Nasa* percorre sete categorias sob diagnóstico da Semiótica Social: a) memórias do fazer; b) memórias de pensamento; c) memórias ancestrais; d) memórias ritualizadas; e) memórias *Nasa Yuwe*; f) memórias míticas; g) memórias conflitivas. Desse modo, as informações contidas fornecem a memória social dos “filhos da água e netos do trovão”, proporcionando um infoterritório [Jambaló] (Martinuzzo, 2016) que desvela marcas e memórias em um tempo e espaço simultaneamente físicos e simbólicos.

Memórias do fazer

As memórias evocadas cristalizam espaços físicos-naturais que são apropriados e ressignificados pelos indígenas *Nasa* com o intuito de fortalecer a sua conexão com a “Mãe Terra” (valor simbólico). Assim, registram-se depoimentos como: “O rio Areneras é lindo para partilhar com a minha família e também é um lugar de trabalho para outras pessoas daqui [Jambaló] [...]” (CT012020); “[os Farelões ‘Três Picos’] são um lugar que permite a conexão com os espaços espirituais [...]” (KT032020; AP042020). Desse modo, as memórias

refletem sobre o valor de uso que se expressa nas técnicas para construir trilhas ecológicas, cuidar dos *tules* (hortas) e aproveitar de maneira sustentável a areia do rio Areneras.

Para além disso, articulam-se saberes ancestrais que se tornam parte do cotidiano escolar. No *tul*, por exemplo, ao semear diversas plantas, árvores e legumes no seu próprio espaço, os estudantes aprendem com o entorno natural. Como descreve um dos interlocutores: “as crianças aprendem cores, cheiros, formas. Uma acelga pode ser comparada a um aloé; na sala de aula, eles desenham o que observaram e contrastam o processo com plasticina, o que estimula a motricidade [...]” (RT052020). Tais aprendizados são transpostos para as dimensões da comunicação, da matemática, da língua própria (*Nasa Yuwe*), estimulando projetos de empreendedorismo, tais como a produção de sabonetes de ervas medicinais, geleias de pétalas de rosa e a transformação do fruto de “*agraz*” (*Vaccinium meridionale*) em vinho doce e vinho seco. A Figura 2 apresenta uma representação dessas “*memórias do fazer*”.

Figura 2 – Memórias do fazer *Nasa*



Fonte: Compilação da autora (2021).

Portanto, as “*memórias do fazer*” fundamentam o ato de respeitar os espaços espirituais e naturais, agradecendo à Natureza pelas paisagens visuais e produtivas do cotidiano. Trata-se de um conteúdo geográfico do cotidiano (Santos, 2006) que integra conceitos constitutivos e operacionais, inerentes à própria realidade do espaço geográfico.

Memórias de pensamento

A categoria reflete sobre as “palavras que caminham” o território de Jambaló, aprendendo a escutar sem hierarquização social. Portanto, é fundamental o exercício de ouvir-se entre sabedores, jovens e crianças, permitindo que cada um expresse seus pensamentos sobre determinada temática. Assim, o espaço da *tulpa* “[...] serve para nos reunirmos ao redor do fogão e contar como foi o dia [...]” (AP042020). Também neste espaço “se realiza o Ritual Maior de ‘Apagar o fogo’ para queimar as más energias no território e expurgar as doenças da comunidade. É realizado no mês de março [...]” (KT032020; AU092020; NT102020; MT052020). A *tulpa*, construída por elementos da natureza – tais como “os postes de samambaia, a madeira da montanha e o telhado das folhas de cana” (AU092020), torna-se um espaço sagrado. Seu valor simbólico amalgama sabedoria ancestral e objetos que se transformam em símbolos: por exemplo, as três pedras localizadas no coração da

tulpa são a representação da família, enquanto as cadeiras ao redor do fogo constituem o *representamen* (Peirce, 2003) do ser indígena *Nasa* (veja Figura 3).

Figura 3 – Memórias de pensamento



Fonte: Compilação da autora (2021).

