

WAMON

WAMON

WAMON

WAMON

Revista dos alunos do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da UFAM

Vol.1, nº01, ano 1 | Jan-Jun/2015

WAMON

Revista dos alunos do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia
Social da UFAM



Museu **USAM**
Amazônico
Universidade Federal do Amazonas



PPGAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - UFAM



Instituto Nacional de Pesquisas
BRASIL PLURAL



NEPTA
Núcleo de Estudos de Políticas Territoriais na Amazônia





Instituto Nacional de Pesquisas
BRASIL PLURAL



Comissão Editorial (2015)

Dimas Fonseca
Elieyd Sousa De Menezes
Emmanuel De Almeida Farias Junior
Gláucia Baraúna
Josias Sales
Mariana Galuch
Rancejanio Guimarães
Rodrigo Fadul
Rosana Paiva
Marcos Ramires

Projeto Gráfico e Diagramação

Luís D. da Paz

Revisão

Leandro Babilônia

Produção Editorial da Revista Eletrônica

Tito Fernandes

Conselho Editorial

Alfredo Wagner Berno De Almeida - UEA/UFAM
Ana Carla Dos Santos Bruno - INPA / UFAM
Charles Hale - Texas University
Deise Lucy Oliveira Montardo – UFAM
João Dal Poz Neto - UFJF
João Pacheco De Oliveira Filho - MN/UFRJ
José Exequiel Basini Rodrigues - UFAM
José Guilherme C. Magnani - USP
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino - UFAM
Márcio Silva – USP
Thereza Cristina Cardoso Menezes - UFAM

Tradução Dos Resumos Em Espanhol

Nicolas Alberto Victorino Ramirez

Ficha Catalográfica

W243 Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social da UFAM. – Ano 1, n. 1 (jan./jun. 2015)- . – Manaus : Edua, 2015-
v. 1 : il. ; 30 cm.

ISSN: 2446-8371

Semestral

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Ciências Humanas.

CDU 316.4(811.3)

Sumário

- 7** Linha Editorial
- 7** Apresentação
- 9** Wamon
- 13** Territorialidades dos programas de desenvolvimento em zonas costeiras do Nordeste brasileiro: projetos de infraestrutura de grande escala em turismo (PGE-Tur), populações tradicionais marítimas e suas ações contraprogramáticas
Potyguara Alencar dos Santos
- 29** Contraespacios de re-existencia afrodescendiente en Medellín, Colombia
Andrés García Sánchez
- 43** Conflitos étnicos em unidades de conservação no Solimões - Amazonas
Katiane Silva
- 63** A cachupa ontem e hoje: prática e saber alimentar do povo das ilhas de cabo verde
Artur Monteiro Bento
- 79** El concepto de sustentabilidad política en los grandes eventos
Matteo Vergani
- 95** Transparência semântica e o 'calque' cultural no noroeste amazônico
Simeon Floyd
- 119** Género e identidad cultural en la sociedad colonial: Algunos aportes epistemológicos a la antropología del cuerpo
Elinet Daniel Casimir
- 131** Religiosidad al margen: Un planteamiento desde los estudios latinoamericanos
Yollolxochitl Mancillas
- 143** Autobiografia comentada: uma descrição etnográfica
João Rivelino Rezende Barreto
- 163** Normas Wamon

Linha Editorial

A Wamon - Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas é um periódico semestral que visa publicar artigos, resenhas, traduções, entrevistas, ensaios fotográficos e notícias objetivando a contribuição de um debate no campo antropológico. A revista aceita contribuições em fluxo contínuo, que serão submetidos aos editores e pareceristas externos. Serão aceitos trabalhos em português, espanhol e inglês relacionados às temáticas antropológicas.

Apresentação

A revista Wamon surgiu a partir de esforços de alunos e ex-alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, que vêem nesta oportunidade a possibilidade de se consolidar como uma referência, na Amazônia, para pesquisadores e profissionais do campo antropológico. A proposta contempla ainda a circulação e divulgação de produção científica em antropologia, realizadas tanto na região norte, como em outras áreas de atuação dos profissionais brasileiros e de outros países.

A partir desta proposta, elaboramos o primeiro número da revista, lançado neste primeiro semestre de 2015, contando com contribuições de pesquisadores do Instituto de Estudios Regionales de La Universidad de Antioquia/Colômbia, Museu Nacional-UFRJ/Brasil, Universidade Nacional Autónoma do México, Universidade Federal do Amazonas/Brasil, Università Cattolica del Sacro Cuore –sede de Milano/Itália, Universidade de Brasília/Brasil e Max Planck Institute for Psycholinguistics-Nijmegen/Holanda.

O nome do periódico foi um grande desafio, pois teria que refletir este ambiente acadêmico intercultural. Neste contexto foi proposto o nome WAMON, que sugere enquanto significado, a expressão de pensamento e potencialidade do saber. Este termo foi obtido do povo Tukano sugerido pelo estudante indígena Tukano Rivelino Barreto, na ocasião mestrando em antropologia social do PPGAS-UFAM e votado pelo corpo discente do Programa em 2012. Vejamos como nos apresenta o termo Wamon por Rivelino Barreto:

Wamon

Todo ser humano, assim como os animais, cria seus mecanismos de proteção e preservação, para entrar em contato com o outro e com a natureza, em um exercício de autoafirmação que compõe uma característica específica de habilidades, afinidades e simbologias. Precisamente, essa noção de simbologia é que vem expressar a ideia de *wamon* em linguagens e noções tukano enquanto objeto “corporizado” de um poder interno e externo de um especialista Tukano, seja este *kumu*(benzedor), *bayá*(mestre de cerimônias musicais) ou *yai*(pajé).

Wamon, enquanto linguagem, vem da etnia Tukano (falante de uma língua) e se apresenta em duas condições: interno e externo¹. Enquanto poder interno se manifesta através de um objeto incorporado no especialista, isto é, está presente no corpo do sábio, como é o caso do *kumu* e também do *yai*. Destarte, o objeto pode ser uma pedrinha de beleza rara, podendo estar em qualquer parte do corpo ou precisamente em lugar estratégico. Assim, por exemplo, para alguns especialistas, especificamente para *yai*, existem dentro dos olhos pequenos espelhos (*eōphiri*) que se estabeleceram como resultado do processo de formação. Enquanto significado de um poder externo, se manifesta através dos objetos selecionados e preparados pelo especialista, onde é incorporado em cada objeto um poder que caracteriza a especialidade de um sábio.

O estabelecimento para a formação do *wamon* enquanto poder interno se efetiva a partir da virtude de cada pessoa, além do investimento dos mestres que acompanham o desenvolvimento do aprendiz. Em certo momento, do ponto de vista do poder externo, quando a formação tukana era estabelecida pelo sistema de reclusão, havia um ritual em que os participantes selecionados, geralmente crianças em início de adolescência, entre dez e doze anos em diante, eram levados à beira do rio, porto da aldeia, onde eram convidados a tomar banho e em cada mergulho que davam os mestres (*yai* e *kumu*) que acompanhavam o grupo pediam para que todos vasculhassem no leito do rio e trouxessem o que conseguissem encontrar.

Conta o *kumu* Luciano Barreto que “cada um trazia alguma coisa que ele encontrou no fundo do rio”. Esses objetos variavam de um para outro. Enquanto que alguns conseguiam trazer pequenos símbolos como pedras cristalinas, pequeno remo ou outro objeto que expressasse a ideia do belo, da razão, da sabedoria tukano, outros simplesmente boiavam com folhas e pedaços de galho. Nesse caso, os que conseguiam encontrar objetos de maior expressividade no fundo do rio eram aqueles que passariam a ser renomados *kumum* (benzedores), *yaiwa*(pajés) e *bayaróá* (mestre de cerimônias rituais),

1 - Devido os valores do sistema patrilinear na região o discurso é sempre no sentido de uma interpretação masculina.

enquanto que aqueles que trouxeram objetos de menor importância passavam a ser considerados como sem virtude para assumirem uma função de maior relevância que abarca o conhecimento tukano: a de ser *kumu*, *yai* e *bayá*. Vale lembrar que, geralmente, todo *kumu* é benzedor, enquanto nem sempre um *yai* é benzedor. Nesse caso, na hora de atender um paciente, o *yai* que não é benzedor precisa do auxílio do *kumu*. Mas também uma pessoa pode ser as duas coisas, isto é, *kumu* e *yai*, como era, por exemplo, o tukano Manoel Juliano, o famoso *Kurianoyai*, pai do *kumu* Luciano Barreto.

No caso do *kurianoyai*, o *kumu* Luciano Barreto conta que “ele tinha seu *wamon*” guardado em uma pequena sacola (*wamon* externo), além de possuir duas pedras no pulso inferior das duas mãos (*wamon* interno). Ainda conforme Luciano, “toda vez que o tempo se apresentava com fortes trovoadas e chuvas as pequenas pedras faziam barulhos ao se tocarem uma com outra”, um fenômeno que para o conhecimento tukano tinha a ver com proteção ao dono e a todos aqueles que viviam naquela casa. Além disso, esses objetos também são utilizados para métodos de cura e proteção; bem como para ataques no conflito entre um sábio e outro.

Para Luciano, qualquer objeto pode se tornar *wamon*, desde que agrade a pessoa. Um exemplo claro são as pedras preciosas. Quando perguntado como isso poderia acontecer, Luciano diz que é como se “estivéssemos efetuando o benzimento do coração de uma criança”. Sendo assim, uma simples pedra passa a ter uma “vida”, um espírito, uma força, uma representação, enfim, um *wamon* de um especialista tukano. Nesse caso, uma pedra se torna *wamon* pela capacidade do especialista tukano que através de seus benzimentos e cuidado passa a adotar como seu instrumento de poder.

É importante ressaltar que *wamon* é um instrumento de poder que representa o caráter específico de um sábio, portanto, só o seu detentor é que sabe manusear aquele objeto, a ponto deste só obedecer ao seu dono. De forma que uma pedra passa a representar o corpo, e o poder que um especialista investe com sua sabedoria representa a alma e, no caso, se não houver uma atenção contínua a permanência da alma (o poder da sabedoria) no corpo (pedra ou outro objeto) pode se expirar. E, em termos tukano esse procedimento é entendido como *wamonnheriporasaãse*². Assim, percebendo que um *wamon* não tem a alma, um sábio logo reconhece que está ausente através do seu olhar, sentimento e toque com as mãos, e, geralmente costuma usar a seguinte expressão: *Heripōramarinkhani haatyamahã*³.

2 - Numa tradução livre, *heripōra*, dependendo da situação tem dois significados: coração e alma. Explico-me: a primeira é especificamente em se tratando do coração enquanto organismo que compõe o corpo humano, assim como dos animais também. A segunda envolve mais a questão da potencialidade dos saberes tukano; em prática tem a ver mais com a produção de conhecimento da razão tukana. Por sua vez *Saãse* significa por algo dentro de algo, no caso, dar vida a um objeto.

3 - Numa tradução livre *Heripōramarinkhani* haatyamahã quer dizer: esta pedra já não tem mais coração, mas não se trata do coração enquanto organismo humano, e sim da força e do espírito, da alma incorporada no objeto pelo poder do sábio indígena.

Uma vez feito os procedimentos necessários para dar uma vida/alma para um determinado objeto corpóreo, obviamente que esse instrumento passa a coexistir junto e à cerca do controle e ordenamento de seu proprietário. Conforme o *kumu* Luciano Barreto “cada *wamon* é como se fosse um cachorro que criamos, que quando vê pessoas estranhas, logo enfurece. Portanto, uma intervenção do seu dono é necessária para acalmar o cachorro”. Essa metáfora é interessante para entender o equilíbrio “mental” de um *wamon*. Voltando ao exemplo do cachorro, se o dono não intervir ao avanço do cachorro, provavelmente ele irá ferir uma pessoa desconhecida, ainda mais se ele for feroz. No caso do cachorro, geralmente, é na base de uma “bela surra”, mas no caso do *wamon*, é através do sopro de cigarro que se busca dar um equilíbrio de convivência com aspectos diferenciados.

Esse equilíbrio que se estabelece para o bom convívio de um determinado *wamon* é proporcionado por um sistema de conhecimento que na língua tukano se chama *Úuró*, e que está sob o domínio dos especialistas como *kumueyai*. É importante salientar ainda que, nem todo *bayá* é benzedor, portanto, existem especialistas nessa área que só dominam esse dom da arte musical e cerimônias rituais, especificamente os *bayá*, que expressam seus *wamon* também no uso dos maracás, no toque do trocano, no uso das flautas sagradas, nos ornamentos dos cocares para dança, nas pinturas corporais, enfim, na expressão artística das cerimônias rituais. No caso, *Úuró* significa a capacidade de uma mente dominar outra mente. Assim, a mente de um sábio é capaz de dominar a mente de outro sábio ou de qualquer pessoa, fazendo com que a projeção de outra mente seja alterada. Esse efeito não vem de um contexto sociológico, pelo contrário, vem dos contos protagonizados pelos demiurgos da história indígena, Tukano, no caso. É o que pode ser observado no conflito entre *YapáOãkhêe Sem Pinrö*, respectivamente deus (da história Tukano) e uma serpente.

Nos dias de hoje, mesmo em menor número, continuam existindo *wamon*. Esse instrumento de poder de um especialista que expressa um pensamento, uma sabedoria, que acompanha e protege o *kumueyai* em suas viagens noturnas ao universo imaterial. Que ajuda um sábio tukano a equilibrar o convívio entre o ser humano e o fenômeno da natureza. Esses fenômenos da natureza são precisamente as trovoadas, relâmpagos que inesperadamente, assustam as pessoas, criam medo e insegurança. Ainda segundo as informações do *kumu* Luciano Barreto, nas viagens noturnas que um *kumu* e *yai* realizam através dos sonhos para o universo imaterial, certo *wamon* passa a ser alguém da família, filho, pai, conhecido, amigo; um animal, cachorro, enfim, se manifesta em físico para acompanhá-lo e protegê-lo, no caso se trata também de outro espaço de formação, através de sonhos noturnos

De toda forma, esse instrumento de poder com sua representação é uma expressão do pensamento de um sábio tukano, que carrega um dom que recebe do seu proprietário para designar um equilíbrio entre aquilo que corresponde à sabedoria de um

conhecedor tukano para o diálogo, convivência e equilíbrio em suas circunstâncias. É expressão de um pensamento, mas que, na medida que passa a ter vida inspirada pelo seu detentor passa a ter uma ação própria, desde que seu dono esteja lhe dando vida e acompanhando constantemente. E pelo fato desse instrumento ganhar uma vida e poder de ação passa a qualificar um caráter específico de especialidade e profissionalismo de um sábio tukano na convivência em nível dos intelectuais tukano, assim como em nível dos leigos tukano. Enfim, *wamon* continua fazendo parte da vida tukana, assim como passa a ser discutido e compartilhado em contexto acadêmico.

Territorialidades dos programas de desenvolvimento em zonas costeiras do Nordeste brasileiro: projetos de infraestrutura de grande escala em turismo (PGE-Tur), populações tradicionais marítimas e suas ações contraprogramáticas

Potyguara Alencar dos Santos¹

Resumo

Ao artigo interessa a apreciação de uma síntese dos resultados de três anos de pesquisas etnográficas exploratórias e intensivas desenvolvidas junto às populações tradicionais marítimas residentes no litoral Ceará-Piauí-Maranhão (CEPIMA). Nessa macrorregião, o Programa de Regionalização do Turismo (PRT), do Governo Federal, vem implementando o roteiro integrado em turismo “Rota das Emoções”. Procura-se reavaliar a ideia de “impactação” – esta por vezes referida às transformações perpetradas por grandes projetos em certos contextos sociais – quando utilizada para pensar os projetos de infraestrutura de grande escala aplicados em zonas costeiras onde residem populações que trabalham com o conceito de “turismo comunitário”.

Palavras-chave: antropologia do desenvolvimento; projetos de infraestrutura de grande escala em zonas costeiras; associativismo comunitário.

Abstract

The article interests to appreciate a synthesis of some results of exploratory and intensive ethnography researches developed with some traditional coastal people residing in Ceará-Piauí-Maranhão seaboard, macro region where the Programa de Regionalização do Turismo (PRT), of Federal Government of Brazil, implement a integrate route of tourism that was called Rotas das Emoções. It tries to discuss the idea of “affectations” – that sometimes it is used to refer about the transformations that the large projects causes in some social contexts, it using this category to think about the projects of large-scale infrastructures in coastal zones where living traditional populations that work with community-based tourism concept.

Key-Words: anthropology of development; projects of large-scale infrastructures in coastal zones; community associations.

1 - Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Pesquisador do Laboratório de Estudos da Globalização e do Desenvolvimento (LEG/UnB) e do Núcleo Multidisciplinar de Avaliação de Políticas Públicas (NUMAPP/UFC). Endereço: Universidade de Brasília (UnB), Colina BL. K, ap.104 B. CEP: 70910900. Brasília-DF. E-mail: potyguara.alencar@gmail.com.

Introdução

Ao artigo interessa realocar o tema dos projetos de infraestrutura de grande escala (PGE) desenvolvidos sobre territórios pertencentes a populações tradicionais. Esses territórios, mormente hoje, são campos de uma conflitiva desenvolvimentista que, como avaliado por Ramos (2011, p. 2), estaria a se multiplicar historicamente no Brasil “a partir da trajetória dos contatos entre povos”.

Como sedimento etnográfico ao seu componente teórico – campo conceitual em que são discutidas as ideias de “impactação” a partir da antropologia do desenvolvimento –, o texto procura descrever as programáticas dos projetos de infraestrutura de grande escala em turismo, assim como os seus efeitos sobre as práticas políticas e produtivas dos trabalhadores que se identificam com o conceito de “turismo comunitário”² (CORIOLANO et al., 2006, p. 374) no litoral extremo-oeste do Ceará.

Abordam-se os resultados de três anos de pesquisas etnográficas desenvolvidas na macrorregião marítima de Jijoca de Jericoacoara (SANTOS, 2011), valorizando os resultados informados pelas incursões empreendidas à vila de Nova Tatajuba, “comunidade marítima”³ (MALDONADO, 1993, p. 14) onde residem cinco famílias remanescentes de fluxos migratórios regionais históricos da porção extremo-oeste do estado do Ceará (VIANA et al., 2008). Como apontado por Bandeira (2011), os dinamismos populacionais do período colonial foram definidores dos territórios de algumas populações costeiras da região Nordeste do Brasil e, neste caso especificamente, do litoral oeste cearense.

O contingente populacional de uma das sublocalidades que compõem a vila de Nova Tatajuba se resume a cerca de 1.200 moradores. Os indivíduos não se autoidentificam com nenhum grupo étnico costeiro do Ceará, como as etnias Tremembé, Anacé ou Jenipapo-Kanindé. A história da vila está circunscrita aos temas da criação do povoado, na década de 1940, o seu soterramento por um campo de dunas móveis na década de 1950, e a chegada dos grandes projetos em turismo na região. Nos últimos anos, tal processo que vem se convertendo de incentivos governamentais ao turismo a práticas espoliativas promovidas por *joint ventures* do setor, empresários vindos dos países ibéricos e grupos políticos de atuação regional. Esses dinamismos são detalhados por Porto (2008), autora que também privilegia a perspectiva da avaliação de políticas públicas em turismo no seu artigo.

Nova Tatajuba está próxima territorialmente de um “destino indutor de turismo” e é delimitada por uma “macrorregião indutora de turismo”. Essas conceituações demarcam territórios de investimento do setor reconhecidos pelo texto do programa de governo

2 - Por turismo comunitário (ou turismo domiciliar) são entendidas “as estratégicas e entradas que as populações com menores condições econômicas encontram na cadeia produtiva do turismo, uma forma de turismo que pensa o lugar, a conservação ambiental e a ressignificação cultural.” (CORIOLANO et al., 2006, p. 374).

3 - Tomando a noção de Maldonado (1993), chama-se “comunidade marítima” todo agrupamento humano que, habitando zonas costeiras, situam suas economias produtivas entre duas territorialidades: a marítima e a terrestre.

intitulado Programa Nacional de Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRO-DETUR/NE)⁴.

Durante esses anos de pesquisa, procurou-se acompanhar e dimensionar os efeitos dessas políticas macrorregionais de turismo sobre os nexos monetários advindos, por um lado, da pesca artesanal marítima e, por outro, das atividades ligadas ao turismo de base local em Nova Tatajuba. Observaram-se, sobretudo, os seguintes aspectos: a base dos conflitos envolvendo uma empresa do setor de turismo, a qual reivindica a propriedade de 5.275 hectares da vila, e os moradores representados por três “associações comunitárias”⁵; a formação e a cisão dessas associações comunitárias de moradores; e as atividades produtivas articuladas por institutos e ONG’s que assessoram as comunidades marítimas onde são desenvolvidos projetos em turismo comunitário.

Além de dar visibilidade aos resultados das atividades de campo – pesquisa praticada em diálogo com alguns percursos metodológicos da chamada antropologia marítima desenvolvida no Brasil, a exemplo dos trabalhos de Maldonado (1993), Diegues (1999), Kant de Lima e Ferreira (1997) –, este artigo propõe a apreciação teórica do conjunto dos resultados adquiridos e o seu cotejamento com as teorias e análises da antropologia do desenvolvimento, fundamentada em autores como Ribeiro (2008) e Escobar (2005), entre outros.

Nesse ponto, o conceito de conflito coloca em destaque as expectativas dos atores locais frente os programas de governo – população afetada pelas programáticas desenvolvimentistas, em especial os indivíduos envolvidos com o “turismo de base comunitária” na região – e as metas das empresas estatais e privadas financiadoras dos “projetos de infraestrutura de grande escala” no Nordeste brasileiro, os chamados PGE’s.

Com base nessa problemática expressa pelo campo, constroem-se dois níveis de questões: i) será que o conflito – fundiário, ideológico e entre programas econômicos contrários – gerado no decorrer da implantação do programa de governo na região onde se situa a vila de Nova Tatajuba pode ser compreendido como um fator que contribui para o surgimento de um modelo político-econômico e organizacional que se alinha a uma proposta diferente daquela do desenvolvimento regional?; ii) e, nesse caso, poderíamos dizer que, pelos níveis locais de organização política dessas populações, os impactos dos programas de desenvolvimento foram menores; ou por

4 - O PRODETUR/NE foi apresentado em 2003 intencionando fazer do turismo de base regional um mecanismo gerador de emprego e renda no Nordeste brasileiro (CORDEIRO, 2006).

5 - A noção de associativismo comunitário ainda é muito referida aos modelos do associativismo político das chamadas “sociedades rurais”, sendo compreendida como “prática organizativa com características próprias para garantir aos pequenos produtores o acesso aos benefícios dos programas de desenvolvimento rural” (COSTA, 2010, p. 2).

outra, que eles teriam sido amenizados por ações contra-hegemônicas locais geridas por profissionais do turismo de base local?

A seguir, situa-se o Programa para o Desenvolvimento do Turismo no Nordeste (PRODETUR/NE) e o Programa de Regionalização do Turismo (PRT) no mapa dos investimentos na região.

1 - A trajetória do PRODETUR e a sua atuação na costa extremo-oeste do Ceará

O Programa de Desenvolvimento do Turismo do Nordeste (PRODETUR/NE) surgiu em 1994, após uma avaliação do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), que apontou o turismo como uma atividade competitiva do Nordeste. Segundo a agência, essa região apresenta “recursos cênicos e culturais significativos, além de mão-de-obra em abundância e com custos relativamente baixos”⁶. Para iniciar ações afirmativas na região, o BNDES criou, em 1994, o Programa Nordeste Competitivo (PNC), que logo recebeu apoio do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). O conjunto de parcerias incentivadas pelo BNDES contou, ao final, com a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), o Banco do Nordeste (BNB), o BID, os estados do Nordeste e o então Ministério dos Esportes e Turismo.

Por seu turno, o PRODETUR/NE II é uma política de concessão de recursos para investimentos em turismo, formada por um conglomerado de agências financiadoras, tais como o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), a Cooperação Andina de Fomento (CAF) e o Banco do Nordeste do Brasil (BNB). Em termos aproximados, calcula-se que desde o ano de criação do PRODETUR Nacional já se investiram, só no litoral cearense, quase R\$ 580 milhões em infraestrutura básica para o turismo: construção de rodovias estaduais e aeroportos, requalificação de regiões costeiras localizadas em grandes centros urbanos, implantação de planos diretores municipais, manutenção de acervo patrimonial e histórico, regularização de Áreas de Proteção Permanente (APP's) e Áreas de Proteção Ambiental (APA's), mapeamento por ortofotocartas de regiões costeiras, entre outros investimentos. Apenas no litoral onde se localiza o município de Camocim, do qual faz parte a vila de Tatajuba, os investimentos já somam mais de R\$ 200 milhões e estavam previstos mais R\$ 270 milhões para o ano de 2011⁷.

6 - Para outras informações, consultar os dados disponibilizados pelo Banco do Nordeste do Brasil (BNB): <http://www.bnb.gov.br/PRODETUR/>.

7 - Ceará assina contrato de financiamento do PRODETUR Nacional. Site Oficial do Ministério do Turismo (Mtur), Brasília, fev. 2011. Disponível em: http://www.turismo.gov.br/turismo/noticias/todas_noticias/20101124-2.html. Acesso em 10 fev. 2011.

Como concluído num dos seus artigos, Rodrigues (2009) observa pontos contraditórios entre alguns usos terminológicos do Plano Nacional de Turismo (PNT-2007/2010)⁸ – documento que embasa as ações regionais do PRODETUR/NE⁹. Por exemplo, ora trazem as noções de “preservação cultural” e de “desenvolvimento sustentável”, ora empregam termos como “desenvolvimento turístico”, “populações afetadas pelo turismo”, etc.

No contexto da vila de Tatajuba, o Programa de Desenvolvimento do Turismo do Nordeste II (PRODETUR) vem concentrando suas ações basicamente na construção de estradas que facilitam o acesso a ela – a exemplo da rodovia estadual que liga Granja ao distrito de Parazinho, localidade que dá acesso à vila –; na promoção de cursos de formação de pequenos empresários do setor de turismo promovidos pelo Serviço Brasileiro de Apoio ao Micro e Pequeno Empresário (SEBRAE), em 2009; no mapeamento em ortofotocartas do ambiente biofísico litorâneo da região e na facilitação fiscal para o licenciamento de territórios dunais para a instalação de aerogeradores de energia eólica. Todas essas ações correspondem ao montante de investimentos previstos pelo PRODETUR II.

2 - O que diz a categoria de impacto pensada sob outros contextos territoriais e etnográficos?

Nos exercícios de análise dos impactos das propostas desenvolvimentistas sobre populações tradicionais, a exemplo das avaliações de Ocampo-Salvador e Lejano (2001), o que se verifica é uma exortação ao fato de que, cada vez mais, as ações dos grupos locais vêm se afirmando com iniciativas político-econômicas que ora contrariam, ora se consorciam aos projetos de infraestrutura de grande escala em zonas costeiras, como os complexos portuários, usinas eólicas e roteiros turísticos macrorregionais.

Uma determinada crítica sociocultural aos grandes modelos empresariais de gerenciamento de capitais específicos – a exemplo das altas cifras em capitais e divisas levantadas pelo chamado “turismo do tipo Cancún” (RIBEIRO, 2008, p. 12) – tem feito com que autores, como Schröder (1997), atentem para o fato de que essa crítica, e os efeitos advindos dela, sejam responsáveis por ampliar e dar razão a certo empoderamento local dos grupos organizados.

8 - O Plano Nacional de Turismo (2007-2010) foi criado durante a gestão de Marta Suplicy no Ministério do Turismo (MIT), dando conta do planejamento do turismo nacional durante esse período. Vide: http://www.turismo.gov.br/turismo/o_ministerio/plano_nacional. Acessado em: 06 out. 2010.

9 - O Plano Nacional de Turismo (2007-2010) também foi criado durante a gestão de Marta Suplicy no Ministério do Turismo (MIT). Atualmente, o PNT está na sua segunda fase Para mais informações, vide http://www.turismo.gov.br/turismo/o_ministerio/plano_nacional/. Acessado em: 06 out. 2010.

Algumas análises alinhadas ao conceito de “etnodesenvolvimento” – o qual é interpretado como “uma capacidade autônoma que uma sociedade culturalmente diferenciada tem de guiar o seu próprio desenvolvimento” (BOFIL BATALLHA, 1970, p. 82) – deixam patente que práticas produtivas locais, organização política, mediada ou não por grupos institucionais (ONG’s, institutos de assessoria, pastorais, etc.), e o próprio desenvolvimento da cena conflitiva compartilhada entre setor privado, órgãos de ingerência pública e população local devem ser pensados inseparavelmente quando operamos a partir da análise de impactos de grandes projetos em territórios tradicionais.

Depende-se atenção ao fato de que, no estudo dos grandes esquemas de consorciação de capitais para investimentos em Áreas de Proteção Permanente (APP’s) costeiras – como nos estudos de Meireles (2008) – e na descrição do estabelecimento de redes empresariais e das suas rotas de investimentos, as populações residentes nessas regiões precisam ser compreendidas a partir de suas posições de destaque dentro de urdimentos mais globais de atuação.

Na maioria das vezes, são essas mesmas populações que interferem na programática estabelecida pelo par Estado-empresa, estabelecendo a triangulação institucional das posições políticas e fundando, indiretamente, contraprogramas de atuação local através da reivindicação territórios vitais, políticas sociais e trabalhistas para populações costeiras ou simplesmente praticando o denunciamento contra as ações de espoliação dos seus territórios por parte de corporações privadas da carcinicultura e da indústria do turismo. Veja-se, a título de ilustração, o comentário sobre essas problemáticas em zonas costeiras apontadas no relatório de Leroy e Silvestre (2004).

A questão aqui em destaque é a mesma expressa por Escobar (2007), que leva em consideração os níveis de interação mais ou menos equilibrados entre interesses locais e expectativas globais dos grandes projetos em situações de conflito envolvendo estratos sociais aparentemente diferenciados.

Indeed, the interesting question is how people mobilize politically notions of attachment and belonging for the construction of individual and collective identities, including the conflict that this local mobilization might entail with broader political and economic interests. (ESCOBAR, 2005, p. 149).

Operando sobre a fragilidade explicativa da categoria de “tradicional” e, respondendo ao comentário de Escobar (2005), Cunha e Almeida (2009) chegam a uma definição para “população tradicional” bastante alinhada à proposta conceitual deste artigo, pois uma das preocupações é procurar dimensionar as transformações ocorridas no âmbito do cotidiano do trabalho com o turismo comunitário das popu-

lações que residiam ao longo das grandes rotas de investimentos em turismo antes da constituição dessas.

O que os autores encerram na elaboração do conceito é algo como similaridades aparentes: “todos esses grupos apresentam, pelo menos em parte, uma história de baixo impacto ambiental e demonstram, no presente, interesse em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram” (ALMEIDA e CUNHA, 2009, p. 279). Desse modo, o que essa definição faz é dimensionar o fator implicativo dos interesses das populações sobre os objetivos mais normativos dos programas, principalmente quando se vive sob a condição de conflitos territoriais.

Depreende-se do conceito de populações tradicionais o conselho de que é entre grandes interesses políticos e produtivos e as implicações dos anseios das populações locais que deve se iniciar as etapas que compreendem a avaliação de um programa de governo pelo comentário da antropologia.

Buscando abordar algumas questões relativas à ideia de “impactação”, começa-se pelo comentário à própria noção de “impactos sociais do turismo” explicitada na avaliação de Oliveira (2006, p. 17), o qual crê que, referidos dessa forma, esses efeitos esconderiam a densidade de intercâmbios criados pelo próprio turismo em contextos específicos.

Em outras palavras, pode-se afirmar que o turismo tem-se condicionado como um momento preliminar de reconstrução moderna das tramas sociais das comunidades. Neste sentido ele não age por diferenciação ou desintegração; ele permite integrações sociais mais complexas e coerentes com as demandas do mundo contemporâneo. (p. 4).

Recorrendo à matriz disciplinar do próprio conceito de impacto, Oliveira Filho (2000, p.132) explora o fato de que “o apelo a uma suposta condição de ‘desvantagem [dos grupos locais] em relação ao processo de desenvolvimento’ é um artifício derivado da sociologia do desenvolvimento”. Segundo o autor, esse campo do conhecimento atua formulando conclusões que justificariam, por exemplo, a intervenção protecionista às populações tradicionais por parte de agências financiadoras de grandes projetos (BNDES, BID, CAF, etc.).

E como definir impacto, se muitas vezes o campo conflitivo é “compósito”; ou seja, formado por interconexões entre atores variados, que podem estar alocados nas arraias do Estado, na esfera empresarial ou nas organizações políticas de trabalhadores locais? É esta concepção de complexidade relacional que se afigura no conceito de “desenvolvimento” trazido por Ribeiro (2008). Esse autor se baseia no princípio de que, no centro ou nos radiais mais periféricos que abrangem um grande projeto, o

que se observa é a formação de níveis de consorciação diversos entre grandes interesses globais e pequenas iniciativas regionais. Por esse cálculo, ele define o conceito de desenvolvimento como um campo

[...] constituído por atores que representam vários segmentos de populações locais (elites locais e líderes de movimentos sociais, por exemplo); empresários privados, funcionários e políticos em todos os níveis de governo; pessoal de corporações nacionais, internacionais e transnacionais [...]; pessoal de organizações internacionais de desenvolvimento (funcionários de agências multilaterais e bancos regionais, por exemplo). (p.110).

A própria definição de “projetos de infraestrutura de grande escala” (PGE), aqui tantas vezes mencionada, é traduzida por Ribeiro (2008, p. 11) como uma “expressão extrema do campo do desenvolvimento”. Fatores territoriais, o montante dos capitais investidos e os impactos ambientais seriam fatos concretos que desenham a magnitude do empreendimento. Além desses fatores, somam-se os aspectos da formação de parcerias: redes de empresários, redes de atores produtivos locais, de prestadores de serviços terciários, bem como redes compósitas, ou seja, redes que põem em articulação todos esses elementos.

Nesse sentido, se há consorciação de interesses, e logo de pessoas por trás desses interesses, qual espaço restaria para o conceito de impacto, que diz de um movimento de afastar grupos, separar interesses, distinguir metas, penalizar e responsabilizar partes situadas estruturalmente em posições contrárias? Os resultados a seguir discutidos poderão auxiliar na melhor análise dessa e de outras questões.

3 Conflito territorial e associativismo comunitário na experiência com o turismo de base comunitária

A vila de Nova Tatajuba, localidade pertencente à comarca distrital de Camocim (CE), é próxima do distrito de Jericoacoara, polo turístico que nos últimos 20 anos vem se afirmando como paradigma da indústria do turismo cearense. Por esse motivo, recebeu do Ministério do Turismo (MTUR) o título de “21º Destino Indutor do Desenvolvimento do Turismo no Brasil”¹⁰.

Além de dividir fronteiras com o polo turístico de Jericoacoara, Nova Tatajuba também está circunscrita a uma “macrorregião indutora de turismo”, eixo que

10 - Para mais informações, localizar o mapa intitulado “Os 65 Destinos Indutores do Desenvolvimento Turístico Regional” em http://www.dadosefatos.turismo.gov.br/dadosefatos/outros_estudos/destinos_indutores/.

corresponde aos municípios da região extremo-oeste do litoral cearense: Jijoca de Jericoacoara, Camocim, Barroquinha, Chaval e Granja.

Desde a inauguração da segunda fase do PRODETUR/NE, quando se previu investimentos na ordem de R\$ 580 milhões em infraestrutura (aeroportos, ferrovias e infraestrutura urbana), a região que corresponde a esses municípios vem presenciando o incentivo progressivo à implementação e ao desenvolvimento de um comércio turístico de base regional. Esses incentivos são facilitados, primeiro, pela distribuição de recursos públicos e, segundo, pela especulação imobiliária aquecida pelo setor privado, principalmente por empresários estrangeiros (italianos, espanhóis e portugueses) interessados em iniciar e manter empreendimentos do ramo hoteleiro (pousadas, hotéis e *resorts*).

O contingente populacional total da vila soma 1.200 habitantes em quatro pequenas sublocalidades que formam a vila de Nova Tatajuba: vila São Francisco, Vila Nova, Tatajuba e Baixa da Tatajuba.

A pequena pesca artesanal baseada numa forte sociabilidade de grupo – como já evidenciaram outros pesquisadores em comunidades marítimas diversas (SAUT-CHUK, 2008; ADOMILLI, 2000) –, a agricultura de base familiar – principalmente o cultivo da mandioca para o fabrico da farinha – e o turismo comunitário se afiguram como as principais atividades produtivas.

Com o apoio do Instituto Terramar (TERRAMAR), que presta assessoria às comunidades marítimas cearenses, e da Rede Tucum de Turismo Comunitário (TUCUM), os habitantes da vila conseguiram montar e aprovar projetos importantes à manutenção do conceito de turismo comunitário que caracterizam seus projetos. Alguns são projetos de construção de chalés a serem oferecidos aos turistas; de compra de embarcações artesanais; de criação de eco-vilas agrícolas dispostas nos percursos das trilhas turísticas, entre outros¹¹.

Apesar das dificuldades de acesso ao seu núcleo comunitário, a vila é diariamente frequentada por turistas estrangeiros e nacionais que vêm de Jericoacoara atraídos pelo “turismo de aventura” ou esportivo e pelo atrativo natural que é o chamado Lago da Torta. Nessa laguna, são instalados, em uma de suas margens, equipamentos como barracas de alimentação e escolas de esportes aquáticos (*windsurfe, kitsurf* e caiaque), os quais são administrados pela população residente na vila.

Em 2001, os habitantes de Tatajuba descobriram por documentos cartoriais que 5.275 hectares da região haviam sido adquiridos por uma empresa com capital ligado ao grupo FINIVEST denominada Vitória Régia Empreendimentos Imobiliários Ltda. As matrículas das terras foram repassadas à empresa pelas mãos de um antigo “grileiro” da região e membro de um importante grupo de sucessão política da pre-

11 - Para mais informações, visitar as páginas do Instituto Terramar (<http://www.terramar.org.br/>) e da Rede de Turismo Comunitário (<http://www.tucum.org/>).

feitura de Camocim, cidade-sede do qual pertence Tatajuba. O processo de registro e legalização cartorial dos quatro documentos que discriminam as dimensões da propriedade até hoje ainda não foi esclarecido com precisão perante o Ministério Público Estadual do Ceará (MPE-CE), instância de ajuizamento em que se encontra o caso.

Nas primeiras reuniões entre os residentes na região e os representantes do grupo empresarial, que aconteceram na sede da até então única associação de Tatajuba, a Associação Comunitária dos Moradores de Tatajuba (ACOMOTA), comentou-se a possibilidade de realocação da população em regiões urbanisticamente planejadas pela Vitória Régia. Para tanto, planejou-se a construção de um equipamento turístico denominado Condado Ecológico de Tatajuba, com capacidade para 15.000 hóspedes, onde seriam investidos cerca de R\$ 2 bilhões, construção de campos de golfs oficiais na região leste do território e abertura de ofertas de emprego pelo empreendimento. De acordo com o relatório da Plataforma DhESC Brasil sobre populações costeiras, do Programa de Voluntários das Nações Unidas (UNV),

[...] o Condado Ecológico de Tatajuba contaria com forte apoio do governo estadual, no contexto de implementação da segunda fase do PRODETUR/NE [...] há a previsão de abertura de vias de acesso e construção de um aeroporto internacional para ser construído a menos de 30 km dali, com recursos do Programa, para atrair voos charter. (LEROY e SILVESTRE, 2004, p. 45).

A história de uma década de conflito entre o grupo empresarial – que hoje se denomina High Hospitality Group (BHG)¹², gerenciando o projeto INVESTITUR – e os residentes na macrorregião de Tatajuba, representados pelas suas associações de moradores, registra intervalos onde ocorreram integrações e desarticulações em torno de interesses específicos entre pelo menos três tipos de grupos: i) residentes na região e grupos da sociedade civil organizada (associações, pequenos empresários do setor hoteleiro e ONG's nacionais); ii) *joint venture* BHG (por documentos cartoriais, atual proprietária exclusiva da macrorregião) e iii) instituições públicas que atuam fortemente na região em torno da estruturação das rotas de investimentos previstas pelo projeto Rota das Emoções.

Destaca-se de todo o processo a atuação das associações de moradores que, produzindo articulações com instâncias de fora do eixo institucional “empresa-Estado”, como institutos, grupos de assessoria jurídica, órgãos do governo, conseguiram criar o que Ribeiro (2008, p. 111) chamou de uma “rede contra-hegemônica”, um

12 -Ver site do grupo BHG: <http://www.bhg.com.br/>

exemplo de ação com forte atuação no enredo criado pelas rotas dos investimentos desenvolvimentistas.

A empresa, por outro lado, se articulou com instituições do campo da fiscalização fundiária – como o Instituto de Desenvolvimento Agrário do Ceará (IDACE) e a Superintendência do Patrimônio da União (SPU) –, demonstrando claro interesse em lustrar sua hegemonia no processo de disputa por zonas marítimas indutoras de turismo. O poder estatal, por sua vez, se dividiu entre os papéis de arrefecedor do conflito territorial, fiscalizador – embora sempre tendendo aos interesses dos grupos empresariais – e, com menor protagonismo, ouvidor das demandas e denúncias das populações residentes.

Esse ciclo de acontecimentos – resultado de um só evento, a descoberta da venda das terras para a uma empresa do setor de turismo – em parte tornou a vila mais diligente quanto aos aspectos político-burocráticos que garantiriam a luta contra a ameaça perpetrada pela empresa, como também atenciosa aos modos como a localidade poderia dispor das suas estratégias jurídicas de enfrentamento do conflito. Os moradores e as associações passaram a se representar no espaço e no tempo das novas relações sócio-políticas e burocráticas engendradas a partir do evento da compra das terras.

Se, antes, parte da produção familiar colocava em negociação atores empenhados na conquista diária dos territórios marítimos e dos campos agricultáveis – territórios que os saberes náuticos e agrícolas reproduzidos em técnicas aprofundadas pela família das gerações anteriores ensinaram os homens a dominá-los. Agora, por conta da reivindicação fundiária da empresa, as disputas passaram a ser estendidas também a embates diretos com advogados, representantes dos pretensos “proprietários”, superintendentes, funcionários de órgãos do governo, entre outros.

A física das “relações simétricas” entre os atores políticos envolvidos no conflito foi alterada – relações simétricas tal como conceituado por Barnes (1987, p. 159), que trata das relações políticas levando em consideração a pluralidade dos atores e a efetividade estrutural dessas relações traçadas num esquema de *social networks* –, as preocupações diárias dos atores locais foram transferidas para questões diferentes: as horas de trabalho no mar, na roça e nas barracas de produtos alimentícios passaram a ser intercaladas por reuniões semanais nas associações de moradores, eventos em que eram discutidas estratégias de enfrentamento dos problemas instaurados pelo conflito fundiário envolvendo os moradores da vila e a empresa que reivindica a posse da terra.

Considerações finais

As “tipologias políticas” que são a “empresa” e o “grande empresário” – exemplos semelhantes aos tipos de liderança da Melanésia trazidos por Sahlins (2007),

com suas práticas político-econômicas concentradoras de renda e informação – passaram a entrar em conflito com os produtores e comerciantes locais: como o pequeno criador de gado, que paga o “vaqueiro-campeador” (o pastor do rebanho) dando a própria carne do animal abatido¹³; como o dono das barracas de venda de produtos alimentícios para os turistas, que usa do negócio como oportunidade de trabalho que assiste tanto à sua família nuclear quanto à família extensa da sua esposa; como o pescador artesanal, que constrói articulações com os donos das barracas em busca de negociar o peixe e os crustáceos frescos. Enfim, entraram em conflito com uma série de nexos monetários já construídos observando e hibridizando os hábitos das trocas da economia de mercado do setor turístico como os mecanismos sociorreguladores das trocas tradicionais, onde se evidencia o que Mauss (2003, p. 188) chamou de momentos em que o “mercado vem antes da instituição dos mercadores”, o que possibilitaria pensar uma “arqueologia sobre a natureza das transações” (p. 189).

O conflito, primeiramente gerado por uma “questão litigiosa” (ameaça de deslocamento de uma população de cerca de 800 habitantes da vila de Nova Tatajuba) – embora numa análise global expresse as inadequações entre propostas desenvolvimentistas e expectativas das populações –, vem fortalecendo pelo menos duas instituições na vila de Nova Tatajuba: as “associações de moradores” e a “economia local baseado no turismo comunitário”, economia que associa hábitos tradicionais de produção às exigências de mercado do turismo.

Parece ser adequado atentar, em investidas futuras sobre o tema, para uma “teoria regional do progresso” (RUBEN, 1992, p. 138), talvez alentada também por uma metodologia comparativa entre *community-based fishermen organizations* diversas, como propuseram Lejano e Ocampo-Salvador (2010). Ou ainda localizar o montante dessa discussão dentro uma antropologia que pense os níveis *táticos* e *organizacionais* do poder, como assinalado por Wolf (2003). Em todo caso, pelo menos até aqui, algumas proposições analíticas pertinentes ao caso foram apresentadas.

13 - Entre os poucos “donos de cabeças de gado” e “vaqueiros-campeadores” da vila há uma relação de prestação de honras de benefícios e trocas que poderia ser analisada a partir de uma sociologia da dádiva (Mauss, 2003): quando o proprietário tem apenas uma cabeça de gado e precisa dos serviços do vaqueiro-campeador para cuidar do animal (procurando o melhor pasto, cuidando da sua saúde, ordenhando, etc.), ele oferece 1/4 da carne do gado ao vaqueiro; caso o animal venha a gerar crias, 2/4 da carne são lhe reservados, e ainda se o animal gera mais uma novilha, 3/4 do animal passam a lhe pertencer. Esta progressão geométrica socialmente aplicada chega ao seguinte denominador: a cada quatro cabeças de gado que o vaqueiro-campeador cuida de qualquer proprietário, uma cabeça de gado lhe pertence em recompensa dos seus serviços. Desse modo, o assalariamento do vaqueiro-campeador é substituído por uma moeda comum, as cabeças de gado, o que faz do vaqueiro também um proprietário.

Referências

- ADOMILLI, Gianpaolo K. Tempo e espaço: considerações sobre o modo de vida dos pescadores do parque nacional da Lagoa do Peixe (RS) em um contexto de conflito social. *Iluminuras*, n. 15, v. 7, p. 1-28, 2006.
- ALMEIDA, Maria Geralda. Fragmentações do espaço brasileiro e as políticas de turismo. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10, 2005, São Paulo. *Anais...* São Paulo: EdUSP, 2005. p. 56-73.
- BANDEIRA, Arkley Marques. O povoamento da América visto a partir dos sambaquis do litoral equatorial amazônico do Brasil. Disponível em: <http://www.fumdam.org.br/fumdhamentos7/artigos/21%20Arkley.pdf> Acesso em 12 abr. 2011.
- BARNES, J. A. Redes sociais e processos políticos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p.159-194.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. *Tellus*, n. 10, ano 06, p. 11-21, 2006.
- BENEVIDES, Aletusya Mendes. Etnoconhecimento como potencialidade para os negócios turísticos: micro-análise etnográfica da comunidade de Tatajuba, Camocim, Brasil. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, n. 20, p. 121-127, 2006.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: uma categoría de la situación colonial. *Annales de Antropología*. México, 1970. p. 78-95.
- CORDEIRO, D.; CASTILHO, C. A (re)produção do espaço a partir do fenômeno do turismo: um estudo sobre a comunidade de Aver-o-Mar (Sirinhaém, PE). *Revista RA E GA*, n. 12, p. 47-58, 2006.
- CORIOLANO, Luzia Neide Menezes Teixeira et al. Turismo: prática social de apropriação e de dominação de territórios. In: LEMOS, Amalia Inés et al. (org.). *América Latina: cidade, campo e turismo*. São Paulo: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006. p.134-149.
- COSTA, Anita A. Albuquerque; RIBEIRO, Tereza C. Almeida. *O associativismo no meio rural brasileiro: contradições e perspectivas*. Disponível em: <http://www.valedotaquari.org.br/agro/associativismo/associativismo.pdf>. Acesso em 10 ago. 2010.
- CUNHA, Manuela Carneiro; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009. p.267-286.
- DIEGUES, Antonio Carlos. A sócio-anthropologia das comunidades de pescadores no Brasil. *Etnográfica*, v. 3, n. 2, p. 361-375, 1999.

- _____. *Caiçaras e jangadeiros: cultura marítima e modernização no Brasil (1920-1980)*. Série de Documentos e Relatórios N°1, São Paulo: NUPAUB/USP, 2004.
- ESCOBAR, Arturo. *Antropología y desarrollo*. Disponível em: http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=_Qb1a_EkQbwC&oi=fnd&pg=PA349&dq=Antropolog%C3%ADa+y+desarrollo&ots=MrgJp9JR2x&sig=LgYNTC-NQNJ3W5B7oqWVhuBu5mI8#v=onepage&q=Antropolog%C3%ADa%20y%20desarrollo&f=false. Acesso em: 01 jul. 2007.
- _____. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDR, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 133-168. (Coleção Sur Sur).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- KANT DE LIMA, Roberto; PEREIRA, L. F. *Pescadores de Itaipu: meio ambiente e ritual no estado do Rio de Janeiro*. Niterói: EDUFF, 1997.
- LEJANO, Raul P.; OCAMPO-SALVADOR, Alma. *Comparative analysis of two community-based fishers organizations*. Disponível em: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0308597X96000280>. Acesso em 12 jul. 2010.
- LEROY, Jean-Pierre; SILVESTRE, Daniel Ribeiro (relatores). *Populações litorâneas ameaçadas: carcinicultura, pesca industrial, turismo, empreendimentos públicos e poluição*. Plataforma de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais e Culturais (DhES). Programa de Voluntários das Nações Unidas (UNV), Abril de 2004, p. 98-119.
- LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropológica*, n° 322, p. 1-23, 2002.
- MALDONADO, Simone Carneiro. *Mestres e mares: espaço e indivisão na pesca marítima*. São Paulo: Annablume, 1993.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
- MEIRELES, A. J. A. *Diagnóstico ambiental e alternativas locais para as usinas eólicas [CH RM Gangalha e CGE RM Boqueirão] projetadas em áreas de preservação permanente na planície costeira de Camocim (CE) – Parecer Técnico (PT)*. Ministério Público Federal: Fortaleza, Nov., 2008.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. *Horiz. Antropol.*, v.6, n.14, p. 125-141, 2000.
- OLIVEIRA, Christian Dennys M. A complexidade territorial do turismo: atores, cenários e relacionamentos. In: SILVA, José Borzachiello et al (org.). *Panorama da Geografia Brasileira*. São Paulo: Annablume, 2006. p.25-32.

- PEREIRA, Doralice Barros; PENIDO, Marina de Oliveira. Conflitos em empreendimentos hidrelétricos: possibilidades e impossibilidades do (des)envolvimento social. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (org.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p.156-178.
- PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). *Cadernos de Campo*, n. 17, p. 219-232, 2008.
- PORTO, Luana Cavalcanti. Políticas de turismo e território: paradoxos entre o Prodetur/NE e o programa de regionalização do turismo. In: ENCONTRO INTERNACIONAL SOBRE GESTÃO EM TURISMO (EIGTUR), 1, 2008, Ouro Preto. *Anais...* p. 45-59.
- RAMOS, Alcida Rita. *Belo Monte: a crônica de um desastre anunciado*. Disponível em: <http://www.abant.org.br/> Acesso em: 12 abr. 11.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Novos Estudos*, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), n. 80, p. 109-125, 2008.
- RODRIGUES, Lea Carvalho. Diretrizes da Política Nacional de Turismo e impactos econômico-culturais sobre populações locais: nas trilhas do Roteiro das Emoções (Jijoca de Jericoacoara, CE a Barreirinhas, MA). In: REUNIÃO DA ANPOCS, 33, 2009, Caxambu. *Anais...*, p. 45-61.
- _____. Grandes empreendimentos turísticos, projetos governamentais e populações tradicionais: conflitos e interesses em torno às concepções sobre a propriedade da terra. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR (RAM), 8, Buenos Aires, *Anais...*, p. 34-51.
- RUBEN, Guillermo Raul. O progresso da antropologia ou a antropologia do progresso. In: ARANTES, Antonio et al. (org.). *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992. p. 132-144.
- SAHLINS, Marshall David. Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos da Melanésia e na Polinésia (1963). In: SAHLINS, Marshall David (org.). *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 79-104.
- SANTOS, P. A. Mito-narrativas sobre paisagens móveis: evento, empoderamento e mudança nos simbolismos de uma comunidade marítima do Nordeste brasileiro: Apreciações em antropologia histórica e do imaginário. *Revista OPSIS*, v. 11, n. 2, p. 97-114, 2011.
- SAUTCHUCK, Carlos Emanuel. Comer a farinha, desmanchar o sal: ecologia das relações pescador-(peixe)-patrão no aviamento amazônico. *Série Antropologia*, v. 420, p. 3-22, 2008.

- SCHRÖDER, P. A Antropologia do Desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira? *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 2, p. 83-100, 1997.
- VIANA, Verônia et al. *Os antigos habitantes da praia de Jericoacoara, Ceará: arqueologia, história e ambiente*. Disponível em: <http://www.ufpe.br/cliuarq/images/documentos/2007-V1N22/2007a8.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2011.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: Encontro Anual da AMPOCS, n. 20, 2009, Caxambu, *Anais...*, p. 12-28.
- WOLF, Eric R. Encarando o poder: velhos insights, novas questões. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). *Antropologia e poder: contribuições de Eric R Wolf*. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Editora Unicamp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003. p. 325-345.

Contraespacios de re-existencia afrodescendiente en Medellín, Colombia¹

Andrés García Sánchez²

Resumen

La interrelación de poderes diferenciales entre régimen del capital globalizado, actores armados, Estado y sociedad civil, produce desarraigo de grupos étnicos en Colombia. El destierro como proceso político y económico de dominación y control produce espacialidades concretas que afectan formas territoriales construidas ancestralmente por comunidades afrodescendientes. En el campo y la ciudad, las vidas de afrocolombianos se desenvuelven en nuevas espacialidades del destierro. La dialéctica de la producción social del espacio, hace posible que en espacialidades del destierro se den acciones y discursos de resistencia por parte de los desterrados. En contraespacios de la re-existencia afrodescendiente se despliegan distintas prácticas y discursos para sobrevivir a la muerte, el olvido y la marginalización. En los asentamientos y nuevos barrios de reubicación se reivindican los vínculos de filiación étnica y se entremezclan e hibridan con otros y nuevos flujos en el proceso intercultural propio de la vida urbana.

Palabras clave: Afrodescendientes; Contraespacios de Re-existencia; Medellín – Colombia.

Contraespaços de re-existência afrodescendente em Medellín, Colombia

Resumo

A inter-relação de poderes diferenciados entre o regime do capital globalizado, atores armados, Estado e sociedade civil, produz desarraigo de grupos étnicos na Colombia. O desterro como processo político e econômico de dominação e controle produz espacialidades concretas que afetam formas territoriais construídas ancestralmente por comunidades afrodescendentes. No campo e na cidade, as vidas de afro-colombianos se desenvolvem em novas espacialidades do desterro. A dialética da produção social do espaço torna possível que em espacialidades do desterro se deem ações e discursos de resistência por parte dos desterrados. Em contraespaços de reexistência afrodescendente desplegam-se distintas práticas e discursos para sobreviver à morte, o esquecimento e a marginalização. Nos assentamentos e novos bairros de realocação reivindicam-se os vínculos de filiação étnica y misturam-se e híbridam com outros e novos fluxos no processo intercultural próprio da vida urbana.

Palavras-chave: Afrodescendentes; Contraespaços de Reexistência; Medellín - Colômbia.

1 - Parte de ésta comunicación se deriva del proyecto de investigación para la Maestría en Estudios Socioespaciales titulado “Espacialidades del destierro y la re-existencia. Afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia”, publicado en 2012 por La Carreta Editores.

2 - Antropólogo y magíster en Estudios Socioespaciales del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia e investigador adscrito al Grupo Estudios del Territorio. Disciente de doctorado en antropología social de la Universidad Federal de Amazonas, Brasil. Email: sanandresgarcia1@gmail.com

“A las gentes que andan huyendo del terror
(...) les suceden cosas extrañas; algunas crueles
y otras tan hermosas que les vuelven a encender la fe”

John Steinbeck³

Introducción

A partir del siglo XV, la modernidad gestó su propia imaginación geo y biopolítica, cuyos rasgos son el eurocentrismo y la aplicación de la geografía al pensamiento político para la clasificación de espacios y poblaciones en el mundo (AGNEW, 2005). Desde entonces, la colonialidad es parte del rostro de una modernidad impuesta sobre los espacios y gentes colonizados. La colonialidad implica la gestación de una matriz ideológica y de prácticas que perpetúan en el tiempo la sujeción de seres y espacios sobre los cuales se irradia. En este contexto, la *diferencia colonial*, se entiende como una diferenciación jerarquizada que ubica gentes, y también espacios, física y simbólicamente en las periferias políticas, económicas, epistémicas y culturales del orden mundial imperante (MIGNOLO, 2003).

El proyecto geopolítico moderno fue encarnado a su vez por los “estados descolonizados” de América Latina, particularmente por Colombia, donde el poder y el saber representados por las élites políticas y la intelectualidad criolla, reprodujeron ideas y representaciones dominantes *racializando* tanto poblaciones como geografías para legitimar su control, explotación y dominio (CASTRO-GÓMEZ, 2005). La configuración del Estado-nación independiente se dio sin la consecuente “descolonización de la sociedad”, favoreciendo una rearticulación de la *colonialidad del poder, del saber y el ser* sobre nuevas bases institucionales que reprodujeron la exclusión, la segregación espacial y la discriminación socioracial contra las poblaciones negras, indias y mestizas que no fueron pensadas como parte del proyecto nacional diseñado por las élites (QUIJANO, 2000).

En Colombia, el Estado, la nación, la civilización y el progreso se configuraron en un doble movimiento agenciado desde los centros de poder nacional y regional; de un lado, espacializando diferencialmente las razas, y de otro, dotando de contenidos raciales las geografías regionales. En otras palabras, espacio y raza se articularon en los discursos oficiales para diferenciar jerárquicamente entre las costas y selvas que se presentaban como atrasadas, en oposición a las zonas andinas donde el clima frío posibilitaba la civilización y el progreso. En ese sentido, distintas violencias de larga duración se imbrican entre los territorios racializados y las poblaciones negras que en ellos habitan. A la violencia epistémica desatada por medio de las representaciones e imaginarios configurados por los discursos hegemónicos desde finales del siglo XVIII, la pugna por el control de las áreas periféricas y racializadas le superpone hoy “nuevas” expresiones violentas como el desplazamiento forzado que afecta principalmente a las comunidades étnicas del país.

3 - En: Restrepo, Laura. 2007. La multitud errante. Bogotá: Editorial Planeta.

Espacialidades del destierro

La interrelación de poderes diferenciales entre régimen del capital globalizado, actores armados, Estado y sociedad civil, produce desarraigo y “desplazamiento” forzado de grupos étnicos en Colombia. El *destierro*⁴ entendido como proceso político y económico de dominación y control produce espacialidades concretas que afectan formas territoriales construidas ancestralmente por comunidades afrocolombianas. La arremetida global del capitalismo sobre espacios particulares en el Pacífico⁵ colombiano, la desatención estatal de regiones y poblaciones marginalizadas históricamente y el enfrentamiento entre grupos armados por el control de territorios y sus recursos estratégicos, se han conjugado durante las últimas tres décadas para exterminar sistemáticamente al pueblo étnico negro (entre otras comunidades indígenas y campesinas), sus culturas y los modos de pensamiento construidos en relación con espacios ocupados ancestralmente y de los que hoy son expulsados afectando su autonomía, sus saberes, los usos consuetudinarios del territorio y las formas de vida colectiva y familiar, como lo abordan los trabajos de Arocha (1998), Agudelo (2001), Rosero (2002) y Escobar (2005). Paradójicamente, durante las últimas décadas en Colombia, del reconocimiento étnico y territorial amparado por la nueva Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993 o Ley de Negritudes, se transitó inmediatamente hacia el despojo de las comunidades afrodescendientes⁶.

4 - Los movimientos sociales en Colombia insisten en el uso de las categorías destierro y desterrados para caracterizar la historia de despojo provocados por múltiples violencias. Para el movimiento social afrocolombiano, la formulación epistémica y utilización política de las categorías de destierro y desterrados remite tanto al secuestro esclavista sufrido por sus antepasados siglos atrás como a la vulneración contemporánea de sus derechos étnicos y territoriales en el marco del conflicto armado. La consideración de la situación de los afrocolombianos como un destierro y no como simple “desplazamiento”, pone en evidencia la lucha étnica por la posibilidad de retornar, mantenerse y recuperar la autonomía sobre los territorios ancestrales que han permitido la configuración de sentidos de pertenencia e identidad colectiva (Arboleda, 2007).

5 - El Pacífico constituye una región heterogénea tanto en sus condiciones fisiográficas como en las características culturales de los grupos humanos que la habitan. Se extiende desde la frontera con Panamá al norte del país, hasta la frontera sur con el Ecuador, en la costa occidental colombiana. De manera general, se puede hablar de dos grandes sub-regiones culturales donde históricamente han estado asentadas las comunidades negras: el Chocó hacia el norte (en la frontera con el departamento de Antioquia), y el extremo sur del Pacífico constituido por los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño.

6 - Según el último censo realizado en el año 2005, en Colombia habita un total de 41.468.384 personas, de las cuales 4.311.757, es decir el 10.62%, se autoreconocieron como afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros (DANE, 2005). Los resultados del Censo 2005 respecto de las poblaciones afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras han sido ampliamente cuestionadas por parte de los movimientos sociales afrodescendientes, para quienes estas cifras no son confiables por incurrir en altos niveles de subregistro. Por parte de las organizaciones y líderes afrocolombianos se estima que el 26% de los colombianos son afrodescendientes. La Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento Forzado -CODHES- reporta como víctimas para el periodo comprendido entre 1985 y 2007 aproximadamente a 4.000.000 de personas. A pesar que el desplazamiento armado se constituye en el más grave drama humanitario que afecta al conjunto de la sociedad colombiana, a casi el 10% de la población total, son los pueblos afrodescendientes sobre quienes ha recaído con mayor letalidad el destierro ya que, según informa CODHES (2010), las comunidades afrocolombianas son víctimas recurrentes de episodios de desplazamiento forzado y las condiciones de indefensión e inseguridad en que quedan las familias resaltan por su crudeza.

La expulsión de los territorios de origen constituye un mecanismo de control espacial y poblacional que históricamente ha desestructurado las formas de vida, los conocimientos y las territorialidades de los pueblos afectados, además que permite comprender que en tanto mecanismo contemporáneo de violencia armada, el destierro articula formas de dominación y aniquilamiento derivadas del patrón de dominación moderno/colonial (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2003), con los intereses emergentes del capital transnacional sobre los territorios y las comunidades afrodescendientes. El destierro se refiere a una experiencia de larga duración que fractura las relaciones territoriales de los pueblos afectados. Por tanto, considero que la violencia armada y sus dispositivos de control, configuran unas *espacialidades del destierro* que están rearticulando la geografía nacional mediante la gramática del miedo, el terror y el aniquilamiento étnico. En ese sentido, los afrodescendientes desterrados son deshumanizados y convertidos en víctimas por los asesinos y usurpadores (sean grupos guerrilleros, paramilitares, agentes del Estado o megaproyectos de desarrollo económico como el relacionado con la producción de biocombustibles y la expansión de cultivos de Palma Aceitera) que justifican las prácticas de expulsión de los territorios objeto de sus deseos y el aniquilamiento de comunidades consideradas prescindibles.

A causa del destierro, en el campo y la ciudad, las vidas de afrodescendientes se desenvuelven en nuevas espacialidades del destierro: *territorios de expulsión, albergues transitorios, asentamientos de invasión, nuevos barrios de reubicación y lugares del retorno*. Por *espacialidad del destierro* entiendo las configuraciones espaciales en que se desenvuelven las vidas cotidianas de las personas y los grupos sociales víctimas del destierro forzado y que comportan relaciones políticas, económicas y bélicas que producen espacios concretos. En otras palabras, las espacialidades del destierro son, simultáneamente, el medio y el resultado de las prácticas contemporáneas de violencia y desarraigo que se tornan concretas en distintos lugares. Los diferentes lugares del destierro se interconectan en escalas que pueden ir del campo a la ciudad, de lo local a lo nacional, y en algunos casos, más allá de las fronteras nacionales (GARCÍA, 2012).

Apoyado en los postulados de Lefebvre (1991) sobre la producción del espacio como campo de tensiones entre fuerzas y sujetos por su uso, apropiación y dominio, propongo que las espacialidades del destierro se configuran por efecto de la guerra en aquellos *territorios de expulsión* donde ancestralmente las comunidades negras habían resistido a la subalternización y el ordenamiento espacial desde tiempos de la colonia pasando por la conformación del Estado hasta hoy. En estos territorios, algunos de ellos titulados colectivamente por medio de la Ley de Negritudes, ocurre la violación de los derechos humanos, la intimidación, los asesinatos selectivos, se padece la restricción de la movilidad de personas por ríos y senderos, inscribiendo el terror como lenguaje en los espacios cotidianos, en las memorias colectivas y en las corporalidades de los desterrados.

Otro lugar propio del destierro lo constituyen los *albergues o refugios* transitorios donde son llevadas las víctimas del destierro luego de su expulsión, y donde en la mayoría de los casos, se reproducen diferentes formas de violencia y marginalización que afectan una vez más a los refugiados. En iglesias, escuelas, salones comunales, espacios deportivos o tiendas de campaña donde son confinados, los afrocolombianos desterrados son convertidos en seres liminales sobre quienes recae el hacinamiento, el hambre, la desconfianza, la desatención en salud, las enfermedades y diferentes violencias interpersonales. En los albergues las sensaciones de indefinición y provisionalidad se convierten en experiencias permanentes para los desterrados que los habitan durante meses e incluso años, sin las condiciones mínimas para su tránsito por allí, ni soluciones estructurales para su vida futura (BAUMAN, 2005).

Los *asentamientos* de población desplazada en la ciudad, conformados por grandes contingentes de víctimas mediante la invasión de predios y la urbanización improvisada en las periferias del desarrollo urbano, son otro lugar del destierro. La configuración de las ciudades en Colombia, y particularmente Medellín⁷, ha estado directamente relacionada con la ocupación de áreas periféricas por parte de miles de personas provenientes del campo a causa de la *Violencia*, como sucedió a mediados del siglo XX, así como por el desplazamiento forzado que se ha vivido durante las últimas tres décadas en el país, incluyendo su última faceta intraurbana (NARANJO, 2009). Si bien en principio los asentamientos se convierten en la posibilidad de producir un nuevo lugar para escapar a la muerte, en ellos se superponen diferentes problemáticas: inseguridad alimentaria, hacinamiento, precariedad de las viviendas, desempleo, desescolarización infantil y juvenil, racismo, violencia intrafamiliar, drogadicción y prostitución, carencia o deficiencia de redes de servicios públicos y presiones por parte de la Administración Municipal, los proyectos de intervención urbana y la fuerza pública para que desalojen los predios de invasión.

Otro lugar del destierro lo constituyen los *nuevos barrios de reubicación* unidades residenciales donde son llevadas las familias afrocolombianas, entre otras poblaciones, como solución a sus problemáticas de carencia de vivienda digna. Estas urbanizaciones están siendo construidas por la administración municipal de Medellín y han sido emplazadas en distintos sitios de la periferia urbana. Si bien en la mayoría de los casos la precariedad de la vivienda ya no es la principal preocupación, al interior de los edificios y casas de material persisten muchas condiciones de inequidad social que se vivían en los asentamientos: desempleo, hacinamiento, inseguridad alimentaria, desescolarización, desconexión de los servicios públicos y presión de los grupos armados.

Los *territorios de retorno* son el último lugar del destierro y lo conforman las zonas de retorno entregadas a las poblaciones desterradas, sean estas las tierras originarias donde aconteció la expulsión o aquellos otros territorios entregados de manera provi-

7 - Medellín es la capital del departamento de Antioquia, ubicada en el noroccidente del país.

soria y/o definitiva por parte del Estado a las víctimas de la guerra. El retorno para los afrocolombianos antes que ser una acción que garantice cerrar el círculo del destierro, se convierte en un giro más de la espiral de terror y muerte que se perpetúa sobre sus víctimas, por lo que las personas desterradas prefieren vivir en las condiciones de pobreza extrema y marginalidad que experimentan en los espacios urbanos del destierro, que morir definitivamente en sus territorios de origen. Las comunidades desterradas que han logrado tras muchos años de lucha y sufrimiento recuperar sus territorios, una vez retornadas vienen siendo nuevamente víctimas de asesinatos selectivos de sus líderes, de la intimidación por parte de diferentes grupos armados para que desocupen sus tierras, de la presión de los megaproyectos de capital, especialmente del agronegocio de la Palma Aceitera y el narcotráfico, que requieren de tierras libres para la producción a gran escala, así como del abandono y la desatención por parte del Estado y sus funcionarios (Revista Semana. Ediciones No. 1062 de septiembre de 2002; No. 1173 de octubre de 2004; No. 1745 de Marzo de 2012). En Colombia, al igual que en otros países del mundo como Guatemala, Sudan o Ruanda, el retorno de los desterrados ha sido sangriento y reproductor de violencias.

Los *asentamientos* y las *reubicaciones*, constituyen las modalidades contemporáneas de presencia urbana de los afrocolombianos en Medellín y producen la interacción de luchas constantes entre la dominación violenta y la resistencia sociocultural y organizativa, produciendo lo que podríamos denominar, adecuando los planteamientos de Oslender (2008), unas *espacialidades de la resistencia*. Postulo que la espacialidad del destierro corresponde a los intentos de control y dominio sobre la población y el espacio, pero es interpelada contra-hegemónicamente por los desterrados y sus acciones emancipadoras. En las espacialidades producidas por la guerra emergen nuevas formas de resistencia y organización que contienen las esperanzas de los desterrados y movilizan las luchas por los territorios recién apropiados, por lo que son *contraespacios de re-existencia*, donde se confronta la muerte deshumanizadora, la dominación y el racismo, al tiempo que se reelaboran las memorias individuales y colectivas en tanto grupo étnico y sujetos desterrados.

Contraespacios de la re-existencia

Retomando las reflexiones de Lefebvre (1991) acerca de que el espacio es al mismo tiempo producto y productor de relaciones y formas de poder en las cuales la dominación tiene al mismo tiempo su contrasentido de resistencia, se entiende que todo espacio se configura en un campo de tensión entre fuerzas que luchan por su uso, apropiación y control. Apropiando también la perspectiva planteada por Foucault, el poder se entiende como una *función* en contextos específicos de relaciones de fuerza y no como una cosa que se pueda apropiar, lo que permite dimensionarlo no como esencialmente represivo sino también en su función de *producir* o *suscitar*... es decir, que todo poder

implica una resistencia y que en cualquier escenario y momento donde se materialice una expresión de poder igualmente se manifiesta una rebelión. El poder no sólo es ejercido por los dominantes sino que es parte del contexto específico de los dominados (FOUCAULT, 1992). Los planteamientos de ambos autores, me permiten identificar que ante una multiplicidad de poderes, saberes y prácticas de dominación constitutivas del destierro, se agencian diversas y plurales resistencias sociales, culturales y organizativas por parte de los desterrados para confrontar la dominación y resistir a la muerte. En ese sentido, y siguiendo a Lefebvre, entiendo los *contraespacios* como la búsqueda continua de *espacios de la diferencia* desde donde se reivindican y disputan los derechos a la vida, la cultura y la autonomía. Espacios de las alternativas y las esperanzas para confrontar la muerte, la dominación y el racismo y a partir de los cuales se producen nuevas subjetividades como afrodescendientes urbanos en lucha por un territorio para vivir en libertad.

Los procesos de invasión y consolidación de los asentamientos en medio de una ciudad que desaprueba su llegada y permanencia, actúan como testimonio de la manera como mujeres y hombres afrodesterrados luchan por apropiarse un lugar para sus familias y reemprender sus vidas en Medellín:

“[...] El lote ella y yo lo comenzamos a banquiar y a sacar piedras y íbamos por allá al Pinal y cortábamos esos árboles, nos íbamos a las tres o cuatro de la mañana ella y yo, y ella con esa barriga [en embarazo] y eso bajábamos esos palos de por allá rodando y amarraos de aquí [la cintura], y eso pa’ bajo con esos palos pa’ poder armar el rancho. Y bueno, ya lo armamos y ya seguí con el banqueo y ya les hice parque a los niños y sembré yucal, plátanos y armé ranchito” (Hombre desterrado del oriente antioqueño, habitante del barrio Nuevo Amanecer Mano de Dios. Entrevista 5 de junio de 2008).

Las distintas maneras de resistir articulan conocimientos prácticos para acondicionar espacios y construir ranchos reproduciendo formas arquitectónicas palafíticas predominantes en los territorios rurales y ribereños de donde huyeron los desterrados, con nuevas formas de sobrevivencia cotidiana en base a su acomodamiento a los ritmos, las normas y los nuevos ordenes sociales impuestos por los actores armados que despliegan su autoridad en los sectores y barrios de las comunas donde se producen los asentamientos. Entre otros saberes, los usos del territorio y sus recursos, así como los conocimientos arquitectónicos, han viajado desde el campo y los ríos con los desterrados afrocolombianos para ser adaptados en el nuevo espacio urbano.

La movilización de las redes parentales, de paisanos, amistad y compadrazgo, ancladas en la memoria colectiva de los territorios de origen rural, son fundamentales para

el asentamiento en la ciudad, pues permiten conseguir algunos apoyos para la llegada y recurrir a la atención de algunas entidades encargadas del desplazamiento forzado, como lo expresa el siguiente relato:

“[...] un día mi mamá recibió una llamada pues de una amiga que tiene, entonces le dijo que estaba viviendo en un asentamiento, que la casita no era la mejor, que era de plástico y mi mamá dijo que no le importaba, que así nos tocara vivir debajo de un plástico que nosotros nos íbamos, cuando llegamos al principio dormíamos donde la amiga de mi mamá” (Joven afrocolombiana habitante del barrio Nuevo Amanecer Mano de Dios. Entrevista, 19 de junio de 2008).

La activación de las redes de familiares, paisanos y otros desterrados son un primer momento de la configuración de procesos organizativos y de solidaridad comunitaria, que en el devenir de su vivencia en la ciudad les permite relacionarse con diferentes agentes del Estado, instituciones privadas, ONG, órdenes religiosas, organizaciones de derechos humanos, grupos armados y sectores de la academia, que realizan diferentes intervenciones en estos espacios. Estar organizados en distintos comités, juntas de vivienda, grupos de mujeres, jóvenes y seguridad, es una de las condiciones iniciales para su interlocución con diferentes actores e instancias de apoyo a su situación de vulnerabilidad. La organización comunitaria se convierte entonces en el medio privilegiado para distribuir diferentes ayudas y gestionar las iniciativas que como desterrados consideran prioritarias para alcanzar una mediana estabilización de sus condiciones de vida y seguridad, como es narrado en el siguiente testimonio:

“[...] nosotros estuvimos en algunas instituciones del Municipio y todos nos rechazaban, donde ya le estábamos dando a conocer los acosos de las bandas que habían en ese entonces allí en esos sectores, a nosotros nos tocó tan difícil cuando veíamos una guerra absurda que mantenían en ese entonces porque decían que ellos eran las autoridades donde el Estado no llegaba [...] nosotros vinimos a tener fuerzas por medio del acompañamiento que nos hacían las Hermanas Lauras y esta entidad del CISP, nosotros nos organizamos en junta de vivienda con personería jurídica y todas esas cosas, ahí fue donde ya tuvimos un poquito ya de respaldo, a donde llegábamos ya nos escuchaban, ya mandábamos una carta mandábamos un oficio y ya nos escuchaban y ya nos sentábamos a dialogar” (Líder

afrocolombiano desterrado en 1997 del Urabá antioqueño, habitante del barrio Nuevo Amanecer Mano de Dios. Entrevista, 5 de julio de 2008).

Algunas de las experiencias organizativas trascienden el apoyo entre familiares y vecinos en los asentamientos y barrios, inscribiéndose en procesos más amplios de autogestión y reclamo comunitario en la ciudad y otras regiones del país, especialmente entre asociaciones de mujeres, jóvenes, desterrados y algunas otras de carácter étnico afrocolombiano. A pesar de los altos niveles de cooptación y dependencia institucional que puedan tener en ciertos momentos estos procesos organizativos, la producción de distintas formas asociativas, los lazos de solidaridad como desterrados y las autoidentificaciones como pertenecientes a la comunidad afrocolombiana, les permiten relativamente defender sus territorialidades urbanas y la consolidación de los asentamientos como su lugar en el mundo.

Los saberes y conocimientos traídos de sus territorios de origen son las herramientas de que se dispone para la búsqueda de condiciones de vida digna en la ciudad, haciendo que se actualicen las identidades y que se produzcan desde las espacialidades del destierro procesos culturales que interrogan la pretendida homogeneidad cultural de la sociedad antioqueña. A través de la gastronomía, el baile, las estéticas corporales, la música y otras tradiciones, los afrodescendientes van abriendo sendas para el reconocimiento de su presencia en la ciudad mientras mantienen activas sus luchas y movilizaciones políticas y sociales. Veamos un relato sobre estos *saberes otros*:

“[...] Yo hago panelitas, palitos de queso, churros, oje-las, galletas negras, panes, pasteles, tamales, allá hacía hasta mazamorra, enyucao, de todo un poquito, si yo hacía esas cosas pa’ sobrevivir” (Mujer afrocolombiana desterrada del Bajo Cauca antioqueño, habitante del barrio Nuevo Amanecer Mano de Dios. Taller realiza-do el 6 de abril de 2008).

La reactivación de saberes propios no sólo permite la búsqueda de sobrevivencia e inclusión en la ciudad, sino que constituye un remedio para la memoria del destierro al trazar horizontes de vida que imaginan reparación por los males sufridos. Las investigaciones con hombres y mujeres afrodesterrados en Medellín han mostrado que frente a la violencia estructural y los procesos de discriminación de larga duración ya descritos, las comunidades y sujetos afrocolombianos resisten reconfigurando sus memorias sociales y reconstruyendo proyectos de vida articulados en torno a la apropiación y adecuación de los territorios recién conquistados. En los asentamientos y nuevos barrios de reubicación se reivindicán los vínculos de filiación étnica, pero se entremezclan e hibridan en el proceso intercultural propio de la vida urbana. En cada uno de los lugares habitados por

afrodesterrados se produce lo que he considerado *prácticas de re-existencia* que buscan mantener las raíces étnicas y contextualizarlas en una sociedad que históricamente ha desconocido lo negro como parte de su acervo cultural.

La re-existencia como postura política trasciende del sostenimiento y la defensa estática o esencialista de la cultura, ya que implica la articulación de los saberes propios con base en el autoreconocimiento étnico y su transformación en argumentos para la cohesión, la solidaridad y la emancipación. En Medellín, la re-existencia se manifiesta en distintas prácticas de grupos culturales, lideresas y líderes, especialmente a través de saberes tradicionales que abuelos y jóvenes recrean en sus cantos, versos, bailes, recetas gastronómicas y la historia oral aprendida en los pueblos de donde los arrancó la violencia. En la propuesta de Albán Achinté, la re-existencia emerge como una manera de luchar por la visibilización de las injusticias estructurales producidas por la discriminación racial y la exclusión social. El re-existir es un renacer en medio de tensiones políticas por la renovación de las relaciones jerárquicas entre los grupos que componen la sociedad, por lo que implica:

[...] re-definir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y la naturaleza, es mucho más que el relacionamiento entre culturas y apunta a cuestionar seriamente las desigualdades de poder, las inequidades de todo tipo, la racialización y marginalización de grupos étnicos, el adultocentrismo decisorio, el relegamiento y sometimiento de la mujer en el contexto de las estructuras patriarcales y la negación de diversas alternativas en lo sexual, lo político y lo religioso (Albán, 2008, p. 85-86).

De otro lado, las *prácticas y discursos de re-existencia* no indican que haya superación o cesación de las dinámicas anteriores de subalternidad, negación y marginalización de los afrodescendientes, sus conocimientos y formas de producción territorial, sino que implican un remodelamiento del ser y los saberes desde las formas culturales étnicas y desde su condición de desterrados, ya sea en los contextos cotidianos de precariedad urbana o en medio del confinamiento rural. Entiendo además que las re-existencias se producen al interior mismo de las culturas y no implican necesariamente la apropiación de otros saberes, sino que son los propios conocimientos y memorias los que se actualizan en el intercambio con otros sujetos y situaciones cotidianas. La producción del nuevo ser en tanto personas afrodescendientes y ya no como víctimas o ciudadanos de segunda categoría, no es una búsqueda de *la esencialidad del ser negro* sino que apunta a la producción de nuevos sujetos políticos donde el vínculo étnico no se pierde sino que se entremezcla con otros y nuevos flujos.

Por tanto, los contraespacios son expresión de los movimientos permanentes que buscan superar la negación que hace el destierro de la condición humana y caracterizan la lucha por la re-existencia, interrogando los órdenes jerárquicos, la racialización de la geografía, las colonialidades del ser y el saber que han producido a los afrodescendientes como sujetos subalternos. Podemos inferir que estas formas contemporáneas de re-existir actualizan el pensamiento cimarrón que desde la época colonial hizo parte de la tradición de lucha de los pueblos afrodescendientes esclavizados, haciendo que hoy sea posible evidenciar una cotidianidad del destierro urbano que está plagada de resistencias a la muerte, pero también de pequeñas rebeliones ancladas en la cultura y los saberes propios que van produciendo un ser negro diferente.

Conclusiones

Plantear la producción de unas espacialidades del destierro como nuevas formas de configuración y ordenamiento de las vidas de las personas desterradas que se localizan en distintas escalas del campo y de la ciudad o al interior mismo de cada una de estas ubicaciones, permite comprender de manera integral como la violencia y sus múltiples dispositivos fracturan territorialidades ancestrales construidas por los sujetos ahora desterrados, mientras que sus efectos se dispersan produciendo nuevos espacios propios del terror y la victimización humana. Las espacialidades del destierro entendidas como las relaciones sociales, políticas y económicas que configuran las vidas de los sujetos desterrados se tornan concretas y contingentes cuando se materializan en formas espaciales como las acá presentadas. El análisis particular de cada uno de estos lugares evidencia no sólo el inminente fracaso de las políticas y acciones de atención y reparación para las víctimas del conflicto armado, sino también las distintas formas de control y dominio contemporáneo que despliegan sobre las poblaciones y espacios, el capital, los grupos armados, el narcotráfico, los megaproyectos de desarrollo e infraestructura y las políticas de ordenamiento territorial urbano. Por tanto, el estudio de las formas de producción de las espacialidades del destierro permite un acercamiento detallado a las diferentes expresiones de injusticia social que configuran en el tiempo y el espacio a las personas en Colombia como *seres desterrados*.

A contracorriente, otra faceta de las espacialidades del destierro la ofrecen las luchas constantes que ante la violencia y coerción producen los desterrados, la rebelión en potencia que implican distintos actos y enunciados cotidianos que son toda una filigrana de esfuerzos para huir de la injusticia social y la anulación como personas racializadas. Para el caso de Medellín podemos hablar de *contraespacios de la re-existencia* donde a través de diferentes tácticas y estrategias contrahegemónicas los afrodescendientes desterrados defienden sus vidas, se procuran un techo donde guarecerse del frío y alimentar sus familias, produciendo unas territorialidades urbanas que encienden la esperanza de continuar con los proyectos de vida familiar y colectiva. La potencia de la vida hace que

desde la periferia de la exclusión sea posible narrar otras historias acerca del destierro, donde las alegrías, solidaridades y esperanzas de la gente son el eje de su fortaleza. En ese sentido, las relaciones entre las memorias colectivas dislocadas, los nuevos espacios urbanos habitados, los saberes que portan consigo los desterrados y las tradiciones culturales que se disponen como horizonte de sentido colectivo e individual, producen las *memorias desterradas* donde confluyen *las re-existencias*.

Para finalizar, deseo plantear la posibilidad de poner a prueba analítica los conceptos de espacialidades del destierro y contraespacios de re-existencia para indagar en diferentes escalas territoriales, las configuraciones espaciales y las luchas políticas que producen las relaciones económicas y sociales de los impactos que sobre la ecología, la situación de los derechos humanos y los derechos territoriales colectivos de distintos grupos humanos, producen las grandes intervenciones del capital por el control de los recursos en distintos países, por ejemplo, en regiones como la Pan-amazonia. Los trabajos de Acevedo (2011) y Almeida (2007), muestran las consecuencias que sobre las territorialidades quilombolas, indígenas, entre otras comunidades tradicionales en Brasil, causan los agronegocios y otros grandes emprendimientos de capital. Al parecer, las dinámicas de expulsión de las comunidades locales y la violación de los derechos territoriales por la confluencia de distintos intereses, amenazan de forma similar a los pueblos tradicionales en Brasil, Colombia, Ecuador y/o Perú.

Referências

- ACEVEDO, Rosa. *Territórios Quilombolas Face à Expansão do Dendê no Pará*. 2011. (no prelo).
- AGNEW, John. *Geopolítica*. Una re-visión de la política mundial. Madrid: Trama Editorial. 2005.
- AGUDELO, Carlos. El Pacífico colombiano: de “remanso de paz” a escenario estratégico del conflicto armado. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, n. 46. Bogotá: Universidad Javeriana. 2001. p. 7-37.
- ALBÁN, Adolfo. ¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. In: VILLA, WILMER; GRUESO, ARTURO. (compiladores). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. 2008. p. 64-96.
- ALMEIDA, Alfredo. Uma Campanha de desterritorialização – direitos territoriais e étnicos: a bola da vez dos estrategistas dos agronegócios? *Revista Proposta*, n. 114, 2007, p. 33-36.
- ARBOLEDA, Santiago. Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos. In: MOSQUERA, Claudia; BARCELOS, Claudio (org.). *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa*

- para negros, afrocolombianos y raizales. Bogotá: CES - Universidad Nacional de Colombia, 2007. p. 467-486
- AROCHA, Jaime. Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas. In: AROCHA, Jaime; CUBIDES, Fernando; JIMENO, Miryam (org.). *Las Violencias: inclusión creciente*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998. p. 205-235.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas*. La modernidad y sus parias. Barcelona: Paidós, 2005.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero*. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CODHES. *Boletín informativo de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento*. n. 76. Bogotá, 2010. Disponible em: <<http://www.codhes.org>>. Acceso em 10 jan. 2010.
- DANE. *Censo 2005*. Sistema de Consulta REDATAM. Disponible em: <<http://www.dane.gov.co/censo>>. Acceso em 4 abr. 2009.
- ESCOBAR, Arturo. *Más allá del Tercer Mundo*. Globalización y Diferencia. Bogotá: ICANH - Universidad del Cauca, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: Piqueta, 1992.
- GARCIA, Andrés. *Espacialidades del destierro y la re-existencia*. Afrodescendientes desterrados en Medellín, Colombia. Medellín: La Carreta Editores, Instituto de Estudios Regionales - Universidad de Antioquia, 2012.
- LEFEBVRE, Henry. *The production of space*. Oxford: Cambridge, 1991.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales diseños globales*. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.
- NARANJO, Gloria et al. *Caracterización del desplazamiento forzado y el desplazamiento forzado intraurbano, asociado al territorio, el conflicto, la población afectada, la institucionalidad y las políticas públicas*. Medellín: 2000-2008. Monografías de 16 comunas y 5 corregimientos. Medellín: Universidad de Antioquia. Instituto de Estudios Políticos, 2009.
- OSLENDER, Ulrich. *Comunidades negras y el espacio en el Pacífico colombiano*. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales. Bogotá: ICANH, 2008.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: CLACSO, 2000.
- ROSETO, Carlos. Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa. In: MOSQUERA, Claudia; PARDO, Mauricio; Hoffman, Odile (eds.). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS, 2002.

Conflitos étnicos em unidades de conservação no Solimões - Amazonas

Katiane Silva¹

Resumo

Este artigo discute alguns aspectos do conflito étnico protagonizado pelos moradores da comunidade Itaboca e pelos indígenas Cocama da aldeia Santa União, situados na confluência entre duas unidades de conservação: a Reserva Extrativista Auati-Paraná e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, localizadas no estado do Amazonas. A principal atividade econômica é o manejo comunitário do pescado, sobretudo do pirarucu. De acordo com alguns moradores da região, essa atividade reacendeu antigas desavenças e causou novos conflitos entre moradores e instituições gestoras das reservas. Os gestores empenham-se em conter os conflitos que surgiram a partir dessa nova modalidade de uso social dos recursos naturais. O modelo comunitário-cristão institucionaliza os papéis sociais na tentativa de efetivar o “desenvolvimento sustentável”, no qual os seres humanos devem viver em harmonia e sempre sob a tutela externa de especialistas ambientais para legitimar as intervenções políticas e administrativas.

Palavras-chave: conflitos étnicos, produção de identidade, mediação de conflitos, unidades de conservação.

Abstract

This paper discusses some aspects of the ethnic conflict played by Itaboca community residents and Cocama indigenous of Santa União village, situated at the confluence of two protected areas: the Auati-Paraná Extractive Reserve and Mamirauá Sustainable Development Reserve, located in the state of Amazonas. The main economic activity is community management of fish, mainly pirarucu. According to some locals, this activity had reignited old disputes and caused new conflicts between residents and the reserves managing institutions. Managers strive to contain the conflicts arising from this new type of social use of natural resources. The Christian Community model institutionalizes the social roles in an attempt to achieve the “sustainable development”, in which human beings should live in harmony and always under the tutelage of foreign environmental experts to legitimate political and administrative interventions.

Keywords: ethnic conflicts, production of identity, conflict mediation, protected areas.

1 - Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

1 Etnicidade, primordialidade e negociação

As pessoas sempre me falam aqui que hoje em dia é mais negócio ser indígena do que extrativista ou comunitário porque a Funai tem mais poderes. Se eu quisesse ser indígena eu poderia, já que eu sou Cambeba por parte de mãe e Cocama por parte de pai. Mas eu me vejo como um comunitário da Resex.

Reproduzo acima o trecho de uma entrevista feita em 2008 com uma liderança da Reserva Extrativista Auati-Paraná, em que discorre sobre a questão do processo de identificação indígena e os conflitos entre seus parentes – os indígenas Cocama da aldeia Santa União e os comunitários de Itaboca. Essas famílias vivem numa região que hoje está circunscrita na confluência de duas unidades de conservação (doravante UC): a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Mamirauá e a Reserva Extrativista (Resex) Auati-Paraná, situadas nos municípios de Uarini, Maraã e Fonte Boa, no estado do Amazonas.

A partir das leituras, da análise das entrevistas e dos eventos observados, é possível perceber que a combinação entre o sentimento de pertença e seus interesses coletivos, econômicos ou políticos, são aspectos da composição da etnicidade do grupo. O material etnográfico mostra de que modo esses grupos são capazes de se renovar e se transformar, como enfatizam Glazer e Moynihan (1975) ao discutirem a eficácia do conceito de etnicidade à compreensão das mais diversas reivindicações e sua relação com as desigualdades sociais.

A noção de etnicidade é capaz de rotular a atuação política dos grupos nesse processo de homogeneização que caracterizam os Estados-nação. Enquanto rótulo, a etnicidade aciona as positivities dos grupos à margem (ao contrário de tribo ou raça), e de certo modo reifica essa margem enquanto uma fronteira ideológica produzida. Além disso, não podemos esquecer que a operacionalização de três conceitos-chave para a antropologia (raça, etnicidade e nação) está, em princípio, relacionada ao ato de classificar ou ordenar hierarquicamente indivíduos ou grupos considerados minoritários.

Apesar de todo o aparato legal para o controle da população no contexto das UC's, os gestores não conseguem colocar em prática todas as normas de gerenciamento. Este é um dos principais motivos da crença no aspecto prejudicial da presença indígena na Unidade e o possível prejuízo ao projeto estatal de desenvolvimento sustentável.

Num espaço onde as fronteiras foram oficial e artificialmente reconfiguradas, etnias politizadas competem por recursos e lidam com a imposições de novos comportamentos pela administração estatal. Deste modo, a identidade Cocama em questão também pode ser entendida como uma reconstituição ideológica, cujos identificadores de referência são recriados de acordo com o fator político e o contexto situacional.

Os Cocama são classificados, em termos linguísticos, como pertencentes ao tronco Tupi. A língua Cocama foi se transformando durante todos esses anos de contato e há indícios de seu emprego como língua franca nas missões dos Jesuítas de Maynas, área que corresponde atualmente ao território do Departamento de Loreto (CABRAL, 1995; FABRE, 2005). A maioria dos estudos a que tive acesso está relacionada à documentação da língua, ameaçada de desaparecimento.

Estão localizados no Peru, Brasil e Colômbia, nas regiões do rio Napo, Huallaga, Putumayo (denominado Içá, no Brasil) e Solimões. No Peru, há dois subgrupos: Cocama e Cocamilla. Este último é oriundo da cisão do grupo Cocama em meados do século XVII, quando um pequeno grupo desta etnia se instalou na região do baixo Huallaga, passou a se chamar Cocamilla e, em 1853, veio a fundar a cidade de Nauta (PETESCH, 2003).

No Brasil, estão presentes nos municípios de Amaturá, Benjamin Constant, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga, Tonantins, Tefé, Fonte Boa, Jutai (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2001). Também estão presentes em Manaus, em uma comunidade no ramal do Brasileirinho, bairro João Paulo, zona rural da cidade. A comunidade é composta por dez famílias, oriundas do alto e médio Solimões, em sua maioria provenientes do município de Santo Antônio do Içá (CARDOSO, RAMALHO e PY-DANIEL, 2007; RAMALHO, 2008).

De um modo geral, a literatura sobre os Cocama retrata uma espécie de “perda da essência” da cultura ou tradição. Isto vem sendo documentado desde o século XIX e teve como consequência a produção de metáforas que ainda guiam o imaginário tanto acadêmico quanto do senso comum: aculturação, integração à sociedade nacional (RIBEIRO e WISE, 1975), silêncio (FREITAS, 2002) e invisibilidade (STOCKS, 1978), demonstrando um quadro classificatório ainda inspirado nos moldes evolucionistas.

Segundo relatos de alguns indígenas de Santa União, não se sabe a data precisa da chegada das primeiras famílias à região. Eles são descendentes de famílias peruanas que migraram para o trabalho na empresa seringalista e que fugiram dos conflitos de definição de fronteiras entre Colômbia e Peru.

A migração Cocama não é uma questão atual, trata-se de um movimento que vem ocorrendo desde os primeiros contatos com os europeus. Petesch (2003), em estudo sobre a migração e a identidade Cocama ao longo do rio Solimões, destaca que esse movimento identitário deve ser entendido em um contexto social, político e religioso. Além disso, foi a partir do século XIX, com a expansão da economia de extração do látex, que ocorreu a dispersão dos Cocama, desde Nauta, no Peru, até Manaus, como também relatam os indígenas que entrevistei.

Baseada em documentos oficiais e no relato de um dos últimos falantes da língua Cocama de La Playa, uma reserva indígena peruana, Petesch (2003) chama atenção para

a relação entre a nacionalidade e a etnia: só os Cocama nascidos no Peru e que falam a língua são “verdadeiros”.

É importante notar que o aspecto da origem comum também é reforçado pelo discurso de uma liderança indígena, participante desse processo, e que confronta o relato anterior:

O pessoal é tudo parente, é tio, é primo. [...] Aconteceu que o Itaboca viraram inimigos. O Santa União queria preservar pra eles, preservar pros filhos e netos. E até hoje o Itaboca não quis se juntar, porque eles são parentes no sangue, mas não quiseram. Nos anos cinquenta eles sabiam que eram índios Cocama, mas tinham vergonha de se identificar e de se declarar. Porque se achavam menores do que todo mundo. Eu fui lá no Peru, nas terras indígenas dos índios Cocama do Peru. Todos eles [moradores de Itaboca e Santa União] são peruanos. O pessoal do Itaboca não se identificaram e eu com muito cuidado ia lá e dizia: rapaz, eu conheço vocês, eu sei que vocês são indígenas.

A primordialidade no processo de negociação da produção da identidade étnica é um ponto de partida do pertencimento ao grupo e uma construção com um fim político. Embora existam interesses envolvidos, a etnicidade não se trata apenas da qualidade de uma identidade enquanto um rótulo fixo, mas de uma ação social ou, como afirma Jenkins (1997), um recurso social que pode ser esboçado ou explorado em vários contextos. É fundamentalmente política e as fronteiras étnicas são até certo ponto permeáveis.

As divergências e disputas entre os comunitários e indígenas parecem ter iniciado na década de 1970, quando parte da família deixou a comunidade Itaboca para seguir os preceitos de Irmão José, líder do Movimento da Santa Cruz. Mais tarde, no final dos anos 1990, essas famílias participaram ativamente do processo de organização para criação da Resex Auati-Paraná. Após mais uma cisão, os indígenas Cocama da aldeia Santa União abandonaram o projeto extrativista e optaram pela reivindicação de uma Terra Indígena, mais especificamente na região do chamado de lagos do Buiucu²², dentro dos limites oficiais da RDS Mamirauá.

2 - O termo “complexo” é utilizado para designar uma área com predominância de lagos e de grande potencial econômico, conforme observei nos documentos oficiais (IDSMS, 2010). O complexo do Buiucu é composto por 24 lagos onde são executadas as atividades de manejo do pescado, principalmente de pirarucu, que desencadeia o conflito tanto em nível comunitário quanto institucional. Destaca-se tanto em produção pesqueira quanto em produção de conflitos como será visto a seguir. Segundo um funcionário do ICMBio, gestor da Resex, “a dificuldade que se tem é com as pessoas e não com o manejo do peixe”, indicando a complexidade ao administrar as divergências entre a população. Por outro lado, alguns moradores indicam que os conflitos foram potencializados a partir da imposição de normas externas.

De acordo com a versão para consulta do Plano de Gestão da RDS Mamirauá (IDSM, 2010), a aldeia Santa União possui dois tipos de classificação: o primeiro como um assentamento pertencente à Resex Auati-Paraná, composta por seis casas e seis famílias; o segundo, como Terra Indígena ainda não homologada e com solicitação encaminhada à Funai-Manaus em 2005. A indefinição classificatória no quadro institucional pode indicar a dificuldade do Estado em lidar com a diversidade e a especificidade da reivindicação étnica.

Um dos aspectos que podem ser destacados a partir destes relatos é que a identificação étnica não é produzida gratuita ou neutramente, mas a partir do contexto ideológico, como já indicava Weber (1983). A base primordialista dessa relação está na produção dos “costumes”, que alimenta o sentimento específico de honra, dignidade e pertencimento a um povo. A busca por uma origem indígena, no sentido concreto, reforça os motivos originários deste grupo, dando sentido às diferenças, como consequência os contrastes persistem como convenções. Não é qualquer pessoa que pode integrar esse processo de reconhecimento étnico.

Weber (1983) já definia que grupos étnicos compartilham a crença subjetiva numa procedência comum, de tal modo que amplia as comunidades. Essa crença produzida artificialmente é consequência da ação política coletiva por um objetivo e pela busca ativa por interesses coletivos que fortalece a identificação étnica. Em termos de ação coletiva, este sentido de comunalidade étnica é uma forma de inclusão social: define membros, elegibilidade e acesso.

O caso específico do embate entre a comunidade³ de extrativistas e os indígenas Coca-ma é emblemático no ordenamento territorial da região e os possíveis conflitos decorrentes desse processo, principalmente quando se trata de uma região administrada por várias instâncias estatais e não governamentais, como ICMBio, IBAMA, Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa (IDSFB), Paróquia de Fonte Boa.

Os habitantes da comunidade Itaboca (localizada na RDS Mamirauá e subsidiária da Resex Auati-Paraná) e a aldeia Santa União (localizada na RDS Mamirauá) são membros da mesma família, mas passaram e passam por um processo de cisão e desentendimentos cada vez mais recorrentes. As principais motivações dos Cocama se concentram na garantia da permanência na terra e o acesso aos diversos serviços de responsabilidade do Estado, como educação e saúde, além da possibilidade de aumento na renda familiar.

3 - O termo comunidade é utilizado de diversos modos para descrever fenômenos encontrados em coletividades locais singulares. A fórmula básica: distinção, pequenez, homogeneidade e autossuficiência, que compreenderam a delimitação considerada mais eficaz de comunidade humana, se tomadas de maneira descuidada, tem como consequência o encerramento da noção de camponês (ou população tradicional) e seu “mundo rural-comunitário” a critérios reducionistas. Este termo não se restringe apenas ao espaço acadêmico, mas também faz parte de um corpo elaborado de definições no âmbito das políticas governamentais e de instituições não-governamentais. No caso da região estudada, o termo comunidade está intimamente relacionado ao trabalho desenvolvido pela Prelazia de Tefé por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e ao Movimento de Educação de Base (MEB), que será discutido mais a frente.

A partir das entrevistas com representantes das instituições gestoras, do movimento indígena e de moradores da região, além do acompanhamento do cotidiano de trabalho de alguns destes atores sociais, percebi como o processo de regulação territorial é sempre pensado, em primeira instância, a partir da instrumentalização burocrática do estado, que detém o monopólio legítimo da violência física (WEBER, 1983). A regularização desse empreendimento está pautada em uma espécie de engenharia social de mediação de conflitos idealizada por técnicos das instituições gestoras.

Ao seguir as regras destes manuais, os modelos abstratos e simplificadores dos processos sociais, artificializam cada vez mais o mundo social, instituindo a dimensão da Amazônia homogeneizada, naturalizada arbitrariamente e substancializada por meio do ato político-administrativo da constituição dos dispositivos de ordenação territorial.

Diante desses pressupostos, procuro analisar e confrontar os pontos de vista de alguns moradores das unidades de conservação, de representantes das instituições gestoras e do movimento indígena sobre a questão da autoidentificação dos indígenas Cocama, as repercussões e os conflitos sociais decorrentes da imposição das novas regras estatais.

2 Ideal comunitário, messianismo e ambientalismo

O canal (ou rio) Auati-Paraná é o limite natural entre as duas UC's em questão. As famílias utilizam os recursos naturais de ambos os lados; desse modo, as relações sociais não se limitam às fronteiras abstratas formuladas por dispositivos institucionais que dividem o território arbitrariamente.

O Auati-Paraná já foi o limite entre territórios mais extensos que compunham duas nações vizinhas. Em 16 de setembro de 1781 foi erguido um padrão em sua margem esquerda, indicando o marco divisório entre as posses espanholas e portuguesas no rio Solimões, estabelecido no Tratado de Madri, de 1750. Controlar as fronteiras naquela ocasião era considerado uma lástima para Lourenço Amazonas (1852), presidente da Província do Alto Amazonas, já que o Estado não prestava a devida atenção às fronteiras da Amazônia.

Esse rio, que liga o Solimões ao Japurá, era estratégico para o acesso aos lagos de onde se extraía o pirarucu a ser exportado, para o trânsito de estrangeiros e, mais tarde, no século XIX, para a navegação a vapor e o estabelecimento de uma rota oficial entre a cidade da Barra do Rio Negro (Manaus), capital da província, e o povoado de Nauta, no Departamento de Loreto, Peru (WILKENS DE MATTOS, 1854).

O Auati-Paraná, atualmente, representa uma via de mobilidade para as pessoas. Viver na comunidade não significa estar isolado na floresta amazônica. O trânsito das pessoas entre as UC's, Fonte Boa e os municípios próximos como Jutai, Japurá, Marã e Tefé, indica a importância do vínculo da floresta com o meio urbano. De fato, o que movimenta a economia de Fonte Boa são os produtos retirados da floresta. E são esses municípios que fornecem os produtos que faltam na comunidade, como café, roupas,

eletrodomésticos, móveis e até mesmo as bebidas alcoólicas, apesar da proibição de sua comercialização em UC's.

É para Fonte Boa e Tefé que parte das famílias migram em busca da continuidade dos estudos das crianças. Uma dificuldade constantemente relatada pelos comunitários é o fato de não existirem escolas em todas as comunidades e onde há, não se oferece o ensino fundamental completo.

Antes da criação da reserva, essas comunidades viviam do extrativismo da madeira, castanha e borracha (em menor escala). Na agricultura, destacavam-se o plantio da mandioca, banana, milho e arroz. A maior ênfase era dada aos recursos pesqueiros, principalmente o pirarucu, também era considerado de baixa produtividade, graças à falta de equipamentos necessários para a conservação do pescado e até mesmo um controle mais efetivo do Estado.

Atualmente, destacam-se a pesca, com ênfase no manejo comunitário do pirarucu, capitaneado pelo ISDFB, ICMBio e IDSM; o extrativismo vegetal, como a extração de castanha, do óleo de copaíba e de andiroba; a agricultura, com o cultivo da mandioca, arroz, tabaco; e a criação de animais de pequeno porte.

A implementação das primeiras Reservas Extrativistas do estado do Amazonas está intimamente relacionada ao trabalho realizado pelas Comunidades Eclesiais de Base - CEBs (SILVA, 2009). O trabalho foi e ainda é dirigido pelos espiritanos da Prelazia de Tefé, que desde 1897 vem executando um projeto missionário, cujo objetivo inicial era civilizar as populações indígenas da região.

O trabalho da Congregação do Divino Espírito Santo legitimou e moldou a administração estatal de municípios como Tefé e Fonte Boa. Seu território de atuação é de 264.675 km², organizado em 14 paróquias, que abrangem, além dos municípios supra-mencionados, Alvarães, Carauari, Itamarati, Japurá, Jutá, Maraã, e Uarini.

Popularmente conhecidos como espiritanos, eles fazem parte de uma congregação missionária, resultado da união de duas congregações. A primeira foi fundada pelo Pe. Cláudio Poullart no Domingo de Pentecostes de 1703, em Paris, e a segunda pelo Pe. Francisco Libermann no ano de 1841. E em 1848, foi formada a Congregação do Espírito Santo e do Imaculado Coração de Maria.

O projeto civilizador da organização missionária trabalhava em duas frentes: a organização e instalação dos prédios da missão no núcleo urbano ou nas aldeias; e a organização das constantes viagens para o interior dos municípios para a realização das sobregas, ou seja, visitas aos moradores mais distantes, distribuídos ao longo dos rios e interior dos seringais e colônias para realizar batismo, comunhão, casamentos, evangelização e recenseamento da população (PIRES MENEZES, 2002).

Um dos trabalhos realizados ao longo do Solimões foi a estratégia de mobilização como reação à pesca predatória e às condições precárias de vida da população, nas déca-

das de 1960 e 1970. As CEBs capitaneadas pelos espíritanos atuavam de modo a reagrupar em *comunidades* as diversas famílias que ocupavam as estradas dos antigos seringais. De acordo com o pároco de Fonte Boa, as antigas localidades não estavam organizadas de forma “mais coletiva”, colaborando para a ausência de políticas governamentais que priorizassem uma melhor qualidade de vida para a população.

Um dos argumentos da atuação missionária na região era que as localidades não estavam organizadas politicamente, o isolamento representava um modo primordialista de vida e a dispersão era sinônimo de atraso e resignação. Os educadores do MEB e pastorais pregavam que a formação de comunidades seria a solução para os principais problemas locais, como as constantes invasões de exploradores dos recursos naturais, a falta de escolas, o gerador de energia, o atendimento à saúde, além da forte utilização do discurso de preservação ambiental do movimento de preservação dos lagos.

Faulhaber (1987), ao estudar os processos étnicos na região de Tefé, observou que o termo comunidade era usado para denominar qualquer agrupamento residencial que implicasse a constituição de grupos de mobilização potencial, e que o trabalho das CEBs tinha como objetivo a difusão dos valores religiosos, associado ao discurso político de transformação social.

A comunidade, enquanto organização associativa, é formada por uma diretoria composta pelo diretor, um tesoureiro e um secretário. Outra figura importante é o catequista, responsável pela celebração e reunião da comunidade para discutir sobre os seus problemas. O conjunto de várias comunidades é chamado de setor, que possui um animador de setor responsável por organizar e ministrar cursos de liderança comunitária.

A comunidade passava, então, a se constituir como uma organização associativa, sem perder o caráter cristão. A utilização da categoria comunidade pode ser compreendida também como uma maneira de idealizar o modo de vida das pessoas residentes em Unidades de Conservação de Uso Sustentável, como no caso das Reservas Extrativistas e das Reservas de Desenvolvimento Sustentável.

A RDS Mamirauá abrange os municípios de Alvarães, Uarini, Fonte Boa e Marã, totalizando uma área de mais de 1 milhão de hectares. Por este motivo, durante mais de dez anos foi institucionalmente dividida em: área focal (260.000 ha), onde são desenvolvidas as atividades do Projeto Mamirauá⁴, e área subsidiária (864.000 ha), na qual essas atividades seriam desenvolvidas posteriormente. Esse modelo foi revisado pelos gestores para uma expansão e um controle mais efetivo na chamada área subsidiária e o seu atual Plano de Gestão (IDSM, 2010) tenta incluir toda a extensão da reserva em seus programas institucionais.

A Resex Auati-Paraná é uma unidade de conservação federal, que abrange os municípios de Fonte Boa, Japurá e Marã e possui aproximadamente uma área de 147.597.00

4 - O Projeto Mamirauá foi iniciado nos anos 1980 por um grupo de pesquisadores, liderados pelo pesquisador José Márcio Ayres e um dos seus objetivos era a produção do Plano de Manejo da unidade.

ha. Criada a partir do Decreto de 7 de agosto de 2001, é formada por dezesseis comunidades, ao longo do Auati-Paraná, distribuídas tanto à margem direita (dentro dos limites da RDS) quanto à esquerda (dentro dos limites da Resex) do paraná. A Resex ainda não possui um Plano de Manejo, que está em processo de elaboração.

Em 2003, por meio de parcerias entre o Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa e o IBAMA, o manejo do pirarucu foi gradativamente implementado. O manejo comunitário consiste no cumprimento de uma série de procedimentos, desde a participação dos comunitários em capacitações, discussões para criação de regras de uso dos lagos, contagem dos estoques de peixes e, principalmente, a contenção dos conflitos, que são muito comuns. Geralmente, a cota de pesca anual é baseada no resultado da contagem de pirarucus, retirando-se 30% dos adultos, restando 70% para a reprodução. Durante os meses de dezembro a maio é proibida a captura desse peixe, período denominado defeso, no qual os pescadores recebem um auxílio financeiro temporário concedido ao pescador profissional que exerça sua atividade de forma artesanal; além disso, complementam a renda com o trabalho na roça ou em pequenos comércios.

Nesse cenário, vários conflitos foram detectados pelas instituições gestoras, além de diversas reivindicações por terra. No caso da aldeia Santa União, o objetivo é a reivindicação da criação de um território indígena em uma área que abrange o complexo do Buiçu, que vem acirrando as discussões sobre a propriedade e utilização dos recursos naturais. Os indígenas se consideram responsáveis pela área e devido aos atritos prévios não autorizam a exploração dos lagos pelos moradores de Itaboca. Vários acordos foram firmados para que eles pudessem explorar os lagos, contudo, assim que conseguirem homologação das terras, os Cocama afirmam que será vetado o acesso dos comunitários ao complexo do Buiçu.

Os comunitários alegam que o bloqueio prejudicará muito as famílias, já que Itaboca está situada em uma área de várzea, na qual os constantes alagamentos das roças inviabilizam a produção familiar mesmo em pequena escala. Embora eles sejam dependentes do “complexo”, é necessário ressaltar também que esta questão não se resume apenas a um problema físico-geográfico, mas as reivindicações dos Cocama se inscrevem na ordem da negociação de direitos com um Estado aparentemente ausente.

Muito se especula sobre os motivos das reivindicações e seus efeitos sociais. Na verdade, a história de Santa União está intimamente ligada à comunidade Itaboca, já que os Cocama peruanos, partindo da localidade de Ronda, fixaram-se no Auati-Paraná e originalmente fundaram Itaboca. Alguns acreditam que a relação conflituosa na família teve início a partir da conversão de parte da família à irmandade da Santa Cruz.

Em 1979, um dos moradores mais antigos de Itaboca conheceu o sacerdote Irmão José Francisco da Cruz. O indígena fez algumas viagens à Vila Alterosa, no rio Juí, afluente do rio Içá, a fim de conhecer com maior propriedade os fundamentos da Irmandade. A Vila Alterosa era considerada um local sagrado, onde os membros da irmandade al-

cançariam a “salvação das almas”, conforme mostra Oliveira Filho (1977). Mais tarde, em 1983, os líderes indígenas adquiriram uma cruz consagrada e fundaram a comunidade Santa União, à margem esquerda do Auati-Paraná, próximo à Itaboca.

O irmão José Francisco da Cruz, sacerdote e criador da irmandade, percorreu aldeias e povoados, desde o Peru, implantando e pregando devoção à cruz como uma estratégia de salvação do perigo iminente: o fim do mundo. Oliveira Filho (1977) caracteriza a irmandade em nove aspectos principais: 1) centralização da religião em Cristo; 2) rejeição ao uso de imagens e concentração no valor simbólico da cruz; 3) a ideia da existência de uma grande decadência de costumes; 4) proibição de qualquer outra crença; 5) o anúncio do fim do mundo; 6) moralismo extremo; 7) ênfase no valor do trabalho e da família; 8) transformação moral das pessoas; 9) fetichismo da bíblia.

Os maiores incentivadores do movimento foram os comerciantes ou patrões que perderam ou estavam perdendo influência política e econômica na região. Segundo Erthal (1998), sob a influência dessa religião não havia questionamentos a respeito da situação dos indígenas, mas um reforço da relação de dependência e subordinação aos patrões, que exerciam liderança religiosa e econômica.

A interpretação desses eventos, tanto a adesão ao movimento da Santa Cruz, como a autoidentificação indígena não pode ser pensada somente a partir de uma lógica instrumentalista. Como indica Oliveira Filho (1988), é preciso confrontar o movimento com outras manifestações e tentar verificar os padrões de diferenças e semelhanças levando em consideração as diversidades de contextos. Ao que parece, é justamente o caráter sobrenatural desses movimentos que mobilizam as pessoas em torno de uma reposta para a mudança da condição social.

No caso dos Cocama, a etnicidade parece estar constantemente relacionada à religião da Santa Cruz; no entanto, não se pode reduzir esta questão ao estabelecimento do rótulo religioso, é preciso compreender como este aspecto se localiza na relação com o Estado, a economia, as diversas ideologias nas quais essas relações foram construídas.

Atualmente, Santa União é uma comunidade indígena, formada por 29 famílias, algo próximo a 135 pessoas (dentre elas Cocama, Tikuna e Cambeba), as quais estão distribuídas em 30 casas ao longo do Auati-Paraná e da Boca do Buiuçuzinho (local que dá acesso aos lagos). Está a vinte e cinco minutos de distância - em viagem de rabetá⁵ - da comunidade Itaboca, e atualmente os moradores das duas comunidades não conversam. Acredito que o principal motivo para a cisão seja o processo de reivindicação étnica e territorial dos Cocama, que será discutido a seguir.

3 O conflito e o uso dos recursos naturais

Do ponto de vista estatal-burocrático, identificar um conflito é fundamental para o desenvolvimento das atividades de manejo, já que eles podem causar danos na produ-

5 - Bote de madeira com motor de popa de 8 Hp muito comum na região.

ção anual e isso implica na perda de recursos e financiamentos. É nesse sentido que são colocados em prática os procedimentos oficiais para a contenção das divergências entre comunitários, ou mesmo entre comunitários e gestores. Segundo um dos técnicos do Instituto de Desenvolvimento Sustentável de Fonte Boa (IDS)⁶, quando se identifica um conflito, o objetivo da instituição é tentar solucionar o mais rápido possível para que ele não seja disseminado.

Os conflitos geralmente ocorrem pela disputa do uso dos lagos e, neste caso, o controle por meio dos órgãos gestores é mais difícil porque há uma história antiga de apropriação dos lagos. Desde o início das comunidades, os recursos pesqueiros são aproveitados e, por isso, a divisão de lagos, geralmente imposta por uma política de zoneamento econômico-ecológico, gera muitas desavenças.

A mediação dos conflitos segue um protocolo padrão. Para os engenheiros, o procedimento de acordo de pesca é muito claro: primeiro as partes são reunidas, no caso da região estudada, com a presença de representantes do IBAMA, ICMBio e Funai. Em seguida, cada um discute seu ponto de vista para que se possa chegar a um possível acordo. Quando não há, os interessados recorrem aos órgãos competentes geralmente para denunciar o uso indevido dos lagos e descumprimento de normas. É neste momento que há intervenção oficial. Assim, são criados mecanismos para resolução de conflitos, que tentam responder às perguntas: qual a tensão? Onde? Causas? E possíveis soluções? Em alguns casos ocorridos na região, os gestores solicitaram a presença da polícia federal para a resolução.

O complexo do Buiucu, apesar de estar localizado oficialmente na RDS Mamirauá, durante muito tempo foi controlado por um forte grupo liderado por um empresário de telecomunicações e por um político muito influente do estado do Amazonas. O acesso da população local aos lagos era restrito e dependia dos termos impostos por este grupo que se apresentava como “os verdadeiros proprietários” dos lagos.

Segundo os indígenas da Santa União a identidade Cocama e a luta pelo reconhecimento de suas terras foi uma estratégia legítima do empenho para conseguir o direito de utilização dos recursos naturais na região. Outro motivo para o acirramento das desavenças entre Itaboca e Santa União foi a adesão de alguns comunitários de Itaboca aos termos impostos pelo empresário, e a crença na promessa de que poderiam conseguir outras formas de exploração independente. Um dos analistas ambientais do ICMBio acredita que a atitude dos comunitários está relacionada às adversidades e dificuldades que eles passavam devido à falta de recursos e de assistência estatal.

Em 2003, a pausa forçada nas desavenças na família foi necessária. Era preciso que houvesse união para uma tentativa de reaver seus direitos de uso dos lagos e a expulsão do grupo empresarial. Um grupo que alegava ser dono legítimo dos lagos e ao mesmo

6 - O IDS é uma autarquia municipal criada em 2003 e agrega funções de secretaria de meio ambiente e de produção.

tempo esgotava os recursos naturais, enquanto os indígenas e comunitários enfrentavam dificuldades.

A questão da propriedade privada na região ainda gera controvérsias. Segundo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), a diferença básica entre uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável e uma Reserva Extrativista está pautada na obrigatoriedade de desapropriação de áreas particulares. No caso de uma Resex, o governo (seja ele Estadual ou Federal), ou aquele que propõe a criação da unidade, é obrigado a desapropriar as áreas particulares incidentes. Já no caso das RDS, a lei não obriga a desapropriação, ela autoriza desde que seja do interesse administrativo.

A presença de diversos grupos de empresários que exploram o trabalho dos moradores da região se pauta na ausência da regularização fundiária dessas unidades de conservação. De acordo com o Plano de Gestão da RDS (IDSM, 2010), a segunda maior dificuldade encontrada para “uma gestão apropriada” é justamente a pendência na regularização fundiária dos moradores da unidade.

Segundo um analista ambiental do IBAMA, a comprovação por parte dos ditos proprietários da real posse de terras é praticamente impossível. Provar legalmente que eles possuem toda a cadeia dominial dos imóveis é muito difícil, principalmente numa região vasta, remota e complicada de controlar. Mas isso não restringe a atuação dos empresários, principalmente na implantação de rumores nas comunidades.

São constantes os boatos sobre uma possível expulsão da população das comunidades do Auati-Paraná. Na pesquisa que participei em 2007, pude constatar que 42% dos entrevistados não acreditam que são os “proprietários verdadeiros” do seu local de moradia (HIGUCHI et al., 2008). As queixas, disseminadas por meio de fofocas, se referem ao medo de ser expulso da comunidade e o documento de posse seria a principal arma de proteção: “a terra não é nossa porque a gente não tem como provar, não tem documentos”. Alguns acreditavam que possuíam as terras, mas após a participação do INCRA no cadastramento dos assentados e distribuição das parcelas do crédito de habitação mudaram de ideia, pois paira no ar a sensação de que “se a gente não pagar vão tomar tudo da gente”. Outros alegam terem ouvido dizer que a Reserva já foi vendida para estrangeiros e, “enquanto o dono não chega, a gente fica cuidando”.

A fofoca é uma espécie de mecanismo de regulação da conduta social. O tema do documento ou título de posse é recorrente em seu conteúdo. Mesmo que este documento não tenha validade alguma, pode ser usado como prova de que essas famílias estão cometendo um delito: ocupando terras particulares. No caso do Buiucu, segundo uma liderança de Itaboca, “o comunitários foram coagidos a assinar o documento, porque eles mostraram o título de terra e ameaçaram embargar a pesca, caso os comunitários não concordassem com a divisão”. Esta é uma prática muito comum na região: a coação e o controle desde o momento da pesca até o processo de comercialização.

Como estratégia de dominação, os empresários pressionam os moradores implantando boatos e fofocas inspirados no mito de que o verdadeiro dono das terras chegará a qualquer momento. Segundo um funcionário do IBAMA, os conflitos na região do Auaí-Paraná decorrem principalmente da ação desses empresários.

Essa relação de patronagem se fortalece a partir da ideia de posse da propriedade disputada há anos. A patronagem se baseia na reciprocidade entre patrões e clientes e a natureza dos direitos e obrigações varia de acordo com a sociedade onde ocorre (BOISSEVAIN, 1966). No caso da região em estudo, os patrões usavam sua influência e posição econômica no controle da vida cotidiana dos fregueses. Ainda hoje os indígenas se referem aos supostos proprietários como patrões de seus parentes. Eles controlavam o sistema de aviação fortemente estimulado durante a hegemonia da economia gomífera.

Esse sistema se caracterizava por um fornecimento de crédito pelos patrões em troca do trabalho pesado e em difíceis condições. O patrão fornecia produtos que faltam na região e o freguês contraía uma dívida que dificilmente conseguia pagar. Como é possível perceber nos relatos, resquícios dessas relações ainda estão presentes no contexto atual e são a base para o acordo feito entre empresários e comunitários.

A relação de patronagem estabelecida há muitos anos na região aliada ao medo da expulsão compulsória de seu local de moradia, forçou os comunitários a cederem ao acordo imposto. Nele, os empresários permitiriam que os comunitários e os indígenas explorassem os recursos do complexo do Buiucu conforme as normas estabelecidas pelo IBAMA e pelo IDSF. Em troca, 50% da produção seria repassada para os empresários e o restante dividido entre os indígenas e os comunitários. A quebra do acordo implicaria no pagamento de multa de R\$ 500,00 por dia.

O acordo tinha como principal meta estabelecer a suposta ordem e harmonia na área em litígio: “em virtude deste acordo, as partes comprometem-se a cessar as hostilidades, passando a conviver com respeito e civilidade”. Ou seja, em nome do respeito e da civilidade, o contrato formalizou a relação de patronagem.

Os indígenas consultaram funcionários da Funai e do IBAMA e perceberam que seriam prejudicados com este acordo. Em reação a essa situação, comunitários e indígenas se reuniram diversas vezes, sempre com a mediação dos representantes do IBAMA e da Funai, e foram obrigados a fazer uma espécie de “pausa” em suas desavenças anteriores. Contudo, essa “união” em defesa dos direitos ao uso dos lagos não se configurou como um momento de pausa nos desentendimentos. O fato de os comunitários de Itaboca terem aceitado um acordo anterior e trabalhado para os empresários despertou indignação e sentimento de injustiça.

O caso do Buiucu, como é conhecido entre os analistas ambientais, caracterizou-se como um momento singular, no qual foi preciso a intervenção de diversos setores estatais (gestores federais, estaduais, polícia federal, Funai), extrativistas e indígenas para a manutenção do direito às terras e o uso dos recursos naturais.

O gestor da Resex Auati-Paraná, na ocasião deste conflito, relata como foi tenso este momento de negociação entre empresários, comunitários e indígenas:

As comunidades passaram quase três anos nesse embate: queriam pescar lá no Buiuçu, mas não podiam. Aqueles caras considerados donos da área coletavam alevinos de pirarucu e as comunidades ficavam só olhando. E a partir daí as comunidades começaram a buscar uma forma de conseguir o direito. Eles conseguiram com essa ideia de áreas indígena, a Funai apoiou bastante a luta deles, assim como o Ibama. Esse pessoal começou a se autoidentificar como indígena, isso é um direito, a autodenominação. Os Cocama passaram a ocupar a área e em paralelo a isso eles se autodenominaram indígenas e começaram a entrar com um processo dentro da Funai pra requerer aquela área que é RDS como área indígena e isso não tem nenhum problema. E quando esse pessoal ocupou a área e os “antigos proprietários” quiseram voltar, chegaram lá e não puderam mais voltar. Aí eles entraram na justiça, o juiz fez um despacho pedindo informações sobre a área, foi respondido e o juiz viu que a base que eu dei pra ele tinha que manter as populações indígenas lá, as comunidades como beneficiárias. O juiz, em vez de falar pro cara que ele não tinha direito, passou pra instância superior, não falou nada só passou pra instância superior. Aí começou a confusão na área porque os caras queriam entrar lá na marra e a comunidade não ia deixar de jeito nenhum. Nossa! Teve um dia na nossa sala que tinha “gacheba”, tinha advogado, tinha testa de ferro desse cara, tinha delegado, tinha pessoal do IDS que era o pessoal que tava tentando mediar isso aí, tinha o pessoal das comunidades, duas ou três lideranças indígenas diferentes. E do lado de fora tava assim: dois grupos e tinha uma balsa enorme lá no rio esperando pra entrar, com “guacheba” e com tudo o que é de coisa ruim. E a comunidade tava desesperada e a polícia não sabia o que fazer e a gente colocando lenha naquele trem dali.

A disputa ainda é potencializada pelas diversas políticas ambientais incrementadas na região, posto que se trata de uma área administrada por instâncias municipal, estadual e federal. Além disso, a sensação de insegurança por viver numa região que, segundo boatos, possui um dono, um proprietário, contribui para a reação conflituosa e descontentamento entre os diversos grupos interessados, principalmente os indígenas.

Após a aparente resolução da questão com os empresários, os indígenas trataram de formalizar o processo de identificação e tomaram a posição de proprietários legítimos da área. Contudo, os comunitários não reconhecem a legitimidade dessa atitude, evidenciando como este debate sobre identificação étnica está longe de ser esgotado. A produção da etnicidade, por um viés primordial ou instrumentalista, confundiu os diversos setores das ciências sociais, “naturalizando” esta categoria e, conseqüentemente, estabelecendo sua fixidez e determinismo.

Jenkins (1997) chama atenção para o aspecto individual da adesão étnica, que pode ser internalizado durante a socialização primária, juntamente com marcadores de etnicidade como língua, religião e comportamento não verbal. Neste sentido, a identificação é um aspecto da constituição emocional, psicológica e cognitiva da individualidade. Contudo, a autoidentificação não é apenas um mecanismo de formação da identidade étnica, pois as pessoas nem sempre estão em posição de “escolha”.

A liderança indígena pareceu se esforçar em trazer os familiares de Itaboca na luta pela demarcação da terra indígena. No entanto, mostrei no início do texto, a posição dos comunitários de Itaboca foi diferente. Uma das lideranças indígenas enfatizou o caráter instrumental nas negociações identitárias:

Eles se dividiram por intermédio da criação de terra indígena. O pessoal do Itaboca não se identificou e eu com muito cuidado ia lá e dizia: eu conheço vocês, eu sei que vocês são indígenas. Olha, terra indígena não é moeda de negócio. É uma terra que se recebe pra gente preservar. A terra é do governo federal e é vocês que vão ser os vigias da terra. Aí eu fiz três reunião lá na Santa União. Mas da última vez foi em Fonte Boa e eles: “mais uma vez nós fica de fora”. Esse racha, através do benefício que o pessoal da Santa União enxergaram e o Itaboca não chegou a entender. Eu acho que não chegaram a entender. Aí ficou nesse impasse até a terra ser demarcada, e aí acaba a briga. Todo ano tem que fazer acordo. Todo ano tem conflito. Já chegou de acontecer do pessoal da Itaboca espancar o pessoal da Santa União, alagar as canoas, chegou a esse ponto. [...] Eu acho que o pessoal da Santa União não quer mais a Ita-

boca por lá porque houve muito conflito. Já brigaram, quebraram a cabeça de um, bateram em outro. Levaram até barco pra invadir. É por causa desses conflitos que Santa União não aceita mais.

Esta disputa também alcança instâncias burocráticas maiores. Neste texto é colocado em questão a autoridade dos Ministérios da Justiça e do Meio Ambiente. Afinal, quem tem mais poder, a Funai (Ministério da Justiça) ou o ICMBio (Ministério do Meio Ambiente)? Esse fato parece reproduzir as disputas e tentativas de dominação de um plano micro (ou local) para um macro.

Para alguns comunitários, o motivo principal do conflito é a identificação étnica, que em determinados momentos se confunde como uma estratégia para o domínio do território. Esta configuração social chama atenção para o que Weber (1983) demonstrou sobre os fundamentos da legitimidade da dominação. Mais especificamente neste caso, destaca-se a autoridade pela crença na validade dos estatutos legais, ou seja, na competência objetiva do administrador com fundamentação nas regras racionalmente criadas. Portanto, é necessário obedecer e cumprir os deveres estabelecidos e fixados nos estatutos legais, para se chegar ao uso eficaz dos recursos naturais.

Ao declarar-se indígena, o grupo automaticamente declara a diferença. Essa aparente diferença cultural perturba o ideal de unidade de conservação que, tal como mostrou Bhabha (1998) sobre a ideia de nação, é pensado como homogênea. A liminaridade de um povo, segundo esse autor, exige um objeto pedagógico e um sujeito performativo, e as estratégias discursivas e performáticas dos Cocama não coincidem com um comportamento esperado por aqueles que determinam a legitimidade e o direito de permanência no lugar, ou seja, o Estado e suas diversas instâncias.

O processo de autorregulação das emoções, por meio do aprendizado do controle dos afetos e pulsões, proporciona uma idealização de que as pessoas possam conviver com consigo e com os outros seres humanos em harmonia: uma característica vital no ideal comunitário-cristão de convivência. Tudo isso respondendo às expectativas de diversos grupos, não apenas os gestores regionais, mas a um conjunto de instituições que se destacam nos meios que discutem o futuro do meio ambiente.

Algumas considerações finais

No imaginário de uma Amazônia exótica e suas diversas utopias, o comunitário é aquele que não precisa de muito para viver, o homem simples, que representa o oposto ao padrão consumista da sociedade capitalista. O indígena está intimamente vinculado à natureza, faz parte dela e é o representante legítimo da floresta. Por este motivo, não pode se exceder no consumo de bens do “mundo dos brancos” e viver o ideal criado pelos “de fora”.

O que está em questão é um conjunto de novos comportamentos, um dever-ser imposto pelo Estado, por meio da substancialização do coletivo, também presente no imaginário romântico sobre a Amazônia e o modo de vida ideal para a região. O princípio básico é o estabelecimento de um bom relacionamento, é conhecer as pessoas e respeitar as regras de convivência, além de coincidir com as regras dos acordos de pesca.

A situação entre Itaboca e Santa União parece ter perdido o controle para os gestores que, de certo modo, demonstram uma preocupação maior com a produtividade dos lagos. A queda na produção implica diretamente no uso indevido ou ilegal dos recursos pelos indígenas, fortalecendo ainda mais o estigma que os perseguiu durante muito tempo.

Tal empreendimento produziu um rearranjo das pessoas e recursos dentro de unidades de conservação, criando regras que vão delinear os novos usos sociais do espaço. O Estado se abstém, tentando esconder suas fragilidades na burocracia, que em geral é exaltado como elemento civilizatório.

As diversas imagens da região, numa configuração homogênea, formam o discurso de dominação. Contudo, neste processo não parece existir uma rígida dicotomia dominantes-dominados, mas um processo de negociação em constante transformação. Essa dinâmica pode ser observada a partir do caso da organização do manejo da pesca, no qual o modelo prévio de organização territorial das comunidades entra em constante conflito com o burocrático, que insiste em instituir o discurso da “unidade de conservação como um todo”

O bem comum, que pertence a todos e a ninguém, é uma convenção social transparente que precisa de um princípio naturalizador para legitimar como se deve agir. Assim, é preciso cuidar de algo que não é uma propriedade privada, é um bem público, mas que se caracteriza como próprio, possibilitando os conflitos de zoneamento territorial.

Os possíveis conflitos que surgem a partir dessa nova modalidade de uso social, implicam na sua resolução forçada: o ideal comunitário de convivência. Tudo isso respondendo às expectativas de diversos grupos, não apenas os gestores regionais, mas a um conjunto de instituições que se destacam nos meios que discutem o futuro do meio ambiente.

O modelo comunitário do desenvolvimento sustentável, presente nos discursos institucionais, prevalece nas decisões das instâncias administrativo-financeiras. É importante destacar que este empenho para salvar a natureza ainda se encontra fundamentado na dicotomia natureza-sociedade. Um projeto de proporções internacionais que provoca discussões e impasses em diversas instâncias. O que se destaca nas discussões não é o modo de vida das pessoas que estão na unidade de conservação, mas formas de se institucionalizar papéis sociais na busca do desenvolvimento.

É a implementação de um cenário estatisticamente viável, no qual um dos princípios básicos é regular o modo de se relacionar com a natureza, através de um conjunto de novos comportamentos, um dever-ser imposto institucionalmente, tendo como foco a essencialização do coletivo, produzindo formas utópicas do “ser amazônico”. O princípio básico é o estabelecimento de um bom relacionamento, é conhecer as pessoas e respeitar as regras.

Da burocratização da pesca segue-se à burocratização da vida cotidiana. A administração pauta-se na tentativa de “gestão de conflitos” que, criados artificialmente por meio da partilha dos territórios, dão outro sentido à organização nesse mundo em questão. Nessa burocratização, há a hegemonia da engenharia, do processo passo a passo: todos devem saber e executar os necessários para o bom desempenho do manejo.

O manual de funcionamento do manejo nem sempre é seguido e a burocratização das relações sociais que permeiam a prática do manejo é resultado da tentativa de pacificação das pessoas como indivíduos para que tenham condições de se relacionar entre si harmonicamente. A imposição burocrática da harmonia do mundo social é constantemente contestada. O projeto institucional está em constante risco, que a engenharia não pode alcançar, pois trata-se de um mundo onde as pessoas não podem ser programadas, que possuem sentimentos, desejos e projetos pessoais.

Referências

- AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo e. *Dicionario topographico, historico, descriptivo da Comarca do Alto Amazonas*. Recife: Typographia Comercial de Meira Henriques, 1852.
- BANTON, Michael. Etnogênese. In: *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1979. p. 153-173.
- BHABHA, H. K. Disseminação: o tempo, a narrativa e a as margens da nação moderna. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 395.
- BOISSEVAIN, Jeremy. Patronage in Sicily. *Man*, New Series, v. 1, n. 1 (Mar., 1966), p. 18-33. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2795898>>. Acesso em 14 de maio de 2010.
- CABRAL, Anna Suelly de Arruda Câmara. *Contact-induced language change in the Western Amazon: the nongenetic origin of the Kokama language*. Tese (Doutorado em Linguística). University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1995.
- CARDOSO, Thiago Mota; RAMALHO, Ana Luisa Melgaço Ramalho; PY-DANIEL, Victor. A construção do espaço agroecológico por comunidades indígenas peri-urbanas (Manaus - Amazonas). *Rev. Bras. de Agroecologia*. v. 2, n. 2, 2007. Disponível em: <<http://www.aba-agroecologia.org.br/ojs2/index.php/rbagroecologia/article/view/6781/5033>>. Acesso em: 18 de maio de 2012.

- ERTHAL, R. M. de C. *O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões - AM*. Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 1998.
- FABRE, Alain. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sud-americanos*. 2005. Disponível em: <<http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Alkusivu.html>>. Acesso em: 23 de janeiro de 2012.
- FAULHABER, Priscila. *O lago dos espelhos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1998. (Coleção Eduardo Galvão).
- FREITAS, Marcos Antônio Braga de. *O povo Kokáma: um caso de reafirmação de identidade étnica*. Dissertação (Mestrado em Natureza e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2002.
- GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. Introduction. In: *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge: Harvad University Press, 1979. p. 531.
- HIGUCHI, M. I. G.; TOLEDO, R. F.; RIBEIRO, M. N. L.; SILVA, K. *Vida Social da Resex do Auati-Paraná – Fonte Boa-AM*. Relatório Técnico, Manaus, 2008.
- IDS. *Plano de Gestão Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá*. Versão para consulta pública. v. 1. Tefé: Diagnóstico, 2010.
- JENKINS, Richard. *Rethinking Ethnicity: arguments and explorations*. London: Sage, 1997.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Programa Saúde Indígena: etnodesenvolvimento das sociedades indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde, 2001. Disponível em: <http://educampoparaense.org/site/media/biblioteca/pdf/programa%20saude_indigena.pdf>. Acesso em: 13 de fevereiro de 2011.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “*O nosso governo*”: os Tikuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.
- _____. *As facções e a ordem política em uma reserva Ticuna*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de Brasília, Brasília, 1977.
- PETESCH, Nathalie. “Los cocama nacen em el Perú”. Migración y problemas de identidad entre los cocama del río Amazonas. *Anthropologica*. Revista del Departamento de Ciencias Sociales. v. 21, n. 21, 2003. p. 99-116. Disponível em: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/issue/view/216>>. Acesso em 25 jul. 2011.
- PIRES MENEZES, M.L. Trabalho e Território: as missões católicas no interior do estado do Amazonas, Brasil. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, v. 6, n. 119 (11), 2002. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-11.htm>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2011.

- RAMALHO, Ana Luiza Melgaço. *Construção da agrobiodiversidade kokama, comunidade São Gabriel, Alto Solimões, Amazonas*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.
- RIBEIRO, Darcy; WISE, Mary Ruth. *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*. Comunidades y Culturas Peruanas 13. Lima: Ministerio de Educación and Instituto Lingüístico de Verano, 1978. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/peru/show_work.asp?id=16424>. Acesso em: 20 de janeiro de 2012.
- SILVA, K. *Sociogênese de uma unidade de conservação: um estudo sobre a Reserva Extrativista Auati-Paraná - Fonte Boa/AM*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.
- STOCKS, Anthony Wayne. *The invisible indians: a history and analysis of the relations of the Cocamilla indians of Loreto, Peru*. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Florida, Miami, 1978.
- WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- WILKENS DE MATTOS, João. *Roteiro da primeira viagem do vapor Monarcha desde a cidade da Barra do Rio Negro, Capital da provincia do Amasonas, ate a povoacao de Nauta, na republica do Peru*. Rio Negro: Typ. de M.S. Ramos, 1854.

A cachupa ontem e hoje: prática e saber alimentar do povo das ilhas de cabo verde

Artur Monteiro Bento¹

Resumo

Este trabalho analisa a cachupa, comida típica de Cabo Verde², feito à base de milho, na mistura com feijão, peixe e couve, seguindo os princípios da etnografia abordados por vários antropólogos, entre eles, Geertz (1978). Busca-se aceder a um conjunto de valores e crenças que parecem edificar um imaginário-origem e conduzir a compreensão da vida social mais ampla. Utilizando observação de campo e história oral, procuramos fazer uma explanação teórica sobre a peculiaridade desse imaginário, uma exploração sobre cultura, identidade e memória.

Palavras-chave: Cachupa, Cabo Verde, Identidade.

abstract

This paper analyzes the cachupa, typical food of Cape Verde, made of corn, in mixture with beans, fish and kale, following the principles of ethnography approached by several anthropologists, between them, Geertz (1978). Search to access a set of values and beliefs that seem to build up an imaginary-origin and lead to the understanding of social life more broadly. Using field observation and oral history, we are trying to do a theoretical explanation about the peculiarity of this imaginary, a holding on culture, identity and memory.

Keywords: Cachupa; Cape Verde; Identity.

1 - Pós-Doutorado - ensino e pesquisa - PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Doutor e Mestre em Memória Social pela UNIRIO, com formação em psicologia e treinamento em antropologia e sociologia. Professor Auxiliar da UniPiaget e UniCV, escritor e pesquisador, com ênfase em teorias antropológicas. Bolsista Pós-Doc/FAPERJ 2010.

2 - Arquipélago constituído por 10 ilhas e 8 ilhéus, descoberto entre 1460 e 1462 por navegadores a serviço de Portugal, conforme Cartas Régias de 3 de dezembro de 1460, e, de 9 de outubro de 1462, pela qual dom Afonso V legou a seu irmão Infante dom Fernando. Cf. Padre António Brásio. *Monumenta missionária africana*. V.1. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1957.

1 Um pouco de história caboverdiana: aspectos políticos, econômicos e sociais

A originalidade deste estudo parte de um ponto econômico ainda pouco explorado: o milho. Ele é proveniente do Brasil, a qual nos afirma Teixeira e Barbosa (1958), importado em 1515 pelo poder colonial português, tendo servido, posteriormente, como suporte de fixação de humanos na colônia.

Pelo fato de Cabo Verde ser composto por dez ilhas e oito ilhéus dispersas no Oceano Atlântico, em frente do cabo homônimo na costa ocidental africana, na desembocadura dos continentes Africano, Europeu e Americano, cuja cultura se assemelha entre si, segue-se às reflexões de que a unidade chamada de Cabo Verde se deu a partir da fixação de europeus, em sua maioria portugueses, em 1462, e, posteriormente, de africanos³, em 1466. O encontro do branco com o negro – por conseguinte, o nascimento do mulato – passou a representar uma espécie de expansão da metrópole nos trópicos, conforme a análise da literatura da época, a exemplo dos escritos de Moreira (1962).

Percorrendo os domínios do saber, sob uma perspectiva cronológica e evolucionista, a caboverdianidade – entendida como produto do encontro e intensos cruzamentos do português com africano de diversas etnias – propiciou, por um lado, a convivência harmoniosa entre a diversidade étnica e, por outro, despojou a gente da terra – melhor dizendo, os nascidos nas ilhas (brancos, pretos e mulatos), frutos dos primeiros cruzamentos interétnicos (europeu-europeia; europeu-africana; africano-africana) – de uma identidade alimentar tipicamente portuguesa.

A caboverdianidade não era uma realidade social para os grupos pioneiros (europeus e africanos), à medida que giravam em torno de Lisboa e praticamente desvinculados de si. A população era formada por uma mistura de negros (livres e escravos), mulatos e brancos, em fluxo comercial intenso com as estruturas escravocratas. A superação de barreiras interétnicas marcou profundamente a gestação da caboverdianidade e a consequente demarcação de fronteiras étnicas, ao nível de uma identidade singular, que se diferencia, em parte, do português e do africano. Daí em diante, e partindo do conceito de cidadão em Direito, o caboverdiano passou a lutar para ter reconhecidos seus direitos de cidadão por Lisboa.

Os escravos provenientes de uma diversidade étnica (Bijagós, Mandingas, Fulas, Bambara), assim como os portugueses (Madeira, Estremadura, Ribatejo, Lisboa, Alentejo, Algarve) e demais europeus, que aportaram trouxeram na bagagem um conjunto de tradições, tais como: sistema de parentesco, casamentos, utensílios de trabalho, artefatos,

3 - A Carta de Privilégios de 12 de junho de 1466 autoriza colonos europeus, ou melhor, portugueses a resgatarem africanos da Guiné para o desenvolvimento da agricultura, reservando, Arguim, e, isentando-os do dízimo de todas as mercadorias, excluindo armas, navios e aparelhos enviados ao reino e vendidos nas ilhas. Cf. Idem.

religião, alimentação, até o modo de enterrar os mortos de acordo com preceitos, tabus, rezas, superstições e crenças religiosas.

A grande diferença é a de que o imperativo da assimilação da cultura portuguesa “destruiu os enraizamentos territoriais de origem africana, de modo que as expressões culturais africanas ao serem fundidas com a cultura portuguesa, deixaram de ser africana para se constituir algo caboverdiano” (BENTO, 2010, p. 62). Bento pontua que “inicialmente não havia caboverdiano em si, mas uma miríade de caboverdianos que foram tomando forma, à medida que portugueses e africanos foram diluindo as barreiras sociais, que se deu através do entrecruzamento de fatores e tendências” (p. 61).

O retrato se adapta ao que esperava a elite colonial da época: que a formação social caboverdiana desencadeasse uma exclusão diferencialista, ou seja, os outros e/ou os diferentes deveriam se adaptar à cultura nativa, mas com profundas raízes na cultura ocidental. Algumas consequências surgem a partir disso, sendo a principal delas a coroação dos princípios assimilacionistas que, lentamente, superou a ideia de diferenciações étnicas baseados nos critérios “cor” e “raça”. Desse modo, em Cabo Verde, ocorre um mergulho na cultura nativa, na qual caboverdianos, independentemente de sua cor, vivem em harmonia, seguindo os valores que embasam a sociedade.

Nas Ilhas, há um sistema diferente do existente nos EUA, que é binário e “que opõe sistematicamente branco e negro, levando o racismo ao extremo com a Lei Jim Crow de 1876 a 1965, que negou aos negros, índio, asiáticos e latino-americanos uma série de direitos civis” (DAMATTA, 1987 *apud* BENTO, 2010, p. 63). A identidade caboverdiana se baseia no crivo da mestiçagem, em que coexistem e colidem realidades radicalmente diferentes que se interpenetram. A vida social está imbuída da cultura fabricada no arquipélago, criando modos de identidades cada vez mais híbridas, uma espécie de memória híbrida⁴ (cf. BENTO, 2005), que desafiam nossos pressupostos teóricos e que exigem uma prática historicamente inscrita e politicamente engajada na realidade da vida social.

Encontramos aqui a noção de identidade, melhor, esse *nós*, em sua singularidade e particularidade cultural. O *nós* em contraposição aos *outros* traz para primeiro plano aqueles que são conhecidos, aqueles que são caboverdianos e que pertencem a um lugar ou a uma “comunidade imaginada”. Esse conceito, emprestado de Anderson (1989), sugere a ideia de comunhão do que é comum, de identidade social, cujos membros habitam uma região determinada, têm um mesmo governo e estão irmanados por uma mesma herança cultural, política e histórica.

4 - O conceito *memória híbrida* formulada pelo Prof. Dr. Artur Monteiro Bento no PPGMS/UNIRIO, sob a orientação dos Professores Doutores Josaida Gondar e Miguel Angel de Barrenechea, busca compreender a construção da sociedade crioulas e das novas identidades que vem surgindo no contexto da pós-modernidade, servindo de base para o entendimento de grupos étnicos contemporâneos (cf. Bento, 2005).

Essa comunidade imaginada se refere à formação social caboverdiana como resultado das disputas político-ideológicas, perpassando pelo poder colonial (1460-1975) e desembocando nas várias fases pós-independência, em 1975, levado a cabo pelo Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC)⁵, após o *Acordo de Independência*⁶ assinado em Lisboa, entre a República Portuguesa e o PAIGC, de 19 de dezembro de 1974, que reafirmava o direito dos caboverdianos à autodeterminação e independência, em conformidade com a Lei Constitucional Portuguesa nº 7/74 de 26 de julho. Este Partido governou o País sob o regime de partido único até a abertura política em 1990. Porém, em 1991, o Movimento para Democracia (MpD), sob a liderança de Carlos Veiga, vence as eleições legislativas, passando o Partido Africano a oposição. Dá-se, então, a abertura econômica e a renovação dos laços históricos-culturais com Lisboa, enfraquecidos durante o partido único.

A constituição desses três momentos históricos (colonialismo, partido único e democracia) está sempre em processo, provocando mudanças sensíveis nas relações entre caboverdianos. É evidente que forjaram historicamente as identidades assumidas pelos caboverdianos, a partir da disputa pela consolidação da identidade nacional. Assim, os caboverdianos têm assumido várias posições identitárias, de acordo com os momentos da trajetória histórica de Cabo Verde, posicionando-se ora como europeus, ora como africanos, e, atualmente, como atlânticos, afirmando sua caboverdianidade, ou seja, a mistura dos grupos de origem europeia e africana.

Essa comunidade, em se tratando da especificidade nativa, comunga valores, crenças, hábitos e costumes, o catolicismo e outras denominações cristã, o espiritismo e ideologias político-partidárias, mas sempre associado a um processo dinâmico de reconfiguração sobre a ideia do nacional.

2 Cachupa, adaptação e cultura

A cachupa constitui o domínio mais adaptativo da gente da terra, como estruturação e reestruturação do contexto caboverdiano em que se desenvolve a ação coletiva, fortemente marcada pela agricultura de subsistência a base de milho. Abordagem importante dessa problemática, considerando a sequência dos fatos, a adaptação do

5 - Fundado em 1956 na Guiné, teve como principais líderes, Amílcar Cabral, Luis Cabral, Aristides Pereira, Abílio Duarte, etc. Em 1960, sai da clandestinidade, com a instalação da sua sede em Conakry. Os combates iniciaram em 1963, até a queda do salazarismo, em 1974. Em 1981, o PAIGC em Cabo Verde assume o nome PAICV, após o fracasso das negociações com o governo golpista da Guiné, em 1980.

6 - A delegação do Governo Português era constituída por Major Melo Antunes, Ministro Sem Pasta; Dr. Mário Soares, Ministro dos Negócios Estrangeiros e Dr. António de Almeida Santos, Ministro da Coordenação Interterritorial; a delegação do PAIGC constituída por Pedro Pires, membro do Comité Executivo da Luta e Presidente da Comissão Nacional de Cabo Verde do PAIGC, Osvaldo Lopes da Silva, membro do Conselho Superior da Luta, Amaro Alexandre da Luz e José Luís Fernandes Lopes, membro da Comissão Nacional de Cabo Verde do PAIGC. Cf. *Jornal di povo*. (1975, agosto). *Acordo de independência celebrado entre o governo português e o PAIGC*.

milho as condições climáticas e sua produção de baixo custo impulsionaram o processo de fixação de humanos e, em consequência, o nascimento do homem caboverdiano. Aliás, uma espécie de gente mais bem equipada biologicamente para enfrentar as adversidades climáticas e geográficas, associado a uma identidade alimentar que se diferencia, em parte, de suas origens.

A vida social caboverdiana está interligada ao milho e todo o sistema culinário que envolve práticas, técnicas e saberes sobre o uso dessa planta (cachupa, cuscuz, papa de milho, pastel de milho, xerém, jagazida, milho ilhado, pão de milho, fungin, fongo, polenta, ralon etc). Teixeira e Barbosa (1958) sustentam que, quatro anos após o início do povoamento, em 1462, as Ilhas se mostravam reticentes à fixação de portugueses, visto que a maioria dos produtos a que estavam habituados, certamente, não se adaptou às condições climáticas do arquipélago, no sentido de garantir subsistência, bem como o prosseguimento do sistema culinário português.

Partindo desse pressuposto importante, podemos dizer que a cultura, entendida na sua concretude e materialidade como um sistema de “padrões de comportamentos socialmente transmitidos que servem para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos” (KEESING, 1961 *apud* LARAIA, 2001, p. 15), é útil para afirmar que a gente da terra se adaptou com mais facilidade às condições da terra por se mais bem equipado biologicamente.

As transformações operadas nos grupos iniciais, membros de sociedades outras, permitiram aos nativos desenvolver novas práticas e saberes culinários, a partir de seus repertórios de origem, reelaborando-as em função da aquisição de novas contribuições. Visto de outro ângulo, tanto o europeu quanto o africano, para manterem-se vivos, independentemente do sistema cultural ao qual pertencia, tiveram que satisfazer um determinado número de funções vitais, como, alimentação, sono, sexualidade, além de se adaptarem às respectivas estruturas coloniais.

Embora a alimentação seja comum a toda humanidade, a maneira de satisfazê-la varia de uma cultura para outra. É sabido que o sistema culinário caboverdiano cumpre importante papel no processo de construção da identidade coletiva. Nesse contexto, é importante mencionar o fato de que a cachupa é uma prática social realizada predominantemente por mulheres, mas no que tange ao cultivo do milho, o homem cumpre a função de produtor. Com isso, a responsabilidade do gasto da casa recai mais fortemente sob a mulher, principalmente, quando mãe de família. É ela quem decide o que se come no café da manhã, no almoço e no jantar; quanto milho deve ser *cuchido* (milho sem o farelo) para a cachupa a ser consumido pela família, e quanto suas atividades extras (criação da galinha, porco, cabra; horta etc.) podem suprir as necessidades da casa. Os filhos também participam do trabalho familiar, gerenciando pequenos pedaços de terra que o pai lhes concede ou na comercialização de produtos.

A vida cotidiana encontra-se ligada ao passado das experiências de vida rural, transportando, assim, uma identidade alimentar à base de milho. E, hoje, abarca elementos de mudança social, advindo da assimilação de novos alimentos com a abertura do mercado global na década de 1990. Porém, por si sós, tais mudanças são incapazes de bloquear o consumo da cachupa; pelo contrário, essa comida tende a ser considerada predominantemente histórico-cultural, articulando valores materiais e simbólicos na satisfação das necessidades alimentares.

Nesse sentido, é plausível entender que a cachupa nada tem a ver com a programação biológica do homem caboverdiano. Essa identidade alimentar depende inteiramente de um processo de aprendizado, de adaptação do organismo às condições geográficas (montanhosa) e climáticas (quente e seco) e das estruturas coloniais. Nesse contexto, a vida social caboverdiana encontra expressão nas palavras de Kroeber (1949 apud LARAIA, 2001: 39) quando afirma que:

[...] o urso polar não pode mudar de ambiente, pois não suportaria um grande número de temperatura, um esquimó pode transferir-se de sua região gelada para um país tropical e em pouco tempo estaria adaptado ao mesmo, bastando apenas trocar o seu equipamento cultural pelo desenvolvido no novo local.

A cachupa não pode ser pensada como uma espécie de essência da identidade alimentar caboverdiana, algo linear e imutável, mas como resultado de um processo histórico, político, cultural e ideológico em que foi socializado, associado às condições da terra. Essa especificidade alimentar transcende a questão “cor” e “raça” dos sujeitos caboverdianos e de suas especificidades locais, sugerindo que o caboverdiano hoje é herdeiro de um longo processo acumulativo de saberes, práticas e experiências de vida de inúmeras gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse código cultural permite inovações e reinvenções de novos modos de se alimentar.

3 O cotidiano da vida social: plantar, colher e comer

A cachupa consumida diariamente pelos caboverdianos implica sementeira do milho, técnicas de conservação e armazenamento, modos de preparo da alimentação. Esse alimento vai além do biológico, relacionando-se com perspectiva social e cultural. A cachupa é a expressão culturalmente codificada de alimentar-se, mas mais intimamente ligada ao sistema alimentar caboverdiano, sugerindo “comportamentos relativos à alimentação, o qual inclui a culinária, que se refere às maneiras de fazer o alimento, transformando-a em comida” (MACIEL, 1988, p. 26).

Os relatos orais apontam que a produção do milho está associada à autossubsistência das famílias caboverdianas e, através de diferentes práticas e saberes, o homem caboverdiano se torna uma unidade singular. Essa análise decorre da narrativa de um casal idoso, sendo Rosa Delgado, originária da ilha de Santiago, e António Santos, da ilha de Santo Antão. As histórias de vida abordam o tempo da infância e o tempo em que cresceram.

A infância da Rosa Delgado foi em terra cultivada, cuidando da horta, das galinhas, dos patos, do porco e das cabras amarradas ao redor da casa, além de transportar lenha e lata de água na cabeça, tendo em conta a lógica da sobrevivência. O trabalho centrado em torno da sementeira do milho e do preparo da cachupa consome grande parte do tempo das famílias rurais. Seus pais viviam da agricultura e, por ser uma das atividades mais importantes de Cabo Verde, é comum os filhos seguirem a rotina do campo. Em sua fala, “assim que começamos a entender nosso nome, as meninas carregavam lenha e água, tomava conta dos afazeres da casa, enquanto os meninos cortavam capim para alimentar os animais e ajudavam na lavoura” (Rosa Delgado, 80 anos, entrevista de novembro de 2011).

Nesse sentido, António Santos conta que aprendeu a fazer tudo que fosse relacionado à terra cultivada:

“a gente tinha uma vida dura, própria do homem do campo; as terras eram boas e davam de tudo; eu aprendi a plantar, a colher e a cuidar da sementeira; aprendi a guardar a sementeira, tocando corvo, um pássaro preto, que costumava desenterrar as sementes, e os pardais que comiam as duas primeiras folhas.” (António Santos, 85 anos, entrevista de novembro de 2011).

A produção do milho é tarefa séria e exige muita habilidade, desde a semeadura até a brotação das folhas, período em que as aves perdem o interesse pela terra cultivada. Isso obrigava as crianças a prestarem bastante atenção ao movimento das aves, o que transformava a guarda de sementeira numa tarefa lúdica. Por exemplo, era preciso esconder-se atrás de muros, a fim de assustá-las quando se aproximavam da lavoura. Essa ludicidade está presente na fala de António Santos quando afirma que “a gente se escondia atrás de maroços (muros) e, assim que as aves se aproximavam, era um estalar de funda, que soava tão forte devido ao eco das montanhas, era muito divertido”.

De fato, a guarda da sementeira exige habilidade própria de comunicabilidade, o que proporciona às crianças o desenvolvimento de conhecimentos que se referem ao sentimento do corvo. Isso fica claro na narrativa de Rosa Delgado, quando afirma

que “o corvo é muito esperto, voava de um lado para outro; pousava no alto da montanha e ficava olhando disfarçadamente para a sementeira; assim que a gente distraía, lá estava o bicho desencavando o grão, era uma aflição”. Antônio Santos completa dizendo que, em certas situações, “o corvo ficava o dia todo pousado na montanha e olhando para a sementeira com uma vontade de desencavar os grãos e só ia embora quando começa a escurecer”.

Vejamos: as famílias são constituídas, em média, por dez pessoas; nesse caso, é comum os irmãos mais velhos cuidarem dos mais novos e fazerem todo o serviço doméstico, a fim de liberar os pais para os serviços na lavoura. O homem prepara a terra abrindo pequenos buracos, enquanto as mulheres semeiam três ou quatro grãos de milho e um grão de feijão ervilha, um aditivo da cachupa. Paralelamente, as mulheres preparam a refeição, que é transportada de casa ou cozinhada em terra cultivada, visando aproveitar o máximo de tempo.

Após a sementeira, as crianças iniciam sua guarda, com ajuda de uma funda, arma caseira usada para afugentar os corvos. A funda é feita de folhas de carrapato secas, molhada com água e torcida (trançada), de forma que fica com duas extremidades compridas com cerca de um metro, e, um espaço largo no centro, onde aloje a pedra. Ela também é usada para espantar pardais, assim que as sementes começam a desabrochar, e funciona da seguinte forma: coloca-se uma pedra no espaço largo do centro e, segurando as duas extremidades, a criança começa a rolá-la sobre a cabeça, até atingir uma boa velocidade, conforme a distância que se pretende que o projétil atinja; em seguida, solta-se uma das extremidades, que faz um ruído bastante forte denominado estalo, assustando as aves que estão nas proximidades, pondo-as em fuga.

A guarda da sementeira está dividida em duas tarefas. Primeiro, a guarda do corvo, a fim de evitar que o pássaro desenterre a semente. Segundo, a guarda de pardal visando à proteção das duas primeiras folhas, tendo em conta que após a terceira, a ave perde o interesse pela plantação. Tal atividade inicia-se de manhã cedo e termina ao fim da tarde, quando as aves procuram seus ninhos. As crianças levam suas marmitas contendo cachupa guisada com óleo e cebola, acompanhadas de uma garrafa térmica com café com leite ou chá de ervas caseiras.

No início, o milho é muito frágil e exige cuidados especiais: os camponeses e suas famílias suportam o caule com terra, seguindo-se a *monda* (capinar a erva daninha) e, posteriormente, a *remonda* (recapinar a erva daninha). Após a floração, principia a germinação das espigas, seu amadurecimento e a colheita da espiga seca, a qual será transportada para casa em saca. Durante algum tempo, a espiga é colocada ao sol e recolocada na saca à tardinha até que fique bem seca. Ao final desse processo, o milho é *dogueado*, ou, seja, separado da *enganha* (bagaço) e guardado em garrafas de vidro de 5,20 litros e/ou em *tembeque*, um celeiro de forma cilíndrica feito de cana

de carisse, guardado com algumas folhas secas. No sopé do *tembeque*, é colocado um produto que impeça a entrada de animais daninhos, como ratos e eventuais insetos; além disso, é coberto com palha de milho, folhas de bananeira etc, visando à conservação do milho até a próxima sementeira e para o sustento da família durante o ano, quando o ritual é retomado no verão (julho, agosto e setembro).

A cachupa, com quase 500 anos de história, ocupa grande parte do tempo das famílias, estruturando a vida social, a partir de um ritual orientado na sementeira do milho, alguns feijões (ervilha, fava, pedra), legumes (batata doce, mandioca, inhame), verduras (couve), associado à atividade pesqueira (cavala e atum), produtos indispensáveis na preparação do alimento. Tradicionalmente, o milho é um produto de sequeiro, cultivado anualmente no verão, o que significa dizer o sistema culinário inicia-se com a sementeira do milho, passando pela guarda da sementeira, pela *monda* (capinar erva daninha) e *remonda* (recapinar erva daninha) até a colheita.

Portanto, a cachupa é composta por ingredientes que vem da terra cultivada e de outros produtos que podem ser comprados de vizinhos que se dedicam ao mercado interno – peixe, toucinho de porco, alho, cebola, folha de louro e sal. A descrição do cardápio revela uma gastronomia com muitas misturas, entre o que se produz e o que se compra, entre o alimento fresco e o industrializado.

Quanto ao seu preparo, é comum *cuchir* (separar o farelo do milho) quatro litros de milho no pilão para um agregado familiar constituído, em média, por dez pessoas. De forma alternada, duas ou três mulheres, cada uma segurando um pau de quase um metro, batem-nos no pilão com milho, expressando um ritual de vai e vem, até a obtenção do milho *cuchido* (milho sem o farelo). Outra pessoa, denominada catadeira, recolhe os grãos que caem no chão durante o *cuchir*, depositando-as imediatamente no pilão. Às vezes, a catadeira parece competir com as galinhas que insistem em comer os grãos, chegando a pinicar sua mão.

A cachupa é o resultado do cozimento do milho *cuchido*, processo que consiste em colocar o milho numa panela com água fervente até sua completa evaporação. Em seguida, acrescenta-se mais água, adicionando couve, peixe (quase sempre cavala), além de sal e tempero (alho, folha de louro, um pedaço de toucinho de porco). Além desses ingredientes, podem ser acrescentados legumes. Assim que o caldo começa a ficar ensopado, adiciona-se o refogado feito de banha de porco ou óleo com cebola. Na sequência, é servida em pratos individuais ou em forma de *self service*. Com todos os ingredientes, se se tratando do almoço ou da janta. Para o café da manhã, a cachupa seca é guisada (refogada), ou seja, a cachupa sem a sopa e os ingredientes e servida sempre acompanhada de peixe frito, café com leite ou chá.

Como se pode observar, a vida social está organizada em função da divisão do trabalho no cotidiano das famílias, no que tange à satisfação das necessidades de seus membros e à manutenção da propriedade agrícola. Ela também imprime relações de

gêneros, estabelecendo papéis específicos do pai, da mãe e dos filhos, constituindo, com isso, um espaço de produção de identidade de gênero. Se o lugar do homem é a terra cultivada, o lugar da mulher, mãe de família, é a casa, além do cuidado com a horta e os animais. A casa não se restringe ao espaço físico ocupado pela construção, mas inclui o terreiro que a rodeia, local onde se criam pequenos animais, tais como: cabra, galinha, pato e porco, animais para o sustento da família. As atividades que esses animais exigem são também, como a casa, de responsabilidade da mulher e reconhecidas como trabalho não só da mãe, mas também dos filhos. Nesse sentido, “poderia-se dizer que a mulher notadamente a mãe, detentora de um saber pelo qual governa a saúde da família, e pelo qual organiza o modo de comer de cada um, é a sacerdotisa de suas próprias fronteiras” (WOORTMANN, 1997, p. 39).

Na preparação da horta, a mulher faz uso de ciscos que varrem do quintal e estercos de gado para fertilizar a terra com adubos naturais. As mulheres não trabalham na terra, somente ajudam o marido no cultivo. Nesse ponto, Woortmann (1997) diz que essa noção de ajuda da mulher no espaço da terra fala das relações de hierarquia e gênero estabelecidas no interior da família camponesa, a partir do valor atribuído por eles à categoria trabalho. Talvez por esse motivo, Rosa Delgado afirma que “a mulher caboverdiana das áreas rurais não são camponesas, mas sim dona de casa” (entrevista de novembro de 2011).

É desse modo que a maioria das mulheres caboverdianas acaba sendo guardiã de saberes locais em relação à culinária. Junto à terra, as mulheres cultivam ervas para banhos (a saber, silvão de uril, losna, sanqueitano) e chá de alecrim, arruda, paia teixeira, abacate, etc., utilizados quando há casos de precisão para a família ou para a comunidade.

4 Está tudo mudando: a cachupa de antes e agora

A questão de saber o que os caboverdianos comiam diariamente há vinte, trinta e quarenta anos implica no conhecimento do que se plantava, as formas de conservação e armazenamento dos produtos e o sistema culinário. Nesse contexto, Rosa Delgado, narrando sua história de vida sobre o que comia no dia a dia, conta que “era cachupa para jantar, cachupa para café da manhã com um ovo estrelado ou peixe frito; era tudo relacionado ao milho, cachupa, cuscuz, polenta, ralo,; papa, pastel, pão de milho, batata doce cozida e assada no fogão de lenha” (entrevista em janeiro de 2012).

António Santos expõe que:

a cachupa nós usava muito; achamos os mais velhos com a cachupa, então, a cachupa é o prato principal da nossa terra; era sempre cachupa com cavala, e,

às vezes, atum, mas hoje, a cachupa é mais saborosa porque leva chouriço, carnes, enfim, tudo que a modernidade trouxe de bom para nossa terra. Antigamente todo caboverdiano cozinhava no fogão de lenha, as panelas eram pretas, então, era aquele fumo; hoje temos fogão a gás, quase que não se usa lenha.

Muitas famílias ainda fazem cachupa no fogão à lenha, mesmo que tenham um a gás na cozinha. A lenha cortada no tamanho certo para o fogão, constituída por três pedras posicionadas em forma de uma pirâmide, fica no canto da cozinha. E, ao redor, alguns assentos, onde as mães transmitem conhecimentos aos descendentes (filhos e netos) em forma de contos de fadas, estórias, advinhas; saberes, técnicas e experiências de vida repassada de geração a geração. Outrora, usavam-se panelas de ferro, próprias para suportarem o calor do fogão de lenha; hoje, a maioria das famílias usa panelas de alumínio e nota-se a presença de fogões a gás, o que sugere assimilação de elementos da modernidade. Segundo Rosa Delgado, “as panelas de ferro eram muito pesadas, mas eram melhores porque a gente cozinhava somente com lenha a céu aberto, ficava mais prático lavar as panelas pretas. Agora, temos as panelas modernas feitas de alumínio, que são leves e fácil de lavar” (entrevista em janeiro de 2012).

A etnografia da cachupa nos coloca diante da questão “cachupa pobre” e “cachupa rica”, termos bastante comuns entre caboverdianos desde a década de noventa, quando se deu a abertura do regime de partido único e a consequente abertura econômica. A observação de campo deixa claro que existe pouca diferenciação entre o que se chama cachupa “pobre e rica”, visto que a primeira, de fato, é a cachupa típica, feita à base de milho, feijão, couve e cavala. Já a segunda contém elementos modernos, a saber: legumes, chouriço, caldo de knorr e carnes, embora legumes também façam parte da cachupa típica.

É necessário desconfiar dos termos quando se pretende demarcar diferenças entre pobres e ricos, daí cachupa de pobre e cachupa de rico. Mas, nesse caso específico, deparamo-nos com a problemática da resignificação dessa cachupa, devido à diminuição de seu consumo e à tendência dos caboverdianos relegarem para o esquecimento o que lembra tradição, associando-a a coisa de velhos, e, por conseguinte, arcaico. A resignificação encontra expressão no trabalho de Mintz (2001, p. 31-32) quando afirma que “o que aprendemos sobre comida está inserido em um corpo substantivo de materiais culturais historicamente derivados. A comida e o comer assumem, assim, uma posição central no aprendizado social por sua natureza vital e essencial, embora rotineira”.

A cachupa está entrelaçada à formação social em seu processo histórico-cultural. Esse saber culinário se refere aos modos de funcionamento dos sujeitos caboverdianos, a autossuficiência, associada à organização comunitária, através da qual esses indivíduos resolvem um dilema básico de sobrevivência – a necessidade de se alimentar, tendo em conta as crises de alimentos que chegavam a vitimar famílias inteiras. Almeida (1979) não hesita em dizer que a fome de 1921-1922 chegou a matar, em média, 27 mil caboverdianos, o equivalente a 17% da população recenseada, em 1920, no total de 159.700. As secas de 1940-1948 vitimaram quase 50 mil caboverdianos. O Inspetor António Policarpo (*apud* CARREIRA 1981, p. 112), analisando a crise de 1947 a 1948, informa que algumas vezes os assistidos recebiam dinheiro, outros gêneros crus (ao que parece, o milho estava sempre presente) e, outros ainda, mais raros, ração cozida, cachupa, que não chegavam para todos.

A cachupa encontra expressão nas palavras de Mintz (2001, p. 34) quando afirma que “como as comidas são associadas a povos em particular, e muitas delas são consideradas inequivocamente nacionais, lidamos freqüentemente com questões relativas à identidade”. Assim, parece que o homem caboverdiano deposita a sua confiança nesse alimento, ritualizando-o, mas o mantém aberto a produtos modernos. É nesse cotidiano que podemos compreender a realidade da coletividade: as sementes são reproduzidas e mantidas pelas famílias, através de diferentes mecanismos de seleção (espigas bonitas) e armazenamento do milho para a alimentação durante o ano, a exemplo, do *tembeque* (Santo Antão), *canudo* (São Nicolau), *engarnelo* (Santiago).

Outrora as famílias caboverdianas faziam de tudo um pouco, como a sementeira do milho, tecelagem, fabricação do azeite de purga, velas, candeeiros, panelas, canecas e frigideiras de lata. A partir da década de noventa, os caboverdianos passaram a usufruir de uma variedade de produtos que a princípio não estavam acostumados, ou seja, não faziam parte de seus repertórios alimentares. Essa diversidade, ao mesmo tempo em que busca contestar a imposição de 500 anos de dominação de uma culinária à base do milho – desde sua introdução em 1515 até a abertura política em 1990 – fez emergir a questão da resignificação da cachupa em prol da sua permanência.

A cachupa guarda em si um saber-fazer, testemunho da vida do homem caboverdiano, que além de funcionar como elemento de fixação na terra, está associado ao mito de origem. Desse modo, ela transporta valores simbólicos que transmitem a ideia da dimensão comunicativa, assim como abordado por alguns antropólogos, a exemplo de Lévi-Strauss (1966). Para esse autor, a comida expressa um sistema linguístico, que indaga sobre convenções e regras que regem os modos de saber-fazer, concebido como signo de um sistema integrado de relações, que nos conduz ao conhecimento das características de uma sociedade.

Há quarenta anos, a dependência da oferta sazonal do milho estava fortemente colocada para as famílias. A disponibilidade local e sazonal do milho parece ser um

dos elementos dessa identidade denominada caboverdianidade. Hoje, ainda que flexibilizada por uma maior oferta de milho e outros produtos provenientes do exterior, essa relação entre cachupa e sazonalidade permanece entre as famílias, indicando o tempo das coisas. A permanência dessa relação encontra respaldo em valores simbólicos ligados aos critérios locais de identidade alimentar, associada à organização do trabalho das famílias. O milho localiza-se num período de tempo (julho a setembro), do verão ao outono; assim, até o próximo verão, o milho será consumido na forma de cachupa e outros alimentos, revelando vivências construídas e mantidas pela memória coletiva, as quais as novas gerações pertencem pelo simples fato de comerem a mesma mistura.

Fazia parte da cachupa guisada para o café da manhã, café com leite ou chá de ervas nativa, em que as famílias costumavam ferver uma chaleira com água e colocar melão, depois o pó de café e esperavam assentar (não coavam). Hoje, a cachupa vai assumindo a categoria de prato ocasional, afeiçoando-se a comida de festa, vendida em bares e restaurantes frequentados por caboverdianos e transformada em ritual. Amon e Menasche (2008, p. 19) informam que as “comidas rituais, próprias de festas, comemorações, ritos de passagem, implicam em cristalização. Essas comidas estão associadas a pratos-totem, portadores de grande valor simbólico e, desse modo, marcadores da identidade do grupo”. Para elas, as comidas rituais estão colocadas à mesa para reafirmar uma ancestralidade, uma tradição, um pertencimento à comunidade. Por isso, são menos permeáveis à mudança.

Amon e Menasche (2008) afirmam ainda que o que outrora era um espaço homogêneo partilhado por uma coletividade e vivido como natural e inquestionável (o sentimento de pertença), hoje, fica abalado e as pessoas perdem antigos referenciais, ao mesmo tempo em que adquirem liberdade de experimentar novos modos de viver. Para eles, é na comida rotineira, bem como noutras dimensões de manifestação da cultura material no cotidiano, que melhor podemos perceber a afirmação e as mudanças de identidades pela convivência entre comunidades de diferentes origens e culturas, característica não só de processos migratórios, mas também da globalização.

A cachupa tem funções identitária e normativa, visto que transmite um saber-fazer sobre a alimentação, através da transmissão de receitas repassadas de geração em geração. Porém, trata-se de uma identidade intemporal de sua ação como passado revelador do homem caboverdiano, evocando, assim, a gestação desse mosaico de gente denominado caboverdiano. É bom frisar que o consumo da cachupa provoca certo fascínio, através de uma lógica linear, que tende a submeter e a banalizar as trajetórias alimentares individuais dos grupos etnoculturais iniciais (africanos e europeus), minimizando, assim, os efeitos das diferenças raciais. A cachupa nos remete ao mito de origem e suscita no pesquisador uma espécie de síntese das metamorfoses das memórias e identidades iniciais de grupos antagonicos e até contraditórios. A cachu-

pa encerra em si um saber-fazer carregado de gestos, atos, sentimentos, amor, paixão e emoções, a partir de uma dimensão simbólica que singulariza a identidade coletiva.

Ao analisarmos a cachupa a partir da etnografia, observamos que esse alimento cria uma fixidez que pode ser tocada, acariciada, observada, degustada entre a diversidade de alimentos de mercado. No ato de fazer cachupa, o caboverdiano se remete, se realiza historicamente e se mantém sobre o controle simbólico desse imaginário. Comer cachupa parece provocar uma sensação de bem-estar, uma espécie de contemplação da origem, gerando, assim, certo controle sobre a nova geração de caboverdianos, que tende a relegar para o esquecimento o tradicional.

Mintz (2001) esforça-se em promover o alimento, dizendo que a cozinha ancora-se num lugar onde se tem alguma referência de pessoas utilizando-se de ingredientes, métodos, receitas numa base regular de produtos. Nesse processo de tipificação das cozinhas de um país ou de uma região, alguns pratos se tornam representativos, marcas de orgulho e distinção. No caso caboverdiano, a mistura do milho com feijão, além de ser um prato barato, ganha contorno nacional como prato principal. A cachupa nasceu das relações histórico-culturais entre português e africano. Tudo indica que as receitas foram produzidas de acordo com a realidade local, ou seja, produzidas em conformidade com a produção existente no país. Havia também substituições de alguns desses produtos. Por exemplo, na falta de peixe, usar-se-ia no lugar, um pedaço de toucinho de porco velho. Como eram frequentes os períodos de escassez de alimentos, os caboverdianos desenvolveram técnicas simples de conservação de sementes e outros produtos, a exemplo do *tembeque*, além da salga do peixe, da secagem da batata doce, do peixe e da carne ao sol e ao calor do fogão de lenha, garantindo, portanto, a subsistência durante o ano.

A cachupa age como indicador da identidade coletiva, além de nos remeter a marcação de fronteiras simbólicas. Como afirma Belasco (2008, p. 8), “a identidade envolve considerações de preferências pessoais e também processos que representam quem você é e onde você está. Identidade inclui fatores, como as memórias pessoais”.

A comida identifica quem somos, de onde viemos e o que representamos. As formas de se alimentar e as memórias compartilhadas em torno da comida reforçam as relações de identidade. Desse modo, a memória associada às percepções físicas do corpo, também se apresenta nesse jogo de sedução permitido pela comida: sentir o cheiro da cachupa e de outros pratos à base de milho, evoca sensações físicas que se provocadas trazem à lembrança o sentimento de pertença. Os hábitos de uma região são a melhor via para se conhecer a herança histórico-cultural de um povo. A cachupa e o ritual de preparo possuem grande relevância social, uma vez que estão atrelados à formação social, evocando pertencimento, hospitalidade e, sobretudo, uma memória de origem. Apesar da rusticidade de seu preparo, trata-se de um prato que expressa um conjunto de práticas e de relações sociais, assim como, saberes coletivos,

necessários à sementeira do milho, as técnicas de conservação e de armazenamento e sua transformação em alimento. Entre os produtos culturais, a cachupa acumula uma expressiva significação simbólica, sendo uma das manifestações mais autêntica da identidade caboverdiana.

Referências

- ALMEIDA, Pedro Ramos. *História do colonialismo português em África, cronologia do século XX*. Lisboa: Estampa, 1979.
- AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n.1, jan/jun, p. 13-21, 2008.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- BALENO, Elídio. *História de Cabo Verde*, v. 1. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1932.
- BELASCO, W. Why Food Matters, Current Research. In: *Culture & Agriculture*, vol. 21, n.º.1. retrieved from december 12, 2008.
- BENTO, Artur Monteiro. A ideia de cultura caboverdiana: identidade, imigração e os significados da etnicidade. In: *Asemana*, n.1., v.10, pp. 1-3, 2010. Disponível em: <<http://www.asemana.publ.cv/spip.php?article55873>>. Acesso em 5 de setembro de 2010.
- _____. Identidade caboverdiana: história, espaço e deslocamentos. In: *ProAfrica*, n.10., v.4, pp. 1-12, 2010. Disponível em: <<http://pro-africa.org/identidade-caboverdiana-historia-espaco-deslocamentos/>>. Acessado em 10 de agosto de 2011.
- _____. História, migração e cidade: dimensões da política urbana na ilha de São Vicente em Cabo Verde (1980-2000). *Revista Internacional em Língua Portuguesa*. Lisboa: AULP, n. 23, p. 61-73, 2010.
- _____. *Memória híbrida, identidade e diferença: uma visão múltipla da comunidade caboverdiana no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2005.
- CARREIRA, António. *Cabo Verde: aspectos sociais, secas e fomes do século XX*. 2. ed. Lisboa: Ulmeiro, 1984.
- DAMATTA, Roberto. *Digressão: a fábula das três raças*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- Jornal di povo. (1975, agosto). *Acordo de independência celebrado entre o governo português e o PAIGC*.
- JORNAL DI POVO. *Acordo de independência celebrado entre o governo português e o PAIGC*. Praia, 1975, agosto

- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. The Culinary Triangle. In: COUNIHAN, Carole; VAN ESTERIK, Penny (orgs.). *Food and Culture: A Reader*. London: Routledge, 1997. p. 28-35.
- MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. In: *Estudos históricos*, n. 33, jan-jun. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2000.
- MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, p. 31-41, 2001.
- MOREIRA, Adriano. *Partido português*. Cabo Verde: Centro de Informação e Turismo, 1962.
- TEIXEIRA, António José da Silva; BARBOSA, Luís Augusto Grandvaux. *A agricultura no arquipélago de Cabo Verde*: cartas agrícolas, problemas agrários, memórias e trabalhos, nº 26. Lisboa: Ministério do Ultramar, 1958.
- WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- WOORTMANN, Klaas. A comida, a família e a construção do gênero feminino. *Série Antropologia*, Brasília, 50, 1985.

El concepto de sustentabilidad política en los grandes eventos¹

Matteo Vergani²

Resumen

El artículo enfrenta el tema de los grandes eventos bajo una nueva luz: la de la política. El artículo se focaliza sobre los casos de tres países llamados “emergentes”, que son parte del BRICS: China (Olimpiadas 2008), Sur África (Mundial 2010) y Brasil (que enfrentará el Mundial y las Olimpiadas en 2014 y 2016). Van a ser discutidas algunas de las protestas que mas han tenido visibilidad y, a partir de esta discusión, se tratará de llegar a una definición de “sustentabilidad política” de los grandes eventos, que tiene que ver con (1) la gestión política del evento orientada a la sustentabilidad (económica, ambiental, social) del mismo, con (2) los procesos de participación pública a su construcción (consultación, governance, accountability) y, finalmente, con (3) la gestión de las protestas y de la disidencia. Se afirma, en fin, que una gestión sustentable del evento desde una perspectiva política, puede tener efectos positivos en la arena política nacional e internacional para los sujetos que detienen el poder durante el evento mismo.

Palabras-clave: sustentabilidad política, grandes eventos, participación política.

O conceito de sustentabilidade política em grandes eventos

Resumo

O artigo aborda o tema dos grandes eventos baixo uma nova luz: a política. O artigo focaliza os casos de três países chamados “emergentes”, que fazem parte dos BRICS: China (Jogos Olímpicos de 2008), África do Sul (Copa do Mundo de 2010) e Brasil (que enfrentará a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos em 2014 e 2016). Serão discutidos alguns dos protestos que mais tinham visibilidade e, a partir dessa discussão, tratará de chegar a uma definição de “sustentabilidade política” dos grandes eventos, que tem a ver com (1) a gestão política do evento orientada à sustentabilidade (econômica, ambiental, social) do mesmo, com (2) os processos de participação pública na sua construção (consulta, governança, prestação de contas) e, finalmente, com (3) a gestão dos protestos e da dissidência. Afirma-se, finalmente, que a gestão sustentável do evento a partir de uma perspectiva política, pode ter efeitos positivos na arena política nacional e internacional para os sujeitos que detêm o poder durante o evento.

Palavras-chave: sustentabilidade política, grandes eventos, participação política.

1- Este artigo foi escrito e enviado antes da realização da copa do mundo no Brasil, em junho de 2014.

2 - Matteo Vergani é PhD em “Sociologia e Metodologia de Pesquisa Social” (2011, Catholic University of Milan), com uma tese sobre ativismo partidário italiano (métodos qualitativos). Matteo está agora realizando um segundo PhD em Ciências Políticas em Monash University, Melbourne (métodos quantitativos). Seus atuais interesses enfocam as relações entre extremismo violento, narrativas midiáticas e medo existencial.

1 Grandes eventos y protestas: definiciones y topologías

Qué son los “grandes eventos”? Como afirma Malfas et al. (2004), un gran evento puede ser definido basándonos en dos topologías de variables, no necesariamente correlacionadas³: sus características intrínsecas (su duración, su escala en termino de numero de participantes y espectadores, numero de sesiones, complejidad de la organización) y sus características exteriores (que tiene que ver con los medios de comunicación, el atractiva turística, el impacto en el territorio anfitrión).

Autores como Roche (2000) y Guala (2002) han propuesto diferentes topologías de “grandes eventos”, tomando en consideración variables como el *target* / mercado de referencia o la cobertura mediática. En este artículo se toman en consideración mega (i medianos) eventos como los juegos olímpicos y los mundiales de fútbol: estos se pueden definir como “mega” eventos por la dimensión de las inversiones económicas, por el impacto que tienen sobre el territorio, y también por la atención puesta en la cobertura mediática, que normalmente ofrece una directa televisiva global, implementando en ella procesos de espectacularización global que tiene que ver con el evento mismo y con los aspectos organizativos y gestionales del mismo evento como la gestión de la seguridad (BOYLE y HAGGERTY, 2009). Estas características hacen que los mega eventos sean un objetivo sensible para dos tipologías de protestas: algunas con finalidad instrumental y otras conectadas al mismo evento. La primera tipología de protestas, por ejemplo, se refieren a las acciones de grupos que no tienen como objetivo político directo el evento mismo, mas bien aprovechan su visibilidad para obtener la resonancia necesaria a sus peticiones. Un ejemplo clásico es el caso de la masacre de Munich en 1972, cuando 11 atletas israelinos fueron secuestrados y asesinados. El objetivo de los militantes del “Septiembre Negro” no eran los juegos olímpicos, mas bien la política de medio oriente. Un ejemplo mas reciente de acciones como estas, de las que se tratará mas adelante, son los ataques de los militantes uiguros hacia los militares chinos acontecidos antes, y durante, los juegos de Beijing 2008. Esta tipología de acciones no son siempre negociables con las facciones políticas activas, y la probabilidad que se verifiquen es muy alta cuando dentro del país anfitrión del evento existen graves conflictos latentes (como por ejemplo es el caso de China, o Rusia o España⁴) o cuando el mismo país juega un rol simbólicamente reconocido a nivel global (fue el caso de los juegos de Salt Lake City de 2002, un evento celebrado poco tiempo después del 9/11 y de los ataques de ántrax en los Estados Unidos).

3 - Ingerson (2001) por ejemplo nota como en Australia, en 1998, eventos con una duración temporal y una atractiva mediática limitada, han producido mayores beneficios económicos respecto a aquellos con una mayor duración temporal y una mayor cobertura mediática.

4 - Son un ejemplo los ataques del nacionalismo basco y catalán a las infraestructuras de Barcelona 1992 para España, y la fuerte preocupación para los juegos Olímpicos de Sochi 2014 para Rusia, causados por la cercanía geográfica con los conflictos aun abiertos en la Región del Cáucaso: Ceceña, Ossetia del Sur y Abkhazia

Sin embargo, como demuestra el caso de Munich, ningún lugar es totalmente seguro respecto a esta tipología de acciones. Sean ellas ataques contra personas o infraestructuras o manifestaciones más pacíficas como pueden ser los bloques de tránsito u otras acciones de resistencia; sean aquellas cometidas por organizaciones terroristas o por grupos sociales y políticos legítimamente activos dentro de la arena política nacional y/o global.

Refiriéndonos a las protestas conectadas al mismo evento, para comprender mejor cuáles pueden ser los orígenes del conflicto, es necesario evaluar el potencial impacto negativo sobre el territorio.

Se ha mencionado anteriormente como los eventos tienen un impacto sobre el territorio, que no siempre es totalmente positivo para sus habitantes. Varios estudios internacionales enfrentan la temática. Partiendo desde los aspectos económicos, un análisis de los Mundiales de 1994 en los Estados Unidos ha revelado que, contrariamente a la ganancia esperada de 4 millares de dólares, las ciudades anfitrionas tuvieron una pérdida total entre los 5,5 y los 9,3 millares (MATHESON y BAADE, 2004). Estudios más recientes, que por ejemplo se refieren a las Olimpiadas en Atenas 2004, muestran el fuerte impacto negativo sobre el PIL nacional a largo plazo (PRICEWATERHOUSECOOPERS, 2004). De hecho, las ciudades que no son anfitrionas durante el desarrollo del evento, pueden tener fuertes pérdidas en los ingresos a largo plazo: los grandes eventos son transitorios, por esto el impacto en el territorio tiene que ser medido no solamente en el breve y medio periodo (TILLEY 2006; SPILLING 1998). Además es necesario considerar también las diferentes recaídas que los grandes eventos han tenido en términos de aumento de los precios (de servicios, transportes, alimentos) y del trabajo precarizado (la creación de trabajo en relación al evento ha sido exclusivamente con contratos temporáneos y atípicos, sin recaídas significativas a largo plazo) que han aumentado las tensiones y el malestar social en el territorio (TILLEY, 2006; HORNE y MANZENREITER 2006). Continuando con los aspectos económicos, Matheson y Baade (2004) subrayan como la asignación de fondos públicos es otro de los puntos problemáticos que pueden provocar conflictos. La atención del gasto público por proyectos que tienen relación con los grandes eventos implica cortes en otros sectores, lo que puede generar tensiones sociales relevantes. Sobre todo entre aquellos grupos sociales que directamente obtienen menores beneficios del evento mismo y que, al contrario, son penalizados por los cortes. A menudo estos grupos, como sostiene Whitson (2004) y Whitson y Horne (2006), coinciden con la clase más pobre de la sociedad, que sufre por la reducción de los servicios públicos y del consecuente corte del gasto público. Siempre en relación a las consecuencias socio económicas de los juegos, como explica Furrer (2002), los juegos olímpicos pueden aumentar la desigualdad entre las clases más ricas y las más pobres, favoreciendo ganancias sobre todo de las primeras. La inícua distribución de los bene-

ficios puede ser incentivada por factores como: la concentración espacial de las sedes olímpicas, la creación de infraestructuras en áreas específicas de la ciudad anfitriona, los procesos de *gentrification*, el aumento de la deuda pública. Todas las dinámicas que son enfatizadas por la gestión de los juegos por las elites de especuladores locales, son definidas por Owen como “especulaciones olímpicas locales” (OWEN, 2001). Estudiando el impacto social de los juegos olímpicos de Atlanta Andranovich et al. (2001) sostienen que los proyectos de regeneración urbana de la ciudad no han mejorado las condiciones de vida de los residentes y que, ser la sede de un grande evento, no necesariamente puede tener un impacto positivo sobre la ciudad. Como escribe Lenskyj (2002) refiriéndose a los juegos olímpicos de Sydney 2000, en los barrios mas pobres de la ciudad había la percepción que la organización de los juegos sirviera solamente a los intereses económicos de los grandes capitalistas, llevando a la exasperación los problemas sociales de los mas pobres, refugiados, comunidades indígenas, no solamente excluidos si no que también damnificados por las políticas conectadas al evento. En relación a este punto, solamente podemos pensar a los 700000 despojos antes de los juegos olímpicos de Seoul 1988, o a los 300000 de Beijing 2008, causados por el rápido e inesperado aumento del valor de los edificios que se encontraban cerca de las instalaciones deportivas (HORNE y MANZENREITER 2006).

Otro aspecto importante son los definidos “*White Elephants*”: instalaciones y estructuras sobredimensionadas respecto a las necesidades locales, que sucesivamente quedan poco utilizadas, con altos gastos de gestión que pesan sobre la comunidad local, y danos ambientales relevantes para el territorio.

Estas son las principales causas que provocan tensiones sociales en los territorios anfitriones de grandes eventos. En las próximas paginas van a ser discutidos algunos casos (China y Sudáfrica) que podrían desarrollarse también en países emergentes (es el caso de Brasil). Pero antes va a ser necesaria una detallada descripción del marco histórico y teórico para poder mejor comprender la relación entre grandes eventos y poder político.

2 Grandes eventos y lucha por el poder: una perspectiva histórica

Juegos olímpicos, Expò, Mundiales de fútbol son un excelente terreno donde observar la lucha por el poder entre ciudades y naciones. Una competencia que comienza con los ataques entre los diferentes competidores en los medios de comunicación globales y nacionales, que se extiende hasta las mesas de los jueces de los comités organizadores para seguir, en el caso de los eventos deportivos, en las canchas de juego: refiriéndose a los juegos olímpicos Bourdieu (1997), entre otros, pone en evidencia como estos se hayan transformado de portadores de valores universales (como la paz entre los pueblos), en una simple arena de lucha entre naciones bajo la mirada

demiurga de los medios globales de comunicación. Los atletas, vehículos del orgullo nacional, son el epicentro de la construcción mediática del evento mismo, representando la lucha y la competencia entre las potencias. Este aspecto fue muy evidente en la época histórica de la guerra fría, cuando los juegos se transformaban en una extensión del conflicto en las arenas deportivas: los atletas, identificados respectivamente como productos del Capitalismo y del Comunismo, del Oeste y el Este, conquistaban medallas y la cuenta final era una manera para medir los potenciales vencedores de la guerra. Una contraposición que se ha recreado, según algunos comentaristas, también en Beijing 2008 entre China y Estados Unidos⁵.

Las causas de la existencia de esta competencia tienen que ver con la recaídas que los grandes eventos tienen sobre dos esferas: la política interior y exterior. Refiriéndonos a la primera, los potenciales “premios” disponibles son varios y tienen que ver principalmente con recursos para la conquista o la legitimación del poder político. Estos recursos pueden ser de tipologías diferentes como psicológicos (el entusiasmo y orgullo de la comunidad local), sociocultural (la construcción de un sentido de identidad nacional que supere las diferencias internas, el lanzamiento de nuevas políticas nacionalistas), socio-económicos (el potencial inducido, acompañado por un desarrollo significativo del territorio a través del turismo, la valorización económica, la recalificación urbana y social)⁶. Al mismo tiempo la arena internacional se juega por la visibilidad y legitimación que los grandes eventos ofrecen a los estados anfitriones, sobretudo cuando estos son países emergentes. En casos como estos los grandes eventos se transforman en una chance única, donde demostrar a los mismos ciudadanos y a las grandes potencias mundiales la credibilidad y el prestigio de una nación ya no más en desarrollo más bien emergente. En otras palabras, los grandes eventos ofrecen la posibilidad a la nación de sostener su propia agenda de *soft power*⁷, promocionando la identidad cultural y alcanzando objetivos de diplomacia pública que en circunstancias normales sería difícil alcanzar (FINLAY y XIN, 2010). En China (pensando a Expo de Shanghai y a los juegos olímpicos de Beijing), en Sudáfrica (los Mundiales de fútbol) y en Brasil (donde van a ser los próximos Mundiales de fútbol

5 - <http://www.thetimes.co.uk/tol/sport/olympics/article4599875>

6 - Referido a esto existen críticas en varios estudios internacionales (ver entre otros Matheson y Baade, 2004; Gratton et al., 2006; Humphreys y Prokopowicz, 2007; Pillay y Bass, 2008).

7 - Joseph Nye describe el *soft power* como una dimensión fundamental del poder de un estado, junto a aquello militar y económico. Nye argumenta que un estado nación tiene tres recursos de *soft power*: su cultura (en la medida que atrae a otros), sus valores políticos (cuando los persigue en la arena local e internacional) sus políticas internacionales (en la medida que son percibidas como legítimas y con autoridad moral). Según Nye el *soft power* es diferente respecto a las tradicionales formas de diplomacia pública, como son por ejemplo los programas de intercambios académicos o *broadcasting* auspiciados directamente por el gobierno: el *soft power* no se encuentra solamente en los poderes públicos y/o auspiciados por el estado, más bien en la producción privada y en la redistribución de los bienes y textos que representan la cultura y los valores de un estado nación (NYE, 2004).

y juegos olímpicos) ser anfitrión de un gran evento se ha transformado en un símbolo, en los medios de comunicación nacionales, del rescate de la histórica colonización y subalternidad internacional y, además, del ascenso de la nación entre las “grandes” del planeta (PILLAY y BASS, 2008). Una ventaja para la clase dirigente, que quiere mostrar un país sin manchas, perfecto, capaz de enfrentar con suceso la complejidad de un gran evento y los riesgos que este lleva consigo mismo: desde el terrorismo internacional a la capacidad receptiva y a la necesidad de infraestructuras.

Por todas estas razones, los grandes eventos siempre han tenido un valor político muy fuerte para sus organizadores: *panem et circenses*, escribía Giovenale en el año 100 d.C., hablando de el rol que los grandes juegos (junto al reparto del trigo en forma gratuita o a un precio mucho mas bajo respecto al del mercado) asumían en la gestión del consenso. No siempre, en todo caso, la historia ha dado a los políticos promotores de los grandes eventos la recompensa esperada, Por ejemplo, si bien Hitler con los juegos olímpicos de 1936 quiso demostrar la potencia de su imperio y la superioridad de la raza ariana también en el deporte, el afro americano Jesse Owens destruyó su sueño y quedo como una marca y símbolo de su fracaso. Por otro lado, investigaciones mas recientes han mostrado como la percepción en los ciudadanos de un país anfitrión de un gran evento, no sea siempre de entusiasmo, sobre todo no uniforme y, por esto, no tan “manipulable” (WAITT, 2003)⁸. Además, de la misma manera en que la visibilidad del gran evento lo caracteriza como una vitrina mediática a nivel nacional e internacional para las autoridades que lo organizan, esta se transforma una ocasión muy importante para todos aquellos que están interesados en poner las autoridades bajo una luz negativa, para obtener así una ventaja de esta situación. Al mismo tiempo aprovechan para ganar consenso sobreexponiendo y sobredimensionando sus instancias bajo la luz de los reflectores mediáticos mundiales. Por ejemplo, antes y durante los juegos olímpicos de Beijing los casos de Xinjiang y Tibet no han permitido restablecer la estrategia de soft power del gigante asiático, China; en el caso de los Mundiales de Sudáfrica han habido una gran cantidad de protestas sobre el impacto del evento en el territorio y por el gasto publico hecho por el país para poder ser anfitrión.

Este artículo trata los casos de tres potencias regionales como Brasil, China y Sudáfrica. Potencias económicas con un peso siempre mayor dentro del panorama mundial. Los dos primeros son históricamente miembros del BRIC y tienen varias características en común ya que son muy poblados, un territorio inmenso rico de materias primas estratégicas en el mercado y un fuerte crecimiento del PIB y de la cuota dentro del comercio mundial al principio del siglo XXI. Sudáfrica ha entrado

8 - El estudio de Watt (2003) sobre la percepción de los juegos olímpicos de Sydney en la población local demuestra como las expectativas de ganancia personal sean un punto fundamental para generar consenso respecto al gran evento. Además, si bien la propaganda política sea muy favorable al gran evento, muchos ciudadanos mantiene una criticidad muy alta al respecto.

recientemente en el BRIC (trasformándolo en BRICS), participando al Summit del 2011 de Sanya, en China. Estos tres países comparten diferentes características económicas y sociopolíticas (aunque también existan entre ellos muchas diferencias), lo que permite una discusión conyunta. Además son tres países que han sido (y van a ser) protagonistas de grandes eventos deportivos contemporáneos que comparten el mismo contexto histórico, político global y globalizado.

En las próximas páginas van a ser tomados en consideración algunos casos de protestas habidas antes y durante los juegos olímpicos de Beijing 2008 (en particular el caso uiguro), protestas sociales durante los Mundiales de Sudáfrica y protestas que comienzan a nacer en Brasil conectadas con los futuros mundiales de 2014. Además de los artículos académicos, van a ser tomados en consideración contenidos mediáticos de prensa y televisiones internacionales y nacionales, para poder comprender no solamente las dinámicas de las protestas si no también la representación mediática de ellas. El objetivo de la análisis de las próximas paginas es comprender las diferentes topologías de protestas que pueden nacer durante el gran evento en la arena política nacional (tratando de tomar en consideración también las consecuencias en la arena política internacional global). La finalidad es producir una definición de sustentabilidad política del evento en el contexto de países emergentes, caracterizados por una fuerte búsqueda de legitimación a través del prestigio, la visibilidad y la credibilidad ganados en la arena internacional.

3 Grandes eventos y protestas políticas en los países emergentes: los casos de China, Sudáfrica y Brasil

En agosto 2008 se calcula que 4,7 millares de personas (el 70% de la población mundial) hayan visto por lo menos una parte de los 17 días de los juegos Olímpicos de Beijing. En lo Estados Unidos gracias a la cobertura televisiva de la NBC, el evento Chino se ha vuelto el mas seguido de toda la historia de la televisión americana, con mas de 215 millones de telespectadores sintonizados. Como espectáculo televisivo ha sido un éxito sin precedentes (FINLAY y XIN, 2010). Una ocasión privilegiada para China, aspirante a potencial global, de conquistar los corazones de la ciudadanía occidental; una ocasión para relanzar su imagen publica, incrementando su sofá power en el momento en que el sofá power de su principal competidor, los Estados Unidos, estaba en su mínimo histórico después de la reelección de George W. Bush. Pero no todo funcionó como China esperaba: como escribe Nye, el *soft power* es muy complejo y difícil de controlar para un estado. Esto porque muchos de sus recursos relevantes están fuera de su control directo, y sus efectos dependen mucho de la interpretación por parte de los destinatarios de los mensajes (NYE, 2004). Desde que se decidió que los juegos olímpicos en 2008 iban a ser en China, en occidente un gran numero se sujetos políticos se activaron a través de los medio de comunicación para

sensibilizar la opinión pública sobre temas como la represión del movimiento Falun Gong, el independentismo tibetano y uiguro, las peticiones de democracia y libertad de expresión de los intelectuales locales, las problemáticas sociales propuestas por la clase obrera y agrícola. El recorrido de la antorcha olímpica ha sido muy criticado en Occidente, especialmente en Inglaterra, Francia y estados Unidos: un inusual despliegue de activista de ONG y organizaciones para los derechos humanos, juntos a los activistas de partidos xenófobos y anti chinos y exiliados chinos detuvieron la antorcha en varias etapas. Frecuentemente se hicieron paralelismos con las protestas hechas durante las olimpiadas de Berlín en 1936, comparando China con Alemania nazista (FINLAY y XIN, 2010). en De esta manera en Occidente una oleada comunicativa negativa arrasó con los juegos olímpicos chinos antes que comenzaran. Al principio China respondió a las criticas de occidente con promesas de una mayor abertura en el tema de los derechos humanos y de dejar que los periodistas extranjeros fueran libres de circular por el país para cubrir noticias sobre cualquier argumento (YALI, 2008). Pero nada de todo esto pasó. Especialmente cuando el tema uiguro⁹ explotó en el país: durante la primera semana de los juegos olímpicos tres auto bombas cerca de Beijing mataron tres soldados y 16 policías chinos fueron matados a Kashgar, en Xinjiang. La prensa internacional se preparaba para dirigirse hacia a región uigura, epicentro de la rebelión, para cubrir los acontecimientos desde ahí, pero al primer checkpoint cerca de la capital todos fueron detenidos (DUKE, 2008). Sucesivamente, la única fuente de información permitida desde la región uigura fue china. Lo que produjo una descripción de los hechos unívoca, producida por fuentes gubernamentales. Eran muy pocos los detalles que se sabia por los exiliados uigueros, deslegitimados por las autoridades y con fuentes de noticias no comprobables. Aún así los chinos no pudieron restablecer su imagen después de las protestas uigueras, que generaron un daño irreparable al ejercito chino, humillándolo públicamente bajo los reflectores de todo el mundo que estaba observando. Además se hicieron evidentes las políticas antiliberales y restrictivas del país hacia la prensa extranjera. El resultado fue un completo desastre desde la perspectiva del soft power e de la diplomacia pública China en Occidente: en febrero 2009, poco mas de cinco meses después del final de los juegos olímpicos, BBC World Service publicó una encuesta hecha en 21 países que mostraba como las opiniones positivas sobre China habían drásticamente caído durante el 2008, pasando desde un 45% a un 39%, mientras las negativas habían

9 - Los uigueros son los habitantes de la región autónoma de Xinjiang. Una región que es casi 1/6 de territorio nacional Chino y que se encuentra en Asia central. Los uigueros son de región musulmana, turcofonos, con una identidad cultural mas cercana a la de los países centroasiático mas que a la identidad china. La PRC mantiene bajo su poder la región desde 1949 con políticas de represión cultural, política y religiosa, junto a una enorme colonización por parte de los Han. La región es estratégicamente fundamental por su posición y sus recursos naturales. Como el Tibet, el Xinjiang es una fuente de conflicto para China, aunque haya muy poca cobertura mediática sobre la situación. Para saber mas se pueden consultar otros artículos que he escrito anteriormente. (VERGANI, 2008; VERGANI y ZUEV, 2011)

aumentado desde un 33% a un 40% de los entrevistados. La encuesta demostraba como en Europa la percepción de china había cambiado en negativo respecto al pasado mientras que en Estados Unidos quedaba prácticamente invariada (al 52%).

Académicos, políticos y periodistas en la esfera publica sudafricana describieron los Mundiales de 2010 como una oportunidad única para el país de recorrer una “fast track” hacia el progreso, el desarrollo urbano y la reducción de la pobreza (CORNELISSEN y SWART, 2006, CORNELIESEN, 2007, GONALEZ, 2007). Todo esto se hubiese realizado pasando por la creación de servicios en áreas urbanas con desventajas, con el lanzamiento de programas deportivos en las comunidades carentes, por la creación de nuevos cupos de trabajo, a través de la producción de alojamientos con rentas sustentables y por la construcción de una red de transportes integrada con la finalidad de eliminar el problema del apartheid. Muchas eran las voces discordantes antes del inicio del evento. Las dudas y críticas iban directas a los costos sociales y económicos para el país para sostener un evento como ese (PILLAY y BASS, 2008) y a el real mejoramiento que los Mundiales hubiesen traído para resolver problemas como el alojamiento para los sectores mas pobres en un contexto urbano. El aumento de las habitaciones, la gentrification de muchos barrios alrededor de las instalaciones deportivas, la construcción de nuevas instalaciones para recibir la masa de turistas: históricamente son los elementos que han generado fuerte tensión social en otros países (véase por ejemplo la cantidad de desalojos antes de los juegos olímpicos de Seoul y Beijing, HORNE y MANZENREITER 2006). También existen dudas sobre la creación de nuevo cupos de trabajo, la mayoría de los cuales son pagados muy mal y con contratos que no traen ventajas a los trabajadores (TILLEY, 2006). Estas dudas se han rápidamente transformado en protestas sociales, a veces cubiertas por los medios internacionales otras veces no. Desde las mas pequeñas, como aquellas organizadas por ONGs preocupadas de la sensibilización sobre el SIDA¹⁰, hasta las luchas mas conocidas de Durban y Cape Town entre policías y manifestantes, causadas por los bajos salarios de los trabajadores contratados para la manutención de las canchas deportivas¹¹. Al mismo tiempo las represiones de las protestas provocan reacciones por parte de grupos reconocidos a nivel internacional. Es el caso de Amnesty International que durante los Mundiales de Sudáfrica denunció la violación de los derechos humanos¹². Aun así, estas protestas no generaron el mismo efecto negativo como fue en el caso de China: según la BBC World Service la reputación de Sudáfrica creció globalmente de 7 puntos porcentuales entre 2010 y 2011 (desde el 35% al 42%). Se trata del segundo incremento mas alto de la época después de Brasil (crecido de 9

10 - http://www.huffingtonpost.com/2010/06/05/world-cup-2010-aids-group_n_601709.html

11 - <http://www.guardian.co.uk/football/2010/jun/14/world-cup-protest-south-africa>
<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/africa/article7149786.ece>
<http://it.euronews.net/2010/06/16/sudafrica-mondiali-con-protesta/>

12 - http://www.amnesty.it/Mondiali_2010_preoccupazioni_diritti_umani_Sudafrica

puntos)¹³. Algunos comentaristas de la prensa interpretan este incremento como una consecuencia de la gestión del Mundial 2010 y de la reciente entrada del país en el BRIC. La reputación del país ha aumentado sobretodo en Norte América (de 9 puntos porcentuales en los Estados Unidos y de 13 en Canadá). Esto no significa que las criticidades nombradas antes ya no tengan valor: encuestas periodísticas demuestran como la mayoría de las instalaciones deportivas, con gastos muy altos de manutención, sean sin futuro¹⁴; los problemas de pobreza, salud pública, educación, trabajo, alojamiento quedan aun muy fuertes en el país¹⁵, y el evento no ha producido resultados durables en el tiempo desde estas perspectivas (aunque los mismos habitantes se hayan demostrado muy entusiastas y se hayan esforzado mucho). Todas potenciales fuentes de tensión social durante el evento no explotaron, ofreciendo al mundo una imagen positiva del país. Para comprender, finalmente, el impacto económico sobre la economía real del país y sobre el tejido social, habrá que esperar mucho tiempo mas junto a estudios adecuados.

Otro de los países BRIC, Brasil, va a ser la sede de dos gran eventos en los próximos años: los Mundiales de 2014 y los juegos olímpicos de 2016 (ambos en Rio de Janeiro). Brasil es un país (así como China y Sudáfrica) con enormes desigualdades sociales, étnicas, económicas, culturales. Brasil es una tierra de contradicciones políticas: por un lado es un “hub” de los movimientos sociales latinoamericanos y mundiales (véase por ejemplo el Forum Social Mundial nacido a Porto Alegre y ahí mismo organizado durante varias ediciones), mientras por otro lado es un país en que los grupos sociales mas marginados no tienen representación política. Desde las orígenes de la republica los habitantes brasileños de las grandes ciudades, sobretodo los de los sectores mas marginales, se han caracterizado por la ausencia de una participación política tradicional (de partido, electoral, en la arena nacional) (CARVALHO, 1987). Aun así la participación social de la población se expresa de manera evidente durante eventos públicos mas lúdicos como religiosos o deportivos: eventos que tratan de recomponer las diferencias que atraviesan la población brasileña, proponiendo una identidad y una cultura nacional compartida. Seguramente el fútbol juega un rol muy importante desde esta perspectiva, representando un símbolo fuerte de la identidad nacional brasileña, sobre todo entre los sectores mas marginales de la población. La apuesta de los Mundiales es la siguiente: pueden estos ser una oportunidad para activar la participación política? Lograran ser la ocasión para la construcción de una

13 - http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/mar11/BBCEvalsUS_Mar11_rpt.pdf

14 - <http://www.globalpost.com/dispatch/africa/100705/world-cup-2010-are-south-africas-stadiums-white-elephants>

15 - http://www.bbc.co.uk/blogs/thereporters/andrewharding/2010/07/south_africas_world_cup_legacy.html

<http://www.channel4.com/news/what-was-the-world-cups-legacy-for-south-africa>

<http://www.newsweek.com/2010/09/03/how-the-world-cup-wrecked-south-africa.html>

nueva relación entre los ciudadanos y la arena política tradicional? Si esto aconteciera, si la participación social y política de los ciudadanos, sobre todo los que son de las áreas urbanas mas pobres (como las favelas), seria la ocasión perfecta para mejorar la gestión del evento, reducir los riesgos y redistribuir las ganancias que va a generar. Si esto no acontecerá, por un lado las protestas y por otro la criminalidad, van a ser una problema para en el evento, causando muchos daños.

No obstante falte mucho tiempo aun, ya han habido protestas durante los primeros meses de 2011: estudiantes universitarios de Minas Gerais interrumpieron el transito con la finalidad de sensibilizar sobre los riesgos conectados a la explotación del territorio y al aumento del turismo sexual durante el evento¹⁶; varios grupos sociales han también organizado manifestaciones (a Cuiabá y Brasilia entre otras ciudades) en contra de las expropiaciones finalizadas a la construcción de obras para el evento¹⁷; mientras que a Rio (que se está preparando para recibir también las Olimpiadas) las obras de “pacificación” en las favelas dejan prever fuertes tensiones y conflictos sociales¹⁸.

Conclusiones: camino hacia una sustentabilidad política de los grandes eventos

Según la definición de las Naciones Unidas, por desarrollo sustentable se entiende de un desarrollo equilibrado entre las necesidades económicas, sociales y ambientales. Un desarrollo financieramente equilibrado, socialmente egalitario, éticamente responsable y adecuadamente integrado en el balance ecológico a largo lazo del ambiente natural. El desarrollo sustentable es además un concepto dinámico, que va a seguir evolucionando paralelamente a la adquisición de *lesson learned* por parte de los sistemas sociales.

Decir que los grandes eventos deben tener una sustentabilidad política puede ser entendido en formas diferentes, cada una de las cuales puede ser correcta. La primera es aquella que tiene que ver con una gestión política del evento, que debe ser orientada a garantizar su sustentabilidad. Por ejemplo, la inclusión por parte del

16 - <http://www.calango.net/2011/01/protesto-contra-copa-2014-no-brasil.html>

17 - http://www.agecopa2014.com.br/?p=noticia&cid_noticia=7448
<http://noticias.r7.com/brasil/noticias/manifestantes-protestam-contra-remocoes-para-obras-da-copa-2014-20110506.html>

<http://virgula.uol.com.br/ver/noticia/esporte/2011/04/15/273465-moradores-de-cuiaba-protesta-contra-desapropriacoes-para-copa>

18 - <http://www.portugues.rfi.fr/brasil/20110513-rio-espera-pacificar-favelas-antes-do-mundial-2014-diz-le-monde>

<http://www.direitoamoradia.org/pt/noticias/blog/megaeventos/rio-de-janeiro/2011/04/27/demolies-para-copa-do-mundo-no-rio-deixam-familias-de-favela-presos-em-cidade-fantasma/>

Movimiento Olímpico de la Agenda 21 (aprobada en la sesión del CIO¹⁹ de Seoul en junio 1999) es un paso fundamental en esta dirección. Esto lleva consigo, como objetivos estratégicos, no solamente la protección del medio ambiente, sino también la lucha en contra de la pobreza y la integración de los grupos sociales más marginados. Estos objetivos deberían ser adquiridos también por los entes organizadores que trabajan junto al CIO, que sean ellos públicos (gobierno nacional, regional y local del país anfitrión) o privados (empresas que proveen las infraestructuras y los servicios para el evento).

Una segunda lectura de la sustentabilidad política es aquella que tiene que ver con las consultaciones, la responsabilidad, la governance, el monitoreaje y el reporting durante todas las etapas que tiene que ver con la asignación, la organización y la realización del gran evento (FERRER, 2002; BOBBIO y LAZZERONI, 2002). La literatura sobre la sustentabilidad subraya de hecho la necesidad que los grandes proyectos consideren:

- a. procesos de consultación pública, que no sean simplemente simbólicos si no efectivos; la consultación puede ser también primero de la candidatura de la ciudad o país para ser sede del evento, y debe implicar por ejemplo la apertura de mesas de discusión y negociación con los stakeholders territoriales;
- b. una reporte transparente de las acciones en la fase de candidatura y organización del evento por parte de quienes toman las decisiones, de los organizadores y de los responsables de la planificación;
- c. la necesidad de una governance concreta y confiable, que pueda promover la participación de los ciudadanos en la elaboración de políticas y que impulse a la integridad, transparencia y responsabilidad en la gestión de los recursos públicos;
- d. el monitoreaje y el reporting continuo, ósea una estrategia de comunicación que implique por un lado escuchar la señales que viene del territorio (monitoreaje) y por otro el reporte del estado de la organización del gran evento (reporting). Este último concepto se conecta a la idea de reporting financiero, que normalmente es utilizado para comunicar a los accionistas el desarrollo de sus inversiones de manera transparente. Su aplicación a la sustentabilidad de los grandes eventos, tiene que ver con la gestión de los proyectos en el territorio y la comunicación transparente de su desarrollo a todos los stakeholders, incluyendo a los ciudadanos, con la finalidad de poner a disposición todos los elementos para una evaluación del evento y de su impacto.

19 - el CIO es un comité Olímpico Internacional que organiza los juegos Olímpicos fundado en 1894 por Pierre de Coubertin

Otro significado de sustentabilidad de los grandes eventos tiene que ver con la gestión de las protestas y de la disidencia. La violación de los derechos humanos, la represión, el intento de ocultar y anular la disidencia, tiene efectos muy negativos para la imagen pública del evento, que pueden comprometer el alcance de los mismos objetivos (especialmente cuando se trata de pública democracia).

Perseguir el objetivo de una sustentabilidad política del gran evento, en todas las acepciones que hasta ahora hemos visto, puede garantizar diferentes beneficios para el país anfitrión: ayuda a evitar una distribución desigual de los beneficios (y de los gastos) del evento; a aumentar la participación concreta de la sociedad civil para el éxito del evento, creando las condiciones para la eliminación de muchos riesgos sociales (como la criminalidad); favorece la absorción (a través de la negociación) de muchos de los conflictos mencionados. Claramente se trata de esos conflictos y protestas que de alguna manera tienen que ver con el evento, no se trata de las situaciones instrumentales, que aprovechan del evento como una ocasión de visibilidad (así fue por ejemplo para Septiembre Negro).

Finalmente, por lo que se refiere a los objetivos de pública democracia y a la difusión de una agenda de soft power a nivel global, alcanzar una sustentabilidad política del gran evento no puede ser que un objetivo con consecuencias positivas en la arena internacional. Esto es muy importante para los países emergentes, para quienes “emerger” en frente de la opinión pública global significa compartir la responsabilidad de una sustentabilidad global, además de enfrentarse a la arena mediática global y a los ataques (que también pueden ser instrumentales) que a través de la misma pueden ser enviados por los competidores. Son varios los casos históricos que nos recuerdan esto, un ejemplo son los juegos olímpicos de Beijing donde el significado del gran evento transmitido por el mediascape global ha sido siempre negociado por los stakeholders del evento, que a menudo tienen objetivos y horizontes diferentes. Los resultados que un estado nación obtiene de esta forma, son siempre el resultado de tal negociación, no obstante todos los esfuerzos que pueden ser hechos para ser el único y solo actor en el escenario.

Referências

- ANDRANOVICH, G.; BURBANK, M.; HEYING, C. Olympic cities: lessons learned from mega-event politics, *Journal of Urban Affairs*, v. 23, n. 2, p. 113-131, 2001.
- BOBBIO, L., LAZERONI, C. Torino 2006, Una mappa dei conflitti territoriali, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, V. 12, n. 7, p. 933-946, 2002.
- BOURDIEU, P. *Sulla Televisione*, Milano: Feltrinelli, 1997.
- BOYLE, P., HAGGERTY, K. D. Spectacular Security: Mega-Events and the Security Complex, *International Political Sociology*, n. 3, p. 257–274, 2009.

- CARVALHO, J. M. Os Bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CORNELISSEN, S. China and the 2008 Beijing Olympics: the dynamics and implication of sport mega-events in the semi-periphery, *The China Monitor*, v. 18, p. 4-5, 2007.
- _____; SWART, K. The 2010 Football World Cup as a political construct: the challenge of making good an African promise, *The Sociological Review*, V. 54, n. 2, p. 108-123, 2006.
- DUKE, A. M. East Turkestan Independence Movement Goes for Insurgent Gold at Olympics: A Study of China's Information Warfare, www.stormingmedia.us, 2008.
- FINLAY, C. J., XIN, X. Public diplomacy games: a comparative study of American and Japanese responses to the interplay of nationalism, ideology and Chinese soft power strategies around the 2008 Beijing Olympics, *Sport and Society*, V. 13, n. 5, p. 876-900, 2010.
- FURRER, P. Giochi Olimpici sostenibili: utopia o realtà?, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, V. 12, n. 7, p. 795-830, 2002.
- GONZALEZ, L. L. Poor can rise on the back of 2010, *Star*, V. 27, n. 2, 2007.
- GRATTON, C., HENRY, I. *Sport and the City: the Role of Sport in the Economic and Social Generation*, London: Routledge, 2001.
- _____; SHIBLI, S., COLEMAN, R. The economic impact of major sports events: a review of ten events in the UK, in «*The Sociological Review*», V. 54, n. 2, p. 41-58, 2006.
- GUALA, C., Per una tipologia dei mega-eventi, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, V. 12, n. 7, p. 743-755, 2002.
- HORNE, J. & MANZENREITER, W. An introduction to the sociology of sports mega-events, in «*The Sociological Review*», V. 54, n. 2, p. 27-40, 2006.
- HUMPHREYS, B.R., PROKOPOWICZ, S. Assessing the impact of sports mega-events in transition economies: EURO 2012 in Poland and Ukraine, *International Journal of Sport Management and Marketing*, V. 2, n. 5/6, p. 496-509, 2007.
- LENSKYJ, H. J. *The best Olympics ever? Social impacts of Sydney 2000*, Albany: State University of New York Press, 2002.
- MALFAS, M., THEODORAKI, E., HOULIHAN, B. Impacts of Olympic Games as mega-events, *Proceedings of the Institution of Civil Engineers*, V. 157, n. 3, p. 209-220, 2004.

- MATHESON, V. A., BAADE, R. A. Mega-Sporting Events in Developing Nations: Playing the Way to Prosperity?, *The South African Journal of Economics*, V. 72, n. 5, p. 1084-1095, 2004.
- NYE, J. *Soft Power*, New York: Public Affairs, 2004.
- OWEN, K. A. *The Local Impacts of the Sydney 2000 Olympic Games: Processes and Politics of Venue Preparation*, Sydney: Centre for Olympic Studies & University of South Wales, 2001.
- PILLAY, U., BASS, O. Mega-events as a Response to Poverty Reduction: The 2010 FIFA World Cup and its Urban Development Implications, *Urban Forum*, V. 19, n. 3, p. 329-346, 2008.
- PRICEWATERHOUSECOOPERS (2004). *European Economic Outlook*, www.pages.drexel.edu, 2004.
- ROCHE, M. *Mega-Event and Modernity*, Londra: Routledge, 2000.
- SPILLING, O. R. Beyond intermezzo? On the long-term industrial impacts of mega-events – the case of Lillehammer 1994, *Festival Management & Event Tourism*, V. 5, p. 101-122, 1998.
- TILLEY, V. Scary economics of the mega event, http://www.hsrc.ac.za/Research_Publication-19165.phtml, 2006.
- VERGANI, M. Tibet e Xinjiang sui media globali. Conflitti sul tetto del mondo, nello scacchiere del Grande Gioco, www.itstime.it, 2008.
- _____; ZUEV, D. Analysis of YouTube videos used by activists in the Uyghur nationalist movement: combining quantitative and qualitative methods, *Journal of Contemporary China*, V. 20, n. 69, p. 205-229, 2011.
- WAITT, G. Social Impacts of the Sydney Olympics, *Annals of Tourism Research*, V. 30, n. 1, p. 194-215, 2003.
- WHITSON, D. Bringing the World to Canada: 'The periphery of the centre', in «Third World Quarterly», V. 25, n. 7, p. 1215-1232, 2004.
- _____; HORNE, J. Underestimated costs and overestimated benefits? Comparing the outcomes of sports mega-events in Canada and Japan, *The Sociological Review*, V. 54, n. 2, p. 73-89, 2006.
- YALI, C. Protest and Policing: Challenges for the Beijing Olympics, *China Security*, V. 4, n. 2, p. 59-71, 2008.

Transparência semântica e o ‘calque’ cultural no noroeste amazônico

Simeon Floyd¹

Resumo

A literatura etnográfica tem descrito, por vezes, as partes do noroeste da Amazônia como áreas de cultura compartilhada com grupos linguísticos. Este trabalho ilustra como um princípio de transparência semântica entre idiomas é o meio pelo qual se estabelecem elementos de uma cultura regional comum através de práticas como o calque linguístico de etnônimos e topônimos de tal sorte que eles são semanticamente, mas não fonologicamente, equivalente entre idiomas. Colocam-se as áreas do alto Rio Negro do noroeste da Amazônia em discussão geral das práticas nominais entre idiomas na América do Sul e considera-se a extensão para a qual uma preferência pela transparência semântica pode ser ligada a casos de ‘calques’ culturais amplamente disseminados, em significados culturalmente importantes por serem similares em diferentes sistemas linguísticos. Também se refere ao princípio de transparência semântica além das frases específicas referenciais e em estruturas de discurso maiores. Conclui-se que uma atenção para as práticas semióticas nos cenários multilíngues podem prover novos e mais complexos modos de pensar a respeito da ideia de cultura compartilhada.

Palavras-chave: Etnônimos, topônimos, Amazônia, semiótica.

Abstract

The ethnographic literature has described the northwest Amazon as an area of shared culture across linguistic groups. This paper illustrates how a principle of semantic transparency across languages is a key means of establishing elements of a common regional culture through practices like the calquing of ethnonyms and toponyms so that they are semantically, but not phonologically, equivalent across languages. It places the northwest Amazon in a general discussion of cross-linguistic naming practices in South America and considers the extent to which a preference for semantic transparency can be linked to cases of widespread cultural “calquing”. It also addresses the principle of semantic transparency beyond specific referential phrases and into larger discourse structures. It concludes that an attention to semiotic practices in multilingual settings can provide new and more complex ways of thinking about the idea of shared culture.

keywords: ethnonyms, toponyms, Amazon, semiotics

1 - Max Planck Institute for Psycholinguistics, Nijmegen

1 'Homogeneidade' cultural com diversidade linguística?

A região ao longo do Rio Negro e seus afluentes no noroeste da Amazônia, e particularmente a região do rio Vaupés, é conhecida como uma das áreas mais multilíngues no mundo, não somente em termos do total número de idiomas que muitos indivíduos adquirem, vinculados ao sistema de exogamia linguística no qual as pessoas casam fora do seu grupo de linguagem. (SORENSEN 1967, SILVA 1962, JACKSON 1983, STENZEL 2005). A despeito desta grande diversidade linguística, a literatura etnográfica tem mostrado muitos dos diferentes grupos de idiomas na área como mostrando muito menos diversidade nas práticas culturais que no idioma, desde que eles sejam em certo sentido parte de um complexo cultural único que mantém diferenças linguísticas por várias razões sociais, incluindo a manutenção do sistema de casamento. O *Manual dos índios da América do Sul* assim expressa este fato:

Dentro desta rede de rios moram pessoas de diversas famílias linguísticas— Arawakan, Cariban, Tucana, Witotoan (Miranyan), e não classificadas – mas tendo semelhanças culturais suficientes para merecer classificação preliminar dentro de uma única área cultural. (GOLDMAN 1948,763) [traduzido]

Na sua etnografia muito conhecida *The Fish People*, Jackson pontuou essencialmente a mesma coisa quatro décadas depois:

As diferenças que separam os grupos de idiomas dos Vaupés tendem a ser muito enfatizadas(exarcebadas ao chama-los de tribos), a despeito do fato de que as diferenças no idioma não, a priori, indicam divisões culturais profundas. As características homogêneas e regionalmente integradas dos Vaupés não têm, em minha opinião, sido considerada o suficiente na literatura etnográfica. (JACKSON 1983,101) [traduzido]

Em honra a verdade, o que a maioria dos etnográficos da região descreveram é um sistema complexo em que as características culturais gerais “regionalmente integradas” existem em um nível social, à medida que um número de distinções sociais diferentes são mantidas em outros níveis (descrevendo a relação do grupo *phratry* versus o *sib*, e assim por diante; GOLDMAN 1948, HUGH-JONES 1978, JACKSON 1983, HUGH-JONES 1988, CHERNELA 1993, e muitos outros). Entretanto, enquanto etnógrafos reconhecem que às vezes grupos sociais localizados na região verdadeiramente distinguem suas próprias práticas culturais específicas da maior cultura regional, eles têm percebido que de mais marcante é o fato de que tantas práticas culturais são compartilhadas amplamente

além dos grupos de idiomas individuais, e este fato tem sido enfatizado como algo um tanto especial sobre a região.

O fato de que as divisões entre grupos culturais e linguísticos não necessariamente vinculam um ao outro, como é às vezes popularmente compreendido, é pelo menos já bem-estabelecido que Boas' desembaraço das distinções linguísticas, culturais e raciais em sua famosa introdução do Manual das Línguas Ameríndias (1911). Casos em que idiomas singulares são usados amplamente através de qualquer grupo cultural específico são fáceis de encontrar e relativamente bem compreendidos, geralmente sendo vinculados aos processos de disseminação da língua através da imigração, câmbio, colonização, conquista, projetos de construção da nação, e outros eventos sócio históricos similares. Casos em que os grupos mostram relativamente uma pequena diferenciação nos termos de muitas das práticas culturais enquanto mostram um grau elevado de multilinguismo como visto nas áreas do noroeste da Amazônia são mais raros e tem menos contextos históricos óbvios. Este trabalho identificará alguns dos processos linguísticos e semióticos envolvidos na transferência linguística dos significados vinculados pelas caracterizações etnográficas do noroeste da Amazônia multilíngue como uma área de cultura compartilhada, ambos na sociedade Vaupés bem como a região amplamente, incluindo um caso de estudo do médio Rio Negro. Discutirá os nomes dos lugares (topônimos) e os nomes dos grupos sociais (etnônimos), e como os significados culturais atrelados a eles podem transpor os limites linguísticos, ampliando então o escopo para considerar como estes referentes nominais estão socialmente circulados através do discurso. A discussão orientará o conceito de transparência semântica, que é aplicada como um princípio de práticas culturais pelos muitos povos do noroeste da Amazônia como um meio de gerenciar significados compartilhados em um cenário de diversidade linguística.

2 Transparência semântica e significado cultural linguístico trans-fronteiriço

Um aspecto chave do desenvolvimento dos diferentes grupos históricos linguísticos Amazônicos de cultura compartilhada comentados pelos etnógrafos citados acima é a preferência pela transparência semântica em muitos conceitos culturais entre idiomas. Uma boa forma de ilustrar o princípio da transparência semântica é com o caso dos topônimos do alto Rio Negro. Durante trabalho de campo com falantes de o Nheengatú, uma *lingua franca* Tupi-guarani falada no médio Rio Negro, eu ouvi com frequência as pessoas se referirem aos lugares em áreas acima do rio onde falam línguas arawakas e tukanos, das quais muitas delas migraram para formar as comunidades abaixo do rio. Apesar do fato de que sua mudança para Nheengatú tenha sido relativamente recente, eu estava surpreso ao ouvi-los usando o que soou como nomes próprios de lugares que eram nativos do Nheengatú ao invés de nomes nas

línguas faladas acima do rio. Logo percebi que estes lugares de fato tinham nomes nas línguas locais, e que em cada língua a palavra fonológica era distinta enquanto o significado foi que em termos linguísticos é conhecido como ‘*calque linguístico*’. A cidade conhecida como, ou “jaguar/ onça” em Nheengatú, foi identificada como “jaguar/ onça” em todas as outras línguas locais também, tornando seu significado semanticamente transparente em cada idioma, como indicado por Silva:

Os nomes (dos lugares/ vilarejos) são ordinariamente da língua Nheengatú linguagem ou língua geral e correspondem a outras em, quase sempre como uma tradução exata. É difícil afirmar se o nome original é em Tukanoan ou da língua geral, pela qual é conhecida, é apenas uma tradução, ou vice-versa. (SILVA 1962,57) [Tradução do autor]

Nomes de lugares normalmente se referem a atributos físicos da paisagem, mas também podem fazer referência aos elementos das histórias tradicionais, então os mantendo assim semanticamente transparente pode fazê-los culturalmente acessíveis bem como possíveis linguisticamente de forma transfronteiriça. Não é tão simples, todavia, dizer que os grupos linguísticos do noroeste da Amazônia são basicamente ‘calques’ de suas culturas em todos os níveis. Aikhenvald (1996) descreve os topônimos Tarianacomo tendo três níveis: locais habitados atualmente, locais históricos e mitológicos, somente o primeiro refletindo traduções de outras línguas na área (“nomes de locais multilíngues”), e as últimas duas sem tradução (“nomes de locais monolíngue”). Topônimos Tariana refletem conhecimento cultural historicamente diferenciados bem como o conhecimento comum e compartilhado da região. A tabela 1 mostra alguns dos nomes multilíngues em Tariana, com as traduções em outras línguas.

O princípio de transparência semântica observado pelos nomes de lugares em Tariana aparentam se manter em alguma extensão na maioria das línguas na região. Enquanto alguns nomes de lugares foram mantidos sem tradução e outros tem se tornado parcialmente opacos devido ao deslocamento histórico, o alto número de

Tabela 1. Nomes de locais em Tariana; dados de Aikhenvald (1996)

| Tariana | Tukano | Nheengatú/Português | Significado |
|------------|--------------|---------------------|---------------------------------|
| yema-phe | uxtíka-p r | Cigarro | tabaco/Cigarette |
| iwi-taku | moá-noá | juquira-ponta | Ponta de sal |
| ikuli-taku | úhuri-pweá | Jabuti | Jabuti |
| tuili-taku | um -ñōá | japú-ponta | Ponta de Japú (pássaro) |
| mawa-kere | wöhö-nāxkãro | Arumã | Fibra para confecção de cestos. |

Tabela 2. Nomes de lugares em Wanano, de Stenzel (2004, 23); também Waltz (2002), Marmolejo et al (2008)

| Nheengatú/Português | Wanano | Significado |
|-----------------------|-------------------|-----------------------------------|
| Ilha de Japú | Mu Nuko | Ilha de Japú (pássaro) |
| Arara Cachoeira | Maha Poa | Cachoeira da Arara |
| Ilha de Inambú | Kha Nuko | Ilha de Inambú (pássaro) |
| Puraque Ponta | Sa'mā Wapa | Ponta do Puraquê (peixe elétrico) |
| Carurú Cachoeira | Mo Phoye | Cachoeira de Carurú (amaranth) |
| Jacaré | Soma | Jacaré (igarapé) |
| Jutica | Ñapima | Batata doce (igarapé) |
| Taína | Nihiphoto | Criança (igarapé) |
| Taracua | Mene Koana Ñoaka | Formiga branca |
| Ibacaba | Ñumu Poa | Cachoeira de palma (bacaba) |
| Matapí | Bukakopa | Cachoeira de armadilha |
| Igarapé Paca | Sama Nia Phito | Agutí (igarapé) |
| Macuco | Phota Phito | Tipo de inambú (igarapé) |
| Ananás | Sāne Oaka | Cachoeira de Abacaxí |
| Vila Fátima | Boho Poa/Wate Poa | Cachoeira de Tapoica |
| Tamanduá | Mie Phito | Tamanduá (igarapé) |
| Santa Cruz/Waracapurí | Poa Wapa | Cachoeira de Pedra (peluda) |
| Tabatinga | Bota Poa | Cachoeira de Barro Branco |
| Taiaçú | Yese Poa | Cachoeira de Porco |

nomes de lugares com traduções óbvias revela que a transparência linguística fronteiriça é um elemento chave no sistema topônimo local. A tabela 2 mostra um sistema similar para Wanano de Stenzel (2004), no qual os termos em todos têm equivalência em Nheengatú ou Nheengatú misturado com Português.

Obviamente, os nomes próprios semanticamente transparentes pode ser encontrados em muitas línguas diferentes e não são únicos do noroeste amazônico. Por exemplo, enquanto o topônimo comum Holanda (Holland) não é particularmente transparente, o termo alternativo “Os Países Baixos (The Netherlands)”, é razoavelmente transparente.² O Inglês também tem uma opção mais transparente, “the Low Countries”, e nomes similares são usados na maioria das línguas próximas, as no alemão “*Niederland*”, o francês “*Pays-Bas*” ou o espanhol “*Países Bajos*”, e enquanto muitos idiomas optam por uma forma baseada na forma fonológica da palavra “Holland”, um bom número de línguas usa o calque “terra baixa”, incluindo finlandês, basco, galês, estoniano, albanês e romeno, como exemplos.³ O processo é ainda pelo menos parcialmente produtivo, como recentemente nos escritos de neologistas

2 - “The Netherlands/ Países Baixos” é também mais acurado, como “Holland/ Holanda” tecnicamente se refere apenas à parte sudoeste do país, mas em uso comum cobre o país inteiro.

3 - <http://www.geonames.org/NL/other-names-for-netherlands.html>

para a versão Quechua do Wikipedia que criaram para “Países Baixos” o topônimo semanticamente transparente “*Uraysuyu*”, literally “País Baixo”.⁴ Alguém que aprende a palavra para “Nederland” em qualquer das línguas com termos transparentes teria acesso à descrição daquele país como uma área baixa, comparada a alguém aprendendo um empréstimo baseado na forma fonológica de “Holland”. Entretanto, enquanto seja possível encontrar casos de transparências linguística transfronteiriças em outras áreas, é mais raro encontrar esta transparência usada tão produtivamente para o compartilhar das ideias e práticas entre os falantes de muitas línguas como é na área do Rio Negro.

3 Transparência Semântica versus outras estratégias linguísticas transfronteiriças.

A influência linguística baseada pelo contato pode ter muitos resultados, mas uma distinção ampla é que entre as práticas de adquirir palavras apropriadas, no qual uma palavra fonológica é adaptada a uma nova língua e “tradução de empréstimo” (WEINREICH 1963:51) ou calque linguístico, no qual um significado de uma língua é aproximado pelos recursos de uma segunda, levando às palavras fonológicas de origens separadas mas com relações semânticas transparentes. A maioria das discussões de palavras por empréstimo lidam primariamente com a anterior, não com a última (e.g. HASPELMATH 2009, TAMOR AND HASPELMATH 2009), e focam mais na adaptação semântica e fonológica em uma língua do que na transparência semântica entre as línguas. Nomes próprios são emprestados particularmente e frequentemente nas situações de contato com a língua, desde que tenham frequentemente nenhuma tradução fácil. Entretanto, Aikhenvald pontua que o povos do Alto Rio Negro vejam de forma negativa o uso de formas fonológicas de uma língua no contexto de outra (2002, 2003b), então, tais pressões ideológicas provavelmente ajudaram a tornar o calque muito mais amplamente usado que o empréstimo de palavra na região.

Enquanto os etnônimos são geralmente transparentes pelas línguas nativas na área do Rio Negro, na maioria dos casos a transparência encontrou seus limites quando as versões do Nheengatú foram adaptadas para o Português baseadas na forma fonológica e não nos seus significados. Por exemplo, a forma da palavra Nheengatú “*piratapuya*” foi emprestada ao português como um identificador étnico, mas que não mais preserva seu significado seu significado de “gente peixe”. Os termos Nheengatú se tornaram nomes da etnia oficial (grupo étnico) pelos propósitos de

4 - See http://qu.wikipedia.org/wiki/Uray_Llaqta_Suyu. Para menos nomes transparentes foi impossível criar calques para termos Quechua, cujo caso de formas fonológicas são simplesmente adaptados para Quechua, como no caso de Espanha, que a Wikipedia em Quechua chama de “Ispaña”; <http://qu.wikipedia.org/wiki/Ispaña>.

entidades legais como o censo nacional,⁵ a agência nativa do estado FUNAI,⁶ e fundações como Instituto Socioambiental,⁷ onde é usado para distinguir entre pessoas, mas não mais em categorias como “o povo tucano” ou “o povo tatu”.

Às vezes exônimos ou nomes aplicados a pessoas pelos outros, e autônimos, ou nomes as pessoas aplicam a si mesmas, se desenvolvem sem nenhuma motivação semântica ou linguística fonológica transfronteiriça. Por exemplo, os povos Nambikwara receberam seu exônimo pelos falantes de Nheengatú que os chamaram de “buracos de ouvido” (*nambi-kwara*) baseado em um de seus notáveis atributos, o uso de piercings de ouvido largos. Os falantes de Nheengatú não sabiam, aparentemente, que os Nambikwara não têm um termo para a sua família de linguagem como um todo, e ao invés disto, reconhecem muitos dos subgrupos individuais. (KROEKER 2001). A situação resultante é uma das correspondências imotivadas exônimo-autônimo, com pessoas de fora⁸ usando o termo ou outros exônimos genéricos como *bugre*, *tapuya*, ou mesmo Quechua *auca* (ROQUETTE-PINTO 1913), enquanto os Nambikwara por si mesmos usam autônimos relacionados com o clã como “*Manain-dê*”, referindo-se a uma população específica do norte cujo nome transparentemente se refere à espécie de vespa para falantes de outras línguas mutualmente inteligíveis de Nambikwara (EBERHARD 2009).

Um cenário comum para os etnônimos nativos da América do Sul é para um grupo de pessoas se referir a eles mesmos com um autônimo que é a palavra nativa para “pessoa” enquanto os outros usam um exônimo com uma motivação não relacionada. Por exemplo, similarmente aos Nambikwara, um grupo Tukana do oeste do Peru recebeu o nome “Orejones”, palavra espanhola cujo significado é “orelhas grandes”, presumivelmente por conta de os fora terem percebido seus grandes piercings de orelha. Em contrapartida, os falantes de Quechua os chamaram de Koto por conta de uma espécie de macaco cuja coloração aparentemente trás alguma similaridade às tintas de corpo que eles usam. Mas nenhum destes exônimos têm nenhuma conexão com o autônimo Orejon “*mai*”, que simplesmente significa “pessoa” (BELLIER 1994). A situação se repete por toda a América do Sul. Vários casos do Equador ilustram este fato: Antes do contato com a sociedade nacional em 1950, o povo Waorani era conhecido como “*aucas*”, um termo Quechuan para “selvagem” ou “combatente”. Os Shuar eram historicamente conhecidos como “*jívaros*”, um termo espanhol que significa “selvagem” ou “indomado”. Os Tsachila eram conhecidos como “*colorados*”, uma referência espanhola para a cor vermelha que os homens tingiam seu cabelo. Os Chachi eram conhecidos como “*cayapas*”, provavelmente em

5 - <http://www.ibge.gov.br/ibgeteen/datas/indio/numeros.html>

6 - http://www.funai.gov.br/etnias/etnia/etn_am.htm

7 - <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro>

8 - Os povos nativos das adjacências também tem seus próprios

referência a uma figura histórica importante (um “chefe” or *uñi*), ou possivelmente ao rio onde os Chachis habitam. Os falantes Quechua do Equador, Peru outros países do Andes são às vezes referidos como “*quechuas*” or “*quichuas*” pelos falantes de espanhol, mas eles mesmos ou usam etnônimos específicos da localidade (como *otavalo* ou *saraguro* no Equador) ou usam o termo *runa*, para “pessoa”. Uma situação similar se mantém para os povos Nadahup no Vapués áreas adjacentes, que são conhecidas pelos de fora como “*makú*”, entre outros termos, mas se chamam “povo”. A tabela 3 ilustra casos em que ambos o significado e a forma de exônimos e autônimos tem relação motivada.

As práticas de nomeação ilustradas na tabela 3 tem passado por desenvolvimentos interessantes nos anos recentes pelo fato de muitos grupos nativos terem rejeitado exônimos não nativos como etnofaulismos ofensivos, e demandaram- na maioria dos casos de forma bem sucedida – por ser conhecidos pelos seus autônimos. É a forma fonológica, entretanto, e não o significado dos autônimos que tem sido adotado, o que resultaria em vários povos nativos sendo conhecidos como “pessoas” em Inglês, Espanhol ou Português. A maioria destes casos não são situações de extreme multilinguismo e casamento exógamo como aquele do Vaupés, e assim não foi priorizada a manutenção dos conceitos culturais transparentes da mesma forma. Isto não quer dizer que estes povos nunca aplicam o princípio de transparência semântica; por exemplo, alguns nomes de lugar em Cha’palaa têm calques alternativas em espanhol, como a cidade de *Tyaiipi* (água salgada), que também é conhecida como “*Agua Salada*”. Mas nestes casos há predominância de correspondências não transparentes.

4 O sistema etnômico do Alto Rio Negro

Ao retornar à área do Alto Rio Negro, os sistemas etnômicos na região, e particularmente aqueles da área do Rio Vaupés, tendem a apresentar pares arbitrários de autônimos/etnômios emprestados de formas fonológicas, mas ao invés disto, mos-

Tabela 3. Alguns etnônimos da América do Sul

| Exônimo | Significado | Autônimo | Significado |
|------------|---|---------------------------|-------------|
| Nambikwara | “buraco no ouvido” em nheengatú | Sub-grupos multi-nomeados | Vários |
| Orejones | “grandes orelhas” em espanhol | Mai | Pessoa |
| Auca | “selvagem” or “combatente” em Quechua | Wao | Pessoa |
| Jíbaro | “selvagem” em espanhol | Shuar | Pessoa |
| Colorado | “de cor vermelha” em espanhol | Tsachila | Pessoa |
| Cayapa | Nome próprio de um chefe ou rio | Chachi | Pessoa |
| Quichua | Nome próprio de uma língua | Runa | Pessoa |
| Makú | Termo pejorative em português, Nheengatú e outras línguas | Hup, Yuhup, etc. | Pessoa |

tram uma preferência penetrante pela transparência semântica linguística transfronteiriça. Se um grupo é chamado de o “mosquito” o povo do “barro”, então o seu etnônimo em cada língua será a palavra para mosquito ou barro, às vezes combinado com uma segunda palavra para “pessoas”. Eu ouvi falantes de Nheengatú frequentemente usando as versões de Tupian destes etnônimos, às vezes adicionando o termo genérico *tapuya*: “*tukana tapuya*”, “*tuyuka tapuya*”, “*tariana tapuya*”, etc.⁹ Juntando a informação de um número de diferentes fontes linguísticas e etnográficas, a tabela 4 mostra que na maioria dos casos em cada língua individual, o padrão é o mesmo que eu observei para Nheengatú, mesmo nas ocasiões onde o dado é incompleto. As listas mais completas foram disponíveis para Tukano, Bará, Tariana and Hup.¹⁰ Estas primeiras duas são Tukanoan e mostram cognatas entre elas, mas todavia há pouca similaridade fonológica de diferentes termos entre idiomas, apenas consistência semântica. Isto é impressionante se considerarmos que, junto com Nheengatú, as correspondências semânticas podem ser observadas por quatro famílias de línguas distintas: Tupian, Tukanoan, Arawakan and Nadahup.

Como foi anteriormente ressaltado, nem um sistema de nomeação obedece a um único princípio exclusivamente, mas sistemas podem misturar elementos de transparência semântica junto com outros princípios. Algumas dos nomes oficiais das etnias não podem ser obviamente traçadas ao significado transparente em cada idioma, como o Tariana, o Desana e o Wanano, cujos nomes em Nheengatú não são conhecidas como palavras de origem Tiupi.¹¹ O autônimo Wanano *Kótítia* traduz algo como “o povo da água” em outras áreas, mas a origem da palavra Nheengatú permanece um mistério. O nome vem de uma estória tradicional que diz que o povo Kubeo tentou queimar os Wanano fora de uma árvore oca, mas pelo fato de eles não queimarem, eles os chamaram de “água” (STENZEL 2004,22). Este caso ilustra como a transparência semântica permite o acesso ao conhecimento tradicional entre os grupos de linguagem, contribuindo para os elementos culturais compartilhados que o etnógrafo tanto têm notado. Multilinguismo é mantido em parte como uma consequência do sistema exogâmico linguístico, mas elementos culturais comuns podem ser linguisticamente mantidos pela transparência dos nomes.

9 - Alