

REVISTA DE  
ESTUDOS E  
INVESTIGAÇÕES  
ANTROPOLÓGICAS

## Ampliando el concepto de identidad a partir de las cosmovisiones indígenas

Sandra Patricia Acosta Salazar<sup>1</sup> 

Larissa Niemann Pellicer<sup>2</sup> 

Universidade Federal do Ceará  
Fortaleza – CE – Brasil

James Ferreira Moura Jr.<sup>3</sup> 

Universidade da Integração Internacional  
da Lusofonia Afro-Brasileira  
Redenção – CE – Brasil

### Resumén

El artículo busca destacar cómo las cosmovisiones indígenas pueden ampliar los conceptos de identidad propuestos por Antônio da Costa Ciampa (1989). La identidad es vista como una red de representaciones, donde cada individuo es moldeado por sus relaciones sociales y culturales. Dialogamos entonces con algunas características de los pensamientos de los pueblos Mbya Guarani, Nasa, Tapuya-Kariri, Karão-Jaguaribaras y Pitaguarys, con los cuales hemos intercambiado y trabajado en los últimos años, para demostrar cómo cada una de ellos poseen una comprensión única de identidad que está intrínsecamente vinculada a sus culturas, territorios y prácticas colectivas. El artículo también aborda la importancia de los rituales, ceremonias y conexión espiritual con la naturaleza en la constitución de estas definiciones. La resistencia histórica de estos (y otros) pueblos a la colonización (también epistémica) se destacan como formas de afirmar sus identidades étnicas, permitiendo a estas comunidades reclamar su (re)existir en sus propios términos.

**Palabras-clave:** identidad; cosmovisiones indígenas; prácticas ancestrales; interculturalidad.

---

1 Docente Orientadora de la Secretaria de Educación y Cultura del Cauca, Colombia. Psicóloga y Licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad del Valle. Mestre en Psicología por la Universidad de Antioquía. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará. [sandrapacosta71@gmail.com](mailto:sandrapacosta71@gmail.com).

2 Psicóloga pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará. [larissaniemann95@gmail.com](mailto:larissaniemann95@gmail.com).

3 Docente da Universidade de Integração da Lusofonia Afro-Brasileira e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará. [james.mourajr@unilab.edu.br](mailto:james.mourajr@unilab.edu.br).

## Introducción

Este artículo parte del presupuesto que las cosmovisiones indígenas, sus diferentes concepciones de persona, alma e identidad pueden ayudarnos a expandir los conceptos de identidad, metamorfosis y emancipación postulados por Antônio da Costa Ciampa<sup>4</sup> (1989). Este autor, que vivió y produjo sus escritos y teorías en el contexto brasileño entre los años 1960 y 2019, fue uno de los pioneros de la producción científica latinoamericana sobre la definición de identidad como concepto.

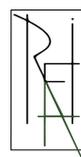
La opción por reflexionar a partir de su noción de identidad con determinados aspectos de las cosmovisiones indígenas se debe a la vasta contribución que dejó para las ciencias sociales. Además, como argumentaron Souza Filho, Neto y Lima (2020), Ciampa fue una figura de gran importancia para la historia de la Psicología Social brasileña, por crear un pensamiento propio sobre la identidad humana, el cual influyó en muchos investigadores brasileños. Al mismo tiempo, mientras pensamos y escribimos desde América Latina, entre Brasil y Colombia, comprendemos la imposibilidad de reflexionar sobre las condiciones de existencia de las identidades colectivas y su emancipación sin remitirnos a la pluralidad de sociedades indígenas que aún resisten aquí, con sus maneras diversas de estar y leer el mundo, de relacionarse y organizarse socialmente.

Por lo tanto, también defendemos que el pensamiento acerca de la identidad no se restringe a hombres del tiempo y contexto histórico de Ciampa; si otras concepciones fueron marginalizadas, esto no quiere decir que no existan, una vez que acompañan los pueblos y la dinamicidad de sus culturas, a pesar de la violenta historia de colonización (Núñez, 2021) y la actual colonialidad (Quijano, 2005).

Tratando de entender algunas concepciones indígenas de identidad según sus propias cosmovisiones, su actuación en comunidad, en colectivo, las formas como retoman su memoria y trascienden a los procesos históricos, dándole sentido al día a día y proyectando un futuro para la comunidad y por supuesto, para cada uno de ellos mismos, se plantea como objetivo de este escrito realizar una interpretación desde los postulados de Ciampa (1989) sobre el pensamiento de algunas comunidades indígenas con las cuales hemos intercambiado a lo largo de los últimos años en razón de nuestras investigaciones de maestría y doctorado (Pellicer, 2025). En ese tiempo, pudimos

---

4 Psicólogo formado en 1968 por la Pontificia Universidade Católica de Sao Paulo (PUC-SP), concluyó maestría en 1977 y doctorado en Psicología Social en 1986 en la misma institución. Profesor Asociado al Programa de Estudios de Pós Graduação en Psicología Social PUC- SP, fue líder del Grupo Interdisciplinar de Investigación sobre Identidad Humana. Tanto su artículo titulado “Identidade” (Ciampa, 1984/2012), publicado en el libro “Psicologia social: O homem em movimento” (Lane & Codo, 1984 /2012), como su libro “A estória de Severino e a história da Severina (Ciampa, 1987/2005), son referencias teóricas para discusiones sobre identidade humana dejando en alto la Psicología Social latino-americana.



acercarnos a grupos de investigación que trabajan con la interculturalidad y el pueblo Guarani Mbya en Rio Grande do Sul, y al otro lado de Brasil, los pueblos Tapuya-Kariri, Pitaguary y Karão-Jaguaribaras en Ceará.

En las tierras que fueron colonizadas como el actual estado de Ceará, estudios antropológicos e históricos han documentado episodios de interacción violenta constante del Estado con los pueblos nativos (Pinheiro, 2011; Antunes, 2012). Sin embargo, a pesar de que varias comunidades hayan sido extirpadas, otras tantas resistieron y crearon posibilidades de existir y afirmar sus identidades étnicas, sobre todo a partir de la promulgación de la Constitución brasileña de 1988 (Viveiros de Castro, 2006; Takariju, 2021). Ante los sucesivos y crecientes procesos de reafirmación étnica (Pacheco, 2011) y como resultado del movimiento indígena nacional y estatal, actualmente en Ceará son reconocidos 20 pueblos indígenas en 26 ciudades (FUNAI, 2023)<sup>5</sup>.

Entre los trabajos realizados con algunos de esos pueblos, señalamos la investigación-acción participativa de protección a la salud mental de comunidades indígenas y *quilombolas* en Ceará (Moura Jr. & Silva, 2024; Pellicer *et al.*, 2024). En sus estudios cualitativos, recolectamos parte del material que traemos para la discusión en este artículo, como las entrevistas con líderes comunitarios Tapuya Kariri y Karão-Jaguaribaras.

Aparte, las reflexiones que aquí traemos nacen también en un proceso de retomada y reconocimiento de la identidad indígena Nasa de la primera autora, quien siendo hija y nieta Nasa, mantiene recordaciones, historias y conocimientos aprendidos con su madre y abuelos en la tierra a la cual pertenece. En razones de las discriminaciones y racismo anti-indígena sufridos en la ciudad, para donde migró su madre cuando era joven, fue solo en la aproximación con esas discusiones en el doctorado en Brasil que vuelve a afirmar la conexión de su pasado y historia familiar con la del pueblo Nasa de Tierradentro (Colombia).

Durante la investigación de doctorado con el pueblo Pitaguary<sup>6</sup> (Ceará-Brasil), se experimentó familiaridad con la forma de relacionarse con la naturaleza, los ríos, la sierra y sobre

---

5 El Ministerio de Pueblos Indígenas publicó en 2023 en la página web del gobierno del estado de Ceará un mapa actualizado e interactivo de la presencia indígena en esta región. El mapa está disponible en el enlace: <https://www.ceara.gov.br/2023/04/19/dia-dos-povos-indigenas-ceara-tem-secretaria-voltada-a-protecao-fortalecimento-e-valorizacao-dos-povos-e-seus-territorios/>.

6 El pueblo Pitaguary vive junto al Área de Preservación de la Sierra da Aratanha, al borde de la carretera CE-060 entre los municipios de Maracanaú y Pacatuba, en la región metropolitana de Fortaleza, capital de Ceará. El pueblo está repartido entre las aldeas Monguba, Horto, Olho D'água y Santo Antônio, totalizando 4.478 personas (SIASI, 2016). En 2006 el Territorio Indígena (TI) Pitaguary fue declarado propiedad permanente del grupo indígena Pitaguary. Sin embargo, hasta 2024 no se llevó a cabo la demarcación física del territorio y, en la actualidad, el pueblo Pitaguary continúa luchando por la homologación, etapa jurídica y final del proceso de demarcación. Tras 403 años de violencia y lucha, el pueblo Pitaguary se reafirma para vivir en su lugar ancestral de manera comunitaria, en contacto con la naturaleza, poder seguir practicando la agricultura familiar, su artesanía, rituales de espiritualidad y tecnologías de curación (Pellicer, 2025).



todo la creencia en los ancestros que está presente en nuestras vidas. Por ello fue un proceso de reconocimiento gradual y a pesar de las resignificaciones del mestizaje que se tenía en Colombia, donde se discrimina al indígena con estigmas de sucio, atrasado, que no sabe hablar y es lento y perezoso, son cargas que aún persisten y dificultan el proceso de afirmación de raíces étnicas que en este proceso de investigación se van descubriendo y tomando conciencia.

Así, los elementos de la cosmovisión Nasa que traemos aquí también fueron aprendidos en la relación con la tierra, el agua, los ancestros y rituales de refrescamiento; así como la protección de los niños con su nombre y un azabache o pulsera roja, y también la cubierta con un chumbe o tejido que se utilizaba para proteger al bebe cuando dormía. Todas esas prácticas de cuidados, bien como el respeto por los mayores y sus enseñanzas, sus historias, es lo que dan elementos de identidad que discutimos a seguir, en diálogo con otras cosmovisiones indígenas de latinoamérica. Así como el análisis de los diferentes rituales, el camino recorrido y el retorno tanto de lugares como de conocimientos ancestrales que crean la conciencia histórica Nasa, es como se genera la transformación, en un devenir, en un retorno constante pero que perpetúa su existencia como pueblo, por ello se trae a colación el planteamiento de identidad como metamorfosis de Ciampa (1984) con su ecuación identidad-metamorfosis-emancipación.

Para discurrir sobre estas múltiples concepciones de identidad, estructuramos este escrito en tres grandes tópicos de reflexión y discusión: 1) Diferentes posibilidades de ser; 2) El territorio sagrado más allá de la identidad humana; 3) Rituales de sanación y afirmación identitaria.

### **1) Diferentes posibilidades de ser**

Los estudios de Ciampa ubican al ser humano como parte de una sustancia humana compuesta por una red de representaciones que “se realizan como historia y como sociedad, nunca como un individuo aislado, siempre como humanidad” (Ciampa, 1989: 68, traducción propia). Esta red conforma la estructura de relaciones sociales donde se reflejan esas expresiones múltiples o identidades cuya realización se da a través de la historia, de una autoproducción humana, dándole condiciones de existencia.

En algunas cosmovisiones indígenas de América Latina se observa esta identidad presupuesta dentro de una red de representaciones, de darle al sujeto una historia personal dentro de la forma como la comunidad lee y vive el mundo. De acuerdo con Ciampa (1989), la individualidad presupone un proceso anterior de representación que hace parte de la constitución del individuo que antes de nacer, ya es representado como hijo de alguien, miembro de una familia, pero cuyo proceso

de búsqueda de identidad se da a través de tres representaciones, como lo explica textualmente (Ciampa, 1989: 69, traducción propia):

Toda simpatía que siento por otra persona implica representaciones en un triple sentido:

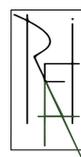
1. Represento siendo representante de mí mismo (con una identidad presupuesta y fantasmagóricamente dada como siempre idéntica);
2. Represento, en consecuencia, mientras desempeño papeles (surgidos de mis posiciones) que ocultan otras partes de mí mismo no contenidas en mi identidad presupuesta y re-supuesta (de lo contrario no soy el representante de mí mismo);
3. Represento, finalmente, mientras repongo en el presente, soy lo que he sido, mientras reitero la presentación de mí mismo – representado como lo que estoy siendo – dado el carácter formalmente atemporal atribuido a mi identidad presupuesta que está siendo re-puesta, ocultando el verdadero carácter sustancialmente temporal de mi identidad (como sucesión de lo que estoy siendo, como devenir).

Aún, en ese devir, es solo a través de la expresión del otro que se da la posibilidad de ser. En un proceso continuo de alterización de mi identidad y la supresión de la identidad presupuesta, que puede desarrollarse una definición de identidad, como una metamorfosis constante (Ciampa, 1989).

En este punto, nos parece posible relacionar tal lectura sobre la identidad formada socialmente a lo relatado por Ruiz (2018 *apud* Castiñeira, 2024), en los estudios realizados con una comunidad indígena Mbya Guaraní<sup>7</sup>, donde también se identifica la participación de la comunidad y parientes de quien está por nacer. Ciertas reglas y conductas que garantizan la salud y formación del niño son seguidas por el grupo, conformando una práctica denominada *covaude*, que se refiere a rituales de relaciones sociales y sagradas (Enriz, 2010, *apud* Castiñeira, 2024).

Como comprenden que el hijo es de la aldea, toda la comunidad Mbya Guaraní ayuda en la educación de los niños. Para fortalecer el vínculo y el trabajo comunitario se reúnen continuamente, momentos estos de asamblea en los cuales discuten y llegan a acuerdos (Castiñeira, 2024). Esta construcción de subjetividad es entendida como: “um processo no qual o sujeito se apresenta como resultado da convergência de vetores de produção que ganha forma ao se conectar a múltiplos elementos como as relações familiares, a mídia, a cultura, a arte, a violência social, entre outros” (Parpinelli & Fernandes, 2011: 199).

<sup>7</sup> El pueblo Mbya Guaraní es uno entre los demás grupos guaranis que viven en América do Sul, entre Brasil, Uruguay, Argentina y Paraguay. Se reconocen colectivamente como Ñandeva ekuéry (“todos os que somos nós”). En Brasil se encuentran en diferentes comunidades situadas en el interior y en la costa de los estados del sur —Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul — y en São Paulo, Río de Janeiro y Espírito Santo junto a la Mata Atlántica. También en la región norte del país se encuentran familias Mbya originarias de un mismo grupo que llegaron a Brasil después de la Guerra del Paraguay y después se separaron en grupos familiares que actualmente viven en Pará y en Tocantins, además de unas pocas familias dispersas en la región centro-oeste. Hay unanimidad entre los autores en cuanto a las dificultades para cuantificar la población Mbya Guaraní pero según las proyecciones, hoy en día serían alrededor de 27 380 personas (ISA, 2008).



Entre esos elementos, en la cosmovisión Mbya Guarani la concepción de la persona se da desde el momento que es comunicada por los dioses a los progenitores por medio de los sueños. Así, los dioses son quienes otorgan el *ñe'e*, principio vital-palabra-nombre, es decir, el alma necesaria para la construcción de la persona (Castiñeira, 2024). De esa forma, también la naturaleza y las divinidades ayudan a constituir la persona. Por eso cuentan con la ayuda del guía espiritual, que es quien se comunica con las divinidades y cuyos mensajes se dan en las ceremonias.

Aún, los Mbya Guarani comprenden que tienen una segunda alma o *angue*, que se desarrolla a partir del nacimiento y es el modo de ser imperfecto, donde están presentes los errores y transgresiones a las normas sociales (Cebolla Badie, 2016, *apud* Castiñeira, 2024). Esa identidad presupuesta desde antes del nacimiento por sus parientes y la preparación regida por reglas para la espera del don de los dioses, es decir, el alma, es acorde a lo que afirma Ciampa (1989: 66) sobre esa “expectativa generalizada de que alguien debe agir de acordo com o que é”, y que es reactualizado a través de los rituales sociales que preservan las conductas correctas. Por medio de este vínculo encuentran sustento espiritual y reciprocidad.

Alejarse de esta lógica propia afecta la construcción de persona, que puede ser influenciada por la cultura occidental contemporánea (Castiñeira, 2024). Como Guattari (2000) define, el sujeto occidental moderno está cada vez más atado a una identidad fija, individualizada, sin espacio ni tiempo histórico. Es justamente “la pulsación o movimiento subjetivo que posibilita que el sujeto se desprenda de rótulos o estigmas, formando líneas de fuga que se escapan de fuerzas institucionales homogeneizantes, generando nuevas formas de subjetivación” (Parpinelli & Fernandes, 2011: 199).

Esta red de representaciones es lo que permite todas las relaciones. En ella se representa un papel único sin representarse a sí mismo, sin sus determinaciones como individuo concreto. Es en el contexto histórico donde el hombre descubre sus determinaciones y emergen las posibilidades o alternativas de identidad, así como al desenvolver “projetos de coexistência humana que possibilitem um sentido da história como realização de um porvir a ser feito com outros” (Ciampa, 1989: 73).

Así, para los Mbya Guarani, al darle un nombre o alma al recién nacido, se identifica que sigue un proceso de cuidado y de transformación de la persona. Existen virtudes sociales que orientan los comportamientos individuales y cuidan de las dualidades y es por ello que se asigna un nombre a la crianza, que simboliza la presencia divina o espíritu. Como la dimensión positiva demora en desenvolverse, deben escuchar los consejos de los padres y abuelos, pero también se reconoce la existencia de divinidades como el *Nhanderú* y el jaguar, que son el orden y el desorden,



el miedo y el coraje, estos forjan lo humano que depende del diálogo que cada uno pueda hacer con su espíritu, su palabra y su origen (Menezes e Souza, 2021).

Se reconocen elementos simbólicos similares en otras culturas indígenas. El pueblo Nasa<sup>8</sup>, localizado al sur occidente de Colombia, ha resistido a la colonización española como también a continuos choques entre bandos políticos y ejércitos de diferentes guerras civiles republicanas. Su conciencia histórica “emerge al narrar y hacer memoria sobre los acontecimientos del pasado que están vinculados a una experiencia de lugar” (Rappaport, 2004: 174, *apud* Ospina, 2017: 37). Así, el pueblo otorga significados a lugares e historias que les permiten un retorno, una experiencia histórica de ir sobre sí mismos. Este movimiento es el que crea la fuerza, este performer o puesta en escena, “es la historia que se recrea, que permiten su pervivencia” (Ospina, 2017: 37).

Esto es lo que se denomina su propia conciencia histórica, su sentido colectivo a través de experiencias como la guerra, la paz, el ordenamiento territorial, la creación de un paisaje, de prácticas religiosas, de la relación con los muertos y otros seres vivos ‘más que humanos’ (Haraway, 2008; Tsing, 2022), ósea, toda la vida y sus complejas tramas de interdependencias que incluye y excede las sociedades humanas. A continuación discutimos esas dimensiones que superan la dicotomía moderna predominante entre naturaleza y cultura, elementos que están más allá de la identidad humana de cada pueblo y cultura pero igual la constituye.

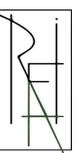
## 2) El territorio sagrado, más allá de la identidad humana

En nuestros encuentros y aprendizajes vividos con diferentes pueblos indígenas en latinoamérica, vemos cómo comparten de una concepción de territorio compleja, desde lugares sagrados, donde solo habitan espíritus portadores de poder, a lugares de origen, a lugares salvajes, donde ocurren los nacimientos de agua, pantanos y bosques densos (Portela, 2015).

Un ejemplo de esta concepción de lugares sagrados lo encontramos en las narrativas de algunas comunidades indígenas de Ceará. A continuación, se cita el relato de Andrea Kariri, mujer

---

8 El Censo Nacional de Población (2018) reportó 186.178 personas reconocidas como pertenecientes al pueblo Nasa, de las cuales 164.973 se concentran en el departamento del Cauca. Los Nasa de Tierradentro viven en las laderas de la cordillera Central de Colombia, al nororiente del Departamento del Cauca. La lucha por sus tierras, que inició con Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez retomando la resistencia de la Cacica Gaitana y Juan Tama, es concretada con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971.



líder indígena del pueblo Tapuya Kariri<sup>9</sup> que comparte lo importante que es para su gente su lugar sagrado:

O próprio buraco dos Tapuyas é onde a gente vai quando estamos despedaçados. É lá que a gente se renova. É o lugar sagrado que temos. São as Cafurnas e é um local que não tem casa perto, você vai ao silêncio, por isso você sai de lá renovada. Várias vezes a gente já fez momentos lá pra buscar essa paz (Andrea Kariri, fragmento de entrevista, 2023).

En estos lugares entran en contacto con la naturaleza generando paz, pues son lugares referentes, son símbolos perdurables que mantienen formas sociales y morales de sus mayores, permitiéndoles recrear formas de vida (Ospina, 2017).

Otras cosmovisiones indígenas también atribuyen poderes a los animales que les aportan protección y posibilidad de tener otras perspectivas de las cosas. Esta asociación con espíritus de animales y plantas se identifican como la utilización del *tótem*, entendiendo desde la definición de Lévi Strauss como un sistema tribal de clasificación de apellidos, en el que se eligen animales y plantas de la sociedad humana como símbolos de linajes de diferentes clanes (Madeiros, 2012). Esto lo vemos entre los Karão-Jaguaribaras<sup>10</sup>, pueblo indígena que resiste también en Ceará (Brasil), cómo escribe la pensadora y artista Merremii Karão-Jaguaribara (2022: 09):

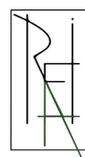
A serpente de várias faces nos convida para incorporarmos as linguagens dos mundos e nos conectarmos com as feras, como uma linha que costura as dimensões, como uma teia que protege os mundos, escrevendo símbolos destacados, despertando o sagrado e promovendo a junção, numa viagem que nos projeta a um reflexo do é ser um Karão Jaguaribaras.

De esa manera, entendemos que la serpiente es uno de esos animales sagrados que componen la identidad (de varios rostros) Karão-Jaguaribaras, conectándola no solamente con el

---

9 Los Tapuya Kariri habitan hoy la región montañosa conocida como Serra da Ibiapaba, frontera entre los estados brasileños Ceará y Piauí. Después de siglos de negación de su existencia, el pueblo Tapuya Kariri se organizó políticamente a partir de los años 1990, cuando pasaron a reclamar el derecho de afirmar su identidad étnica. Actualmente son 1.238 personas que viven en la aldea denominada Gameleira, en la zona rural de la ciudad de São Benedito, Ceará (Carvalho, 2024). En relación con el proceso de demarcación y reconocimiento legal de su territorio ancestral, la Tierra Indígena Tapuya-Kariri tiene el estatus de demanda calificada, a la espera de la designación del Grupo de Trabajo de la Funai (CDPDH, 2015).

10 El pueblo que en la historiografía aparece registrado con diversos etnónimos, siendo el más común Jaguaribara, en la actualidad se autodenomina Karão-Jaguaribaras. Es uno de los pueblos que lleva siglos resistiendo en el Maciço de Baturité, en el interior central del estado de Ceará. En el municipio de Baturité, viven en las Kalembras (aldeas) Capistrano, Beira Rio, Furna da Onça y, en el municipio de Aratuba, en Kalembe Cabeça da Onça, Boa Vista, Jacarandá, Cajazeiras y Kalembe Feijão. Ybutrytê o Itaã es la referencia oral con la que los Karão-Jaguaribaras denominan su lengua originaria, aún en proceso de registro, tal cual el reconocimiento de sus tierras (Karão-Jaguaribaras & Lopes, 2023).



colectivo sino con las fuerzas y símbolos de otras dimensiones. El próprio significado del nombre de la etnia hace esa relación con otros seres:

Jaguaribara vem do contexto da onça, do Jaguar, é aquilo que se pensa com a cabeça, que vivia na horda selvagem né, é o selvagem que utiliza a mente para poder utilizar... porque a gente tem a cabeça da onça e a fumaça da onça, que é onde a gente se esconde, e a cabeça da onça é o que a gente utiliza para mentalidades, pra pensar (Merremi Karão-Jaguaribara, fragmento de entrevista, 2023).

Ya ‘Karão’ está asociado a corrientes de agua que proporciona vida y es alimento que se comparte con los animales de ese ecosistema:

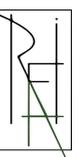
E aí o nosso nome ele tá envolvido com toda a nossa conjuntura social. Karão, a simbologia do grande espírito da Água Doce né, e o grande espírito da fartura. A gente diz que onde tem Karão, tem fartura né, porque a gente sabe fazer os nossos alimentos, a gente sabe de onde vem, e a fartura não é só para a gente, a gente divide com os animais também (Merremi Karão Jaguaribara, trecho de entrevista, 2023).

Más allá de la identidad humana, esta concepción de territorios sagrados, espacios encantados y poderosos que los indígenas atribuyen virtudes y espíritus “son las fuerzas de los genios tutelares de los lugares, siendo incumbencia del curandero evocar la virtud de los lugares y volverla a activar” (Polia 1988: 85 *apud* Portela, 2015). En muchos lugares de los territorios ancestrales hay una experiencia que los antecede y les da sentido.

Así, el territorio tradicional y ancestral también crea pertenencia pues es una territorialidad ganada desde los ancestros que habitaron estas tierras, donde no existía propiedad privada y había un equilibrio, como aún narra Merremi Karão-Jaguaribara (Fragmento de entrevista, 2023):

Nós somos um povo que, na verdade, é uma nação né?! E aí dentro da nação vem as particularidades de um povo. A gente já habita esse território desde tempos inimagináveis. A gente não tem uma dimensão do ponto específico da existência da nossa gente aqui. A gente tem um pouco da memória de como era a vivência das nossas trajetórias, da nossa vida antes da colonização também né, que antes da colonização a gente nunca ouviu falar em cercas, a gente nunca ouviu nem viu apropriações, desmatamento, extinção de animais. Aquele era um período farto pra gente.

Estas memorias de trayectorias de vida son “objetos de existencia”, como lo definiría Guattari (2001), pues se oponen a un sistema de estructura, de colonización y “a la vez constituyen definiéndose, desterritorializándose” (Guattari, 2001: 36). Son “elementos intensivos”, “vectores



disidentes” que mediante esa memoria de historias de logros por sus tierras, de retomadas, de los lugares simbólicos, se constituyen como pueblo y nación, y de esta forma no permiten destruir un “agenciamiento de subjetivación”, si no que es más un “agenciamiento de enunciación” que proporciona un soporte expresivo. En esos procesos, los rituales cumplen un papel fundamental, siendo soporte para recrear y sostener identidades que fueron tan violadas, como discutiremos en la próxima sesión.

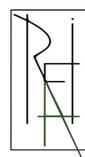
### **3) Rituales de sanación y afirmación identitaria**

Los rituales permiten que emerjan las posibilidades o alternativas de identidad. Estas son puestas en escena como alternativas para recrear, imaginar y poder ser, generando en ese retorno opciones de vida desde su propia historia hasta la actualidad, dándose entonces constantemente ese movimiento, o esa metamorfosis como lo plantea Ciampa (1989).

Uno de los símbolos culturales y político-identitarios más importantes del movimiento indígena de la región Nordeste de Brasil es el Toré. Estos pueblos han encontrado sus propias formas de resistir el etnocidio secular y hoy afirman su identidad étnica a través de la performatividad del Toré dentro y fuera de los territorios reivindicados (Magalhães, 2007). Este ritual-danza establece códigos naturales y es una tradición de muchas mudanzas en su realización de las diversas comunidades indígenas del Nordeste de Brasil. Su práctica también expresa el carácter de resistencia política, la unidad, el contacto unos con otros y el fortalecimiento de sus identidades étnicas (Una, 2016).

Entre otros pueblos con sus especificidades, el Toré es danzado por los Pitaguary, con sus cantos que han ido incorporando y recibiendo de los espíritus. El Toré Pitaguary se danza con los participantes tomados de las manos, como una ‘corriente’ de oración. Los que danzan siguen los comandos de los llamados ‘puxadores’ de Toré, que pueden ser personas de referencia la comunidad o los/las pajés, líderes espirituales, y se acompaña al rito de maracas y tambores. Es un momento espiritual de renovación como lo relata Clecia Pitaguary, líder indígena de la Aldeia Monguba:

Toré é o momento de união, de unificação, de fortalecimento, de espiritualidade. É momento que a gente se encontra com os nossos encantados, momento de purificação, momento de alegria, de se sentir vivo, de dizer “eu ainda estou vivo”, momento de dizer “eu ainda posso”, “eu ainda estou de pé”, “eu não cai”. É como se a gente estivesse renascendo, na verdade é uma dança muito importante e forte pra nós. É o momento que a gente se torna um só, todos que estão na roda se tornam um só, como se o universo, a energia ultrapassasse por dentro de mim,



renovando e me fortalecendo. É uma dança muito forte (Clecyta Pitaguary, 2014 *apud* Una, S., 2016: 40).

Al participar en esta danza se comparte, se siente en unión, se hace parte de una comunidad que está presente, que se siente vibrar, que busca una conectividad para entre todos lograr la armonía, vibrar iguales y movilizar las energías de todos para sanar, para recargarse. Si se presentan expresiones de llanto o dolor o situaciones parecidas a una catarsis, es apoyada por el pajé, es acompañada; pero la danza continua, todos siguen cantando, las maracas y tambores siguen sonando, se debe seguir para que las tristezas también se vayan pues la idea es manifestar alegría, contagiarnos de alegría.

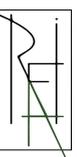
Es esta una de las formas de sanar del pueblo Pitaguary, de buscar la armonía, de contagiarnos nuestra alegría, de vibrar y afirmar su existencia. Para el que no comparte estas dimensiones de lo humano y no humano, de lo colectivo y espiritual, puede parecer confuso, pero es un entendimiento que hay que vivenciarlo para comprenderlo pues se aprende con/en la práctica (Lave, 2015).

Así, el Toré es vivenciado como una reafirmación de sanación de la colonización que intentó destruir la diversidad. Aparte de servir como una forma de afirmación identitaria, esta búsqueda de equilibrio y armonía a través del Toré es también una práctica de salud indígena que mantienen el bienestar de la comunidad.

Otros ejemplos de formas de sanar conectadas a la naturaleza son los rituales de Refrescamiento y de Ofrecimiento, utilizados por las comunidades indígenas en Colombia. Estos se realizan para restablecer el equilibrio. Cuando se infringe una de las normas sociales y ambientales, se restaura el equilibrio de las energías trastornadas por un adecuado relacionamiento o se realiza un Ofrecimiento a los dueños del territorio. Según Portela (2015a: 161):

El “ofrecimiento” es un ritual específico a los dueños de la naturaleza que se hace con varios fines: a) evitar exageradas apropiaciones de recursos de la naturaleza que desestabilizan la armonía y así garantizar su colaboración en la búsqueda de recursos en los territorios donde ellos viven; b) “mantenerlos contentos” para que no haya enojo y no se presenten males en la sociedad; c) evocar sus poderes y espiritualidad a la hora de una labranza para garantizar que haya buena producción; d) que haya entendimiento entre los miembros de la familia que habitarán la nueva vivienda que se construye; e) que no se pierda la experiencia de compartir a la hora de sacrificar un animal.

Los rituales de Ofrecimiento y Refrescamiento preservan las conductas correctas mediante su reactualización (Ciampa, 1989) y de esta forma logran retomar el equilibrio social, recalando el



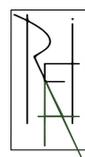
manejo y cuidado del medio ambiente como medio de buena convivencia y de sostenibilidad en comunidad, manejo de los recursos naturales, buena producción en la labranza, sana convivencia en el hogar e intercambio de lo que se produce. Así, es enmarcado el respeto a los sitios sagrados y evocado su espiritualidad.

Los comuneros o aldeanos comparten esta colectividad y también encuentran en sus historias, ceremonias, rituales y prácticas cotidianas, opciones de personajes o “alternativas para su identidad” y así “conseguir un reconocimiento” y vivenciar un “fenómeno de alterización de la identidad y superación de los personajes presupuestos” (Lima, 2024: 188).

Se identifica entonces cómo estos pueblos han sobrevivido a los intentos de procesos de colonización y exterminio, en una realidad donde son negados, son omitidos. Su historia (re)contada oralmente, su memoria colectiva, sus prácticas tradicionales y ritos son agentes de enunciación que les permite afirmación y reconocimiento de su identidad étnica. De esa manera, encuentran formas de retornar y ser, “construir territorios de existencia” (Guattari, 2001: 38) mediante ese compromiso ético-político de lucha constante por poder ser y vivir a su manera, en sus territorios tradicionales, donde están marcadas las trayectorias de sus ancestros.

Esta “conciencia histórica”, que “emerge al narrar y hacer memoria sobre los acontecimientos del pasado que están vinculados a una experiencia de lugar” (Ospina, 2017: 37), representa también tentativas de confrontar discursos hegemónicos mediante el poder de la suplementariedad, donde la fuerza está “na negociação daqueles tempos, termos e tradições, através dos quais convertemos nossa contemporaneidade incerta e passageira em signos de historia” (Bhabha, 2007: 219, *apud* Lima, 2024: 189). Esa memoria histórica subjetiva que da sentido a su cotidianidad, pero también les permite resignificar su acontecer, vivenciar el fenómeno de alterización de identidad superando los personajes presupuestos (Lima, 2024); creando así nuevas líneas de fuga, nuevas posibilidades de ser o formas de subjetivación, como lo denomina Guattari (2001).

Es en ese retorno a la memoria e identidad histórica que se reactualiza a través de la continuación de sus tradicionales modos de ser, vivir y sanar que se expresa su resistencia, que se afirma su identidad. Comprenderlo requiere dilucidar los significados de las narrativas, para poder entender lo que quiere comunicar esos sujetos colectivos, poder interpretar esas palabras indígenas.



## Conclusión

En este trabajo tratamos de demostrar cómo las cosmovisiones indígenas ofrecen una comprensión profunda y multifacética de la identidad que desafía la lógica de homogeneización sociocultural propia de la formación de los Estados-nación occidentales (Gonçalves, 2015). Si durante muchos años los pueblos indígenas Nasa, Pitaguary, Tapuya-Kariri y Karão-Jaguaribara, como otros, tuvieron que negar sus pertenencias étnicas para sobrevivir, hoy en día los derechos constitucionales conquistados por los movimientos indígenas promueven la declaración de sus identidades étnicas: ahora los pueblos exigen a los gobiernos el reconocimiento de sus culturas y formas de vida, anunciadas y vestidas por sus identidades (Bartolomé, 2006; Cunha, 2012).

Los sucesivos y crecientes procesos de reafirmación a partir de identidades étnicas diferenciadoras es lo que garantiza, en la actualidad, la reivindicación de los territorios expropiados y, junto con ellos, las culturas que fueron históricamente negadas (Pacheco, 2011). No es que los indígenas hayan resurgido, sino que han reinventado sus identidades y tradiciones culturales que se actualizan mediante constantes dinámicas de transformación (Cunha, 2017). Así, sobre todo en situaciones de disputas políticas por el reconocimiento de los territorios y las experiencias en las ciudades, tanto en Brasil como en Colombia, los pueblos indígenas se apropiaron de sus identidades étnicas como estrategia de lucha.

Son, a fin de cuentas, políticas de identidad y pertenencia, que reivindican justicia, ocupan lugares, informan y transmiten sus cosmovisiones ancestrales para construir otro futuro (Pellicer, 2025). Al (re)conectarse con sus historias, relaciones comunitarias, lugares y rituales, los pueblos indígenas no sólo fortalecen sus tradiciones, sino que también moldean sus identidades en un proceso continuo de metamorfosis, como propuso Ciampa (1989).

Por lo tanto, la lucha por afirmar sus identidades étnicas no es sólo una cuestión de supervivencia a la colonización y sus actualizaciones, sino también de celebración de una rica herencia cultural y espiritual. Una recuperación de las identidades étnicas que, según Casé Angatu, se produce “em diferenciadas circunstâncias através de memórias, reminiscências, histórias ancestrais, do *Tupixuara* (Espírito Originário) e retorno às *Aupaba* (Terras Originárias) [espoliadas]” (Angatu, 2021, p. 16).

Al valorar esto, podemos abrir espacios para diálogos interculturales que respeten e integren las diferentes formas de ser y vivir que forman la pluralidad de identidades en América Latina. La investigación y el intercambio de conocimientos entre diferentes culturas se convierten así en un



camino imprescindible hacia la emancipación y valoración de las cosmovisiones indígenas en los días de hoy y mañana.

## Referencias

ANGATU, Casé. 2021. Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. *Revista Espaço Acadêmico*, vol. 21 (231), 13-24.

ANTUNES, Ticiania Oliveira. 2012. 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. *Aedos*, vol. 10 (4).

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2006. *Procesos Interculturales – Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

CARVALHO, Socorro Taynara Araújo. 2024. “A gente segura um na mão do outro”. Compreensões sobre saúde mental dos Tapuya Kariri da Aldeia Gameleira do Ceará. Dissertação (mestrado). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.

CASTIÑEIRA, Sebastián. 2024. Nociones acerca de la persona Mbyá Guaraní desde una perspectiva relacional. In: SULVARÁN, José L. & NÁJERA, Antonio. *Concepciones de persona y alma entre pueblos originarios contemporáneos. Una aproximación filosófica*. Chiapas: Editorial Fray Bartolomé de las Casas.

CDPH, Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza. *Denúncias sobre a situação territorial dos povos indígenas no Ceará*. Fortaleza: Arte Visual Gráfica.

CIAMPA, Antonio da Costa. 1989. Identidade. In: LANE, S. & CODO, W. (Orgs.) *Psicologia Social. O Homem em Movimento*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA CRIC. 2025. *Proyecto Político* (<https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/>; acesso em 13 jun. 2025).

CUNHA, Manuela Carneiro da. 2012. *Índios no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.

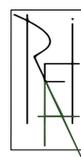
CUNHA, Manuela Carneiro da. 2017. *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo: Ubu Editora.

GONÇALVES, Bruno Simões. 2015. Nem tupi nem tapuia. Livre determinação e políticas sociais na trajetória histórica dos indígenas brasileiros. In MARTINS, Hildeberto V., GARCIA Marcos R., TORRES, Marco A. & SANTOS, Daniel K. (Orgs.), *Intersecções em Psicologia Social: raça/etnia, gênero, sexualidades*. ABRAPSO Editora.

GUATTARI, Félix. 2000. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.



- GUATTARI, Félix. 2001. *As Três Ecologias*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus.
- HARAWAY, Donna J. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ISA, Instituto Socio Ambiental. Povos Indígenas no Brasil. *Guarani Mbya*. ([https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani\\_Mbya](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya); acesso em 12 jun. 2025).
- KARIRI, Andrea. 2023. Entrevista Oral. Pesquisa saúde mental indígenas e quilombolas do Ceará. Fortaleza: Acervo reaPODERE.
- KARÃO-JAGUARIBARAS, Merremi. 2022. *Wúpy Taowá: vestindo-se de linguagens*. Editora UEPG.
- KARAO-JAGUARIBARAS, Merremi. 2023. KARIRI, Entrevista Oral. Pesquisa saúde mental indígenas e quilombolas do Ceará. Fortaleza: Acervo reaPODERE.
- KARÃO-JAGUARIBARAS, Gleidison & LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. 2023. *Povos indígenas e sítios arqueológicos no Maciço do Baturité, Ceará: a arqueologia indígena do povo Karão Jaguaribaras*. Repositório Institucional da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. (<https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/4248>; acesso em 12 jun. 2025).
- LAVE, Jean. 2015. *Aprendizagem Como/Na Prática*. Horizontes Antropológicos, vol. 21 (44): 37–47.
- LIMA, Alúcio Ferreira. 2024a. Grito, narração, escrita: Resistência do objeto e pesquisa da identidade metamorfose na Perspectiva da Psicologia Crítica. In: OLIVEIRA, E. A. & SATHLER, C. N. (Orgs). *Por Entre Sangre, Pus e Sour: Nas Tessituras de uma Psicologia Encarnada*: 185-202. São Paulo: Editora Devires.
- LIMA, Alúcio Ferreira. 2024b. Escutar o que foi silenciado, ler o que nunca foi escrito e escrever sobre narrativas impossíveis. In: LIMA, A. F. & RODRIGUEZ, Y. R (Orgs.). *Perspectivas da América Latina e Caribe*: 25-48. Porto Alegre: Editora Salina.
- MAGALHÃES, Eloi dos Santos. 2007. *Aldeia! Aldeia!: A formação histórica do Grupo Indígena Pitaguary e o Ritual do Toré*. Dissertação. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- MEDEIROS, Sérgio Rodrigues. 2012. *Poesía Post: totemismo más allá de Lévi Strauss*. (<https://secarte.ufsc.br/cafe-phil-o-totemismo-alem-de-levi-strauss/>; acesso em 17 mar. 2025).
- MENEZES, Ana Luisa Teixeira. & SOUZA, Fátima Rosane Silveira. 2021. *A Experiência da Nomeação das Crianças Guarani como Educação Espiritual*. Nodos y Nudos, vol. 7 (51): 29-40.
- MOURA JR., James Ferreira. 2022. *Saúde mental indígena e quilombola: pesquisa detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental de populações indígenas e quilombolas do Ceará*. Expressão Gráfica e Editora.



MOURA JR., James Ferreira. & SILVA, Antonio Carlos. 2024. *Tecendo Redes Participativas a partir de uma Pesquisa-Ação com Povos Indígenas e Quilombolas do Ceará: relato de experiência do processo de investigação social*. INTER-LEGERE, vol. 7(39).

NÚÑEZ, Geni. 2021. *Da Cor da Terra: Etnocídio e Resistência Indígena*. Revista Tecnologia & Cultura: 65-73.

OSPINA, Andrés Felipe. 2017. *Siembra de Muertos, cosecha e Espíritus: Relaciones entre Vida y Muerte, Conflicto, Paz y Orden Territorial en los Nasa Wesk del Sur del Tolima*. Tesis. Bogotá: Universidad de los Andes.

PACHECO, João de Oliveira. 2011. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Contra Capa.

PARPINELLI, Roberta Stubs & FERNANDES, Saulo Luders. 2011. Subjetivação e Psicologia Social: Dualidades em Questão. *Revista de Psicologia*, vol. 23(1): 191 -204.

PELLICER, Larissa Niemann. 2025. *Saberes e práticas tradicionais Pitaguary de cura comunitária: reflorestamento da saúde indígena a partir da sabedoria de troncos velhos da Aldeia Monguba, Território Indígena Pitaguary*. Dissertação. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.

PELLICER, Larissa Niemann; POTYGUARA, Gabriele da Silva de Melo; LISBOA, Sheryda Januário; POTYGUARA, Tatiane DeLima Andrade; LIMA, Antonio Ailton de Sousa & MOURA JR., James Ferreira. 2024. *Caminhos Interculturais e Interseccionais de Pesquisa com Populações Indígenas*. Espaço Ameríndio, vol. 18(2): 245–263.

PINHEIRO, Francisco José. 2011. *Documentos para a História Colonial, especialmente a indígena do Ceará (1690-1825)*. Fortaleza: Fundação Ana Lima.

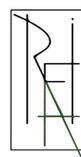
PORTELA, Hugo. 2015. *Cuerpo y Cosmos en el Rito Paez. Visión problemática*. Disponível em: [https://www.academia.edu/68534609/Cuerpo\\_y\\_Cosmos\\_en\\_el\\_rito\\_Paez\\_Visio\\_n\\_Problema\\_tica](https://www.academia.edu/68534609/Cuerpo_y_Cosmos_en_el_rito_Paez_Visio_n_Problema_tica); (acesso em 17 mar. 2025).

PORTELA, Hugo. 2015a. Epistemes-otras: un desafío para la Salud Pública en Colombia. In: LANGDON, E. J. & CARDOSO, M. D. (Orgs.). *Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina*: 145-168. Florianópolis: Ed. da UFSC.

QUIJANO, Anibal. 2005. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

RAPPAPORT, Joanne. 2000. *La política de la Memoria: Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos*. Editorial Universidad del Cauca.

SOUZA FILHO, José Alves de; NETO, José Umbelino Gonçalves & LIMA, Alúcio Ferreira de. 2020. *Metamorfoses no projeto de Antonio da Ciampa: da proposta analítica a uma teoria de identidade*. Psíc. Rev. São Paulo, vol. 29(2):285-309. (<https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/48207/33989>; acesso em 13 jun. 2025).



TAKARIJU, Felipe Iauri Yê Coelho. 2021. *Alienindi: os portais dos mundos*. Editora UEPG.

TSING, Anna. 2022. *O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. N-1 Edições.

UNA, Suraya Crato. 2016. *A Cultura Indígena Pitaguary e suas Manifestações Rituais*. Trabalho de Conclusão de Curso. Acarape: Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, C. A. & RICARDO, F. (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil 2001-2005*. Instituto Socioambiental.

Recebido em: 20/03/2025

Aprovado em: 05/07/2025

Publicado em: 12/09/2025



### **Ampliando o conceito de identidade a partir das cosmovisões indígenas**

**Resumo:** O artigo procura destacar como as visões de mundo indígenas podem ampliar os conceitos de identidade propostos por Antônio da Costa Ciampa (1989). A identidade é vista por ele como uma rede de representações, em que cada pessoa é moldada por suas relações sociais e culturais. Discutimos então algumas características dos modos de pensar dos povos Mbya Guarani, Nasa, Tapuya-Kariri, Karão-Jaguaribaras e Pitaguary, com os quais temos conversado e trabalho nos últimos anos, a fim de demonstrar como cada um deles possui uma compreensão única de identidade que está intrinsecamente ligada às suas culturas, territórios e práticas coletivas. O artigo também aborda a importância dos rituais, das cerimônias e da conexão espiritual com a natureza na constituição dessas definições. A resistência histórica desses (e de outros) povos à colonização (também epistêmica) é destacada como forma de afirmar suas identidades, permitindo que essas comunidades recuperem sua (re)existência em seus próprios termos.

**Palavras-chave:** identidade; cosmovisões indígenas; práticas ancestrais; interculturalidade.

### **Expanding the concept of identity based on indigenous worldviews**

**Abstract:** The article seeks to highlight how indigenous worldviews can broaden the concepts of identity proposed by Antônio da Costa Ciampa (1989). This Brazilian author sees identity as a network of representations, in which each person is shaped by their social and cultural relationships. We then discuss some characteristics of the ways of thinking of the Mbya Guarani, Nasa, Tapuya-Kariri, Karão-Jaguaribaras and Pitaguary peoples, with whom we have been talking and working in recent years, in order to demonstrate how each of them has a unique understanding of identity that is intrinsically linked to their cultures, territories and collective practices. The article also addresses the importance of rituals, ceremonies and the spiritual connection with nature in constituting these definitions. The historical resistance of these (and other) peoples to colonization (also epistemic) is highlighted as a way of affirming their identities, allowing these communities to reclaim their (re)existence on their own terms.

**Keywords:** identity; indigenous worldviews; ancestral practices; interculturality.

Direitos autorais das pessoas autoras, 2025. Licenciado sob Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Esta licença permite compartilhar o material para fins não comerciais, desde que seja dado o devido crédito à obra original, sem modificações. Texto da Licença:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