Assim sendo, o elemento fogo ancorado à *tulpa*, ao território, reflete traços culturais do ser em comunidade, apresentando como os indígenas percebem e concebem seu ambiente natural e cotidiano. As quatro *tulpas* localizadas segundo a orientação dos *Thê' walas* (médicos tradicionais) em Jambaló fortalecem seus espaços espirituais e as técnicas para acender, manter e apagar o fogo com elementos da própria natureza (nível físico-natural e simbólico). Trata-se, portanto, de conhecimentos difundidos e transmitidos pelos sabedores por meio de seu *know-how* (Claval, 2001), o qual contribui para dar sentido à vida e ao contexto onde as memórias de pensamento são compartilhadas e (re)lembradas — afinal, a própria memória é cultura.

Memórias ancestrais

As memórias evocadas sobre o território funcionam como elementos de uma visão de mundo (cosmologia). Por exemplo, existem locais propícios para estabelecer uma conexão de harmonia espiritual sob orientação das parteiras e *Mayores*, por meio da experiência direta e de seu “dom de graça”. Como ilustra um dos depoimentos: “Dona Isabel Tombé é uma parteira que toma o pulso e usa plantas medicinais [...]” (IT062020). Deve-se considerar que, além dos “Rituais Maiores”, existem os “Rituais Menores”, tais como, harmonização, proteção e refrescamento [...]” (NT102020; MT052020). Segundo um interlocutor, “o refrescamento pode ser usado nas varas de comando, e é necessário identificá-las: se a vara tem arco, representa a esposa; se tem esferas coloridas, representa o marido [...]” (KT032020).

No caso das parteiras, o dom é revelado por meio de sonhos, ao passo que os médicos tradicionais são encontrados por elementos da natureza: a *chonta* (vara de comando) e as plantas medicinais que surgem em uma *jigra* (mochila tecida) do(a) *Mayor(a)*. Em ambos os casos, o objetivo é servir à comunidade com a medicina ancestral e interpretar os sinais que emergem da natureza — como o uso de plantas doces ou amargas, conforme a enfermidade, ou a aplicação da sabedoria ancestral no acompanhamento pré e pós-parto. Indo além, observa-

se uma taxonomia sobre a influência da natureza (paisagens, fauna e flora) que permite compreender a construção de geografias ancestrais e as relações com o meio ambiente.

Assim, os ancestrais — a lua, o sol, o vento, a chuva, as plantas, os sonhos — são interpretados em uma relação intrínseca entre terra e cosmos, marcando uma organização do espaço sem propósitos limitadores. O fim último é obter a sensação de segurança no universo (Tuan, 2011) que, a partir das memórias dos sabedores, também responde às necessidades e iniciativas do povo *Nasa* por fortalecer o ser, estar e o pensar indígena.

Figura 4 – Memórias ancestrais



Fonte: Compilação da autora (2021).

Em consequência, as memórias ancestrais constituem a experiência conceitualizada. Elas são de natureza pessoal (vinda dos sabedores), mas também são, em grande medida, sociais (pertencentes à comunidade *Nasa*). Aliás, na experiência direta, estabelece-se uma ligação afetiva entre o indígena e o lugar — ou os elementos que o compõem (Tuan, 1980), constituindo uma cosmologia que se cristaliza no cotidiano.

Memórias ritualizadas

Nessa ligação do indígena com o território, evocam-se memórias que se manifestam nos rituais *Nasa*. Entre os “Rituais Menores”, encontram-se a harmonização e o refrescamento; já entre os “Rituais Maiores”, destacam-se o *Sek Buy* (Solstício), o *Shaakelu* (“Acordar as sementes”), o *Cxapucxe* (Dia dos Mortos) e o “Vestir de branco a Mãe Terra”, em homenagem ao milho *Capio*. Segundo os interlocutores, o *Shaakelu* “é para abençoar as sementes. Em uma árvore, coloca-se uma cabeça de gado para que o condor se alimente [...]” (CT012020). Neste ritual, “faz-se a dança do caracol e todos seguimos as orientações do médico tradicional [...]” (AP042020); já o *Sek Buy* “representa o ano novo indígena [21 de junho] e são feitas oferendas, tais como *chaguasgua*, *chirrincho* e *guarapo* [...]” (CT012020; NT102020). Portanto, produzem-se símbolos que assumem forma de objetos (sementes, montanhas, tambores, alimentos) e constituem a(s) história(s) do presente.

Por isso mesmo, em cada ritual — seja ele menor ou maior —, ocorre uma produção de sentidos no local de desenvolvimento que ultrapassa a experiência individual e alimenta

um universo simbólico compartilhado e vivenciado. Dessa forma, elementos como sementes, montanhas, tambores e alimentos deixam de ser objetos simples; eles carregam um valor efetivo conferido pelo lugar em que se manifestam, em conjunto com outras expressões culturais, como a dança e a música autóctones.

Figura 5 – Memórias ritualizadas



Fonte: Compilação da autora (2021).

Destarte, as memórias ritualizadas (Fig. 5) demonstram que o espaço vivido não é apenas um campo de representações simbólicas que se traduzem em sinais visíveis do projeto de vida *Nasa*, mas também, conforme aponta Lobato (2000), o reflexo de suas aspirações, crenças e do cerne mais íntimo de sua cultura.

Memórias Nasa Yuwe

“A palavra caminha” na língua própria sem excluir o espanhol, fortalecendo os esforços do “Ninho linguístico” de Jambaló, o qual nasceu “para a realização do trabalho na língua materna. Contamos com o apoio de linguistas como Jorge Romero e Sonia Pineda, da Universidade Nacional, já que o programa não contava com ferramentas e metodologias de orientação para bilíngues e monolíngues [...]” (LO072020). Busca-se, assim, conscientizar sobre a importância de falar e pensar em *Nasa Yuwe*, carregando valores ancestrais e atendendo aos mandatos da comunidade indígena. Portanto, dentro de sua cosmovisão, a palavra tem sido – e continuará sendo – a arma fundamental para a consolidação de uma comunidade de luta e de pensamento.

Figura 6 – Memórias Nasa Yuwe



Fonte: Compilação da autora (2021).

Nesse cenário, conforme reflete a imagem acima (Fig. 6), busca-se “fortalecer a linguagem por meio da tecnologia, neste caso a animação digital para a criação de material educativo para crianças [...]” (AP042020; LO072020). O *Nasa Yuwe* é o cordão umbilical que liga o indígena ao território, enfatizando a necessidade de analisar e compreender os processos de falar a própria língua diante do ordenamento hegemônico do projeto universal do sistema-mundo (moderno e colonial). Assim, a língua-mãe visibiliza, a partir da diferença da colonialidade, as histórias, subjetividades, conhecimentos e lógicas de pensamento e vida que desafiam a hegemonia (Walsh, 2007). Um exemplo disso é a criação de metodologias e materiais didáticos contextualizados conforme as variações dialetais das Zona Alta, Média e Baixa do município, visando um melhor processo de ensino-aprendizagem. Entretanto, persiste um embate com o Ministério da Educação, pois “há uma briga porque só querem implementar uma hora de *Nasa Yuwe* por semana, quando é necessária uma abordagem de educação própria” (LO072020).

Em consequência, estabelece-se o tripé língua-cultura-memória, que entrecruza o território desvelando rasgos identitários, de pensamento e de luta do indígena *Nasa*. Fala-se *Nasa Yuwe* para fortalecer as próprias raízes e a herança ancestral que, por sua vez, se armazena nos diversos refúgios memoriais (biológicos e artificiais) da comunidade, tanto individual quanto socialmente. A língua está viva; a palavra também caminha e constrói o território socioespacial e humano.

Memórias Míticas

As memórias evocadas fundem-se à toponímia e às histórias que acompanham certos lugares, tais como grandes pedras, rios e cachoeiras que compõem as paisagens naturais de Jambaló. Como relata um interlocutor: “na ‘Pedra da Fertilidade’, se a mulher não pode ter filhos e a toca, logo pode ser mãe [...]” (KT032020).

Desse modo, na presença viva da “Mãe Terra”, existem espíritos e seres que ajudam na proteção do meio ambiente ou alertam aos indígenas sobre infortúnios na sua vida pessoal ou auxiliam na proteção do meio ambiente ou alertam os indígenas sobre infortúnios na vida pessoal ou comunitária. Entre eles, destacam-se o Duende — um menino travesso que brinca com as crianças — e o *Mojano*, um homem-cão com olhos vermelhos brilhantes, referenciado também por “possuir o dom da transformação. Historicamente, na época dos latifundiários, ajudava a transportar informações, pois se movia rapidamente de um lugar para outro [...]” (AP042020). Ambos os espíritos são figuras centrais na construção da memória social (Candau, 2020) e mítica do povo *Nasa*.

Figura 7 – Memórias Míticas



Fonte: Compilação da autora (2021).

Por conseguinte, as memórias míticas (Fig. 7) constroem o território, e os mitos repartem os homens no espaço (Claval, 2001). Nesse caso, o indígena *Nasa* transmite a representação do Duende e do *Mojano* de geração em geração, vinculando essas personagens às paisagens naturais. Trata-se de uma geografia sagrada, pois “a terra torna-se ‘pátria’ e a paisagem, uma matriz de enraizamento banhada no tempo mítico das origens” (Bonnemaison, 1986, p. 161). Da mesma forma, essa cosmovisão traça limites espaciais a partir de uma perspectiva social, distinguindo os espaços míticos e os espaços sagrados.

Memórias conflitivas

Para compreender o conflito armado na Colômbia – que, por mais de cinquenta anos, tem documentado repetidamente assassinatos seletivos, massacres, deslocamentos forçados e combates entre diversos atores –, torna-se necessária uma justa memória histórica. Mesmo após os Acordos de Paz (26 de setembro de 2016), as vítimas continuam a clamar: “¡Fim à violência!” (Pisso *et al.*, 2021). Especificamente no município de Jambaló, o conflito armado converteu o território em um lugar de sofrimento, estigmatizado como “área vermelha” devido aos episódios de violência acumulados ao longo dos anos. Como relembram os interlocutores: “Wilder Fabián Hurtado Yule morreu em 16 de setembro de 2006, aos 10 anos, como resultado do conflito armado [...]” (CT012020); e “uma vez o Batalhão lançou um morteiro e morreu um menino. A versão oficial fala de confrontos, mas não foi o que aconteceu” (KT032020).

Desse modo, as memórias traumáticas revelam um território de narrativas sobre a perda de filhos pelo impacto das balas, os confrontos entre o Exército Nacional e os grupos armados, os assassinatos de lideranças indígenas e a destruição de lares por bombardeios. Emergem, assim, memórias conflitivas que oscilam entre o silenciar, o falar e o esquecer, confrontando as midialidades hegemônicas em busca de uma memória histórica humanizada.

Figura 8 – Memórias conflitivas

Fonte: A autora (2021). Área urbana de Jambaló fortemente afetada pelo conflito armado.

Ora, as memórias conflitivas são compreendidas em tempo, espaço e processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (TDR) local (Barel, 1986; Haesbaert, 2004) em virtude do conflito armado e de seu impacto psicossocial nos ritmos de vida do povo *Nasa* e em sua história territorial — fundamentada na relação simbólica e identitária com o mundo. Nesse contexto, a **territorialização** manifesta-se no enraizamento ancestral e na construção cotidiana de Jambaló como um espaço de vida e autonomia. Contudo, essa continuidade é violentamente interrompida por processos de **desterritorialização**, provocados pelo deslocamento forçado e pela imposição do medo, que fragmentam os laços físicos e simbólicos com a terra. Diante dessa ruptura, a comunidade aciona suas memórias como ferramenta de resistência para a **reterritorialização**: um movimento de retorno e ressignificação no qual o território é recuperado não apenas como solo, mas como espaço político e sagrado, reafirmando a identidade *Nasa* frente às pressões externas.

Pelo exposto, o território-memória do povo indígena *Nasa* possibilita compreender a relação socioespacial estabelecida através do valor de uso e do valor simbólico do(s) espaço(s), que se (re)criam a cada movimento da comunidade. Na (re)construção de sua(s) história(s) emergem *nuances*, confrontos e lutas que evidenciam o território como um campo de resistência viva e de pensamento decolonial, Jambaló, nesse sentido, carrega a marca indelével da cosmovisão *Nasa*, servindo-lhe de matriz identitária, enquanto “a palavra que caminha” evoca os lugares da memória.

Essa dinâmica revela que o território não é apenas um suporte físico para a vida, mas um agente ativo: ao caminhar a palavra, o indígena não apenas recorda o passado, mas projeta o futuro da autonomia. Assim, a memória atua como o fio condutor que costura as feridas deixadas pelo conflito armado, transformando a dor da desterritorialização em potência de retomada. Em Jambaló, o espaço geográfico torna-se, portanto, um livro aberto

no qual a escrita é feita pelo caminhar comunitário, reafirmando que, para o povo *Nasa*, habitar a terra é, acima de tudo, um ato de constante (re)existência.

PARA NÃO CONCLUIR

A memória cartográfica *Nasa* articula-se na “palavra que caminha” e realiza-se nas dimensões simbólica, identitária, cultural, memorial e socioespacial. Como aponta Claval (2001, p. 295): “O espaço humanizado não pode ser interpretado segundo critérios puramente funcionais; ele é heterotópico”. Aliás, o infoterritório composto pelas **memórias do fazer** (o cotidiano), as **memórias de pensamento** (a *tulpa* como centro pedagógico), as **memórias ancestrais** (como os “Rituais Menores”), as **memórias ritualizadas** (os “Rituais Maiores”), as **memórias *Nasa Yuwe*** (a revitalização da língua materna), as **memórias míticas** (os lugares sagrados e a presença de espíritos da natureza) e as **memórias conflitivas** (as marcas do conflito armado) desvela uma “topofilia” (Tuan, 1980) que estabelece laços afetivos – sejam eles de harmonia ou de dor – com a “Mãe Terra”. Essas categorias não operam de forma isolada, mas em uma profunda interdependência, na qual o fazer cotidiano e o pensamento espiritual sustentam a resistência linguística e ritualística

Destarte, o limite da erosão cultural é delineado pelo enfrentamento ao conflito armado e pela resistência à imposição de um modelo educacional ocidental. Ao mapear e significar os distintos locais identificados – desde o calor pedagógico da *tulpa* até a proteção espiritual dos lugares sagrados –, a comunidade reafirma que o território não é apenas um espaço geográfico, mas um corpo de memórias vivas, ressignificando-o como um organismo vivo. Nestes lugares, a geografia deixa de ser um suporte físico para tornar-se uma cartografia de vida, onde a identidade *Nasa* se reafirma contra o esquecimento e a morte. Os símbolos que atravessam o território atuam como um mecanismo de defesa que impede a fragmentação do tecido social, garantindo que o conhecimento ancestral permaneça enraizado na terra e na “palavra que caminha”, mesmo diante das adversidades externas.

Consequentemente, as memórias evocadas permitem salientar que o espaço pode ser visto como o terreno das operações individuais e coletivas que emergem das experiências vivenciadas nas paisagens naturais. Estas paisagens permitem uma maior conexão espiritual e familiar, além de estimularem espaços de diálogo e escuta que fundamentam o ser/estar/pensar indígena. Isto é, a configuração territorial está sob a influência de uma produção histórica baseada em seus ancestrais, sabedores e espíritos da natureza (o raio, as montanhas, a chuva, a terra, o Duende, o *Mojano*, etc.), que, ao caminharem o território, também o apreendem no cotidiano. E, ainda que prevaleçam memórias traumáticas e conflitivas que gerem processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (TDR), no nível da cultura e da identidade, evidenciam-se mudanças sociais e um chafariz de sentidos na configuração dos espaços humanizados – tanto nos modos de perceber o entorno pelos sentidos quanto na maneira como o meio ambiente influencia o ser humano naquela apropriação e ocupação do espaço.

Desse modo, a “palavra que caminha” dialoga com objetos de culto, naturais e artificiais, que constituem tanto o seu valor de uso quanto o seu valor simbólico. Caminhar é percorrer uma geografia sagrada, mítica e humana que se debruça sobre utilidades passadas, presentes e futuras, além de sua funcionalidade como herança geracional. Ao trazer para

o diálogo Cosgrove (1998) e Lefebvre (2000), percebe-se que refletir sobre a “palavra que caminha” é uma tentativa de recuperação do significado em nossas paisagens comuns e multidimensionais; afinal, essa prática revela muito sobre quem somos, como vivemos e como fazemos a vida caminhar.

REFERÊNCIAS

- ANDACHT, Fernando. **El paisaje de los signos: semiótica y sociedad uruguaya contemporánea**. Montevideo: Montesexto, 1987.
- BAREL, Yves. Le social et ses territoires. *In*: AURIAC, Frank; BRUNET, Roger (org.). **Espaces, jeux et enjeux**. Paris: Fayard e Fondation Diderot, 1986. p. 173-185.
- BONNEMAISON, Joël. **La dernière île**. Paris: Arléa, Orstom, 1986.
- CANDAU, Joël. Memória ou metamemória das origens?. **Caderno de Letras**, Pelotas, n. 37, p. 11-30, maio/ago. 2020. DOI: <https://doi.org/10.15210/cdl.v0i37.19531>.
- COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. *In*: CORRÊA, Roberto; ROSENDAHL Zeny (org.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998. p. 219-238.
- CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. 2. ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 2001.
- DANE - DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. **Bases de Datos Geográficos: marco geoestadístico nacional**. Bogotá: DANE, 2020. Disponível em: <https://geoportal.dane.gov.co/#gsc.tab=0>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- DURKHEIM, Émile. **The rules of sociological method**. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
- HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. 4. ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000.
- LOBATO, Roberto. Espaço, um conceito-chave da geografia. *In*: DE CASTRO, Iná *et al.* (org.). **Geografia: conceitos e temas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 17-46.
- MARTINUZZO, José Antonio. Territorialidade: o que é isso? *In*: MARTINUZZO, José Antonio; TESSAROLO, Marcela (org.). **Comunicação e territorialidades**. Vitória: UFES, 2016. p. 727-747.
- NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1992.
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA. Pueblo Nasa. **ONIC**, Colombia, 19 jan. 2022. Disponível em: <https://www.onic.org.co/pueblos/2095-nasa>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- PEIRCE, Charles Sanders. **Fundamento, objeto e interpretante**. Traducción de Mariluz Restrepo. España: Universidad de Navarra, 2003.

PISSO, Jennifer Paola; ROJAS, Johana; JALVÍN, Isabel; REYES, Diego. **Cicatrices de una guerra**: historias no contadas, memorias para que el pasado no se repita. Curitiba: Appris Editora, 2021.

RIBEIRO, Fernanda. Etnografia a jato. *In*: SCHUCH, Patrice et al. (org.). **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2010. p. 85-88.

SANTOS, Milton. **A Natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

TILLEY, Christopher. **Metaphor and material culture**. London: Blackwell, 1994.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitude e valores do meio ambiente. 2. ed. São Paulo: Difel, 1980.

TUAN, Yi-Fu. **Space and place**: the perspective of experience. Minneapolis: Minnesota Press, 2011.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas**, Bogotá, n. 26, p. 102-113, 2007. Disponível em: <https://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/inicio/23-teorias-decoloniales-en-america-latina-nomadas-26/299-son-posibles-unas-ciencias-sociales-culturales-otras-reflexiones-en-torno-a-las-epistemologias-decoloniales>. Acesso em: 19 jan. 2022.

RECEBIDO EM: 25/06/2025 | ACEITO EM: 01/12/2025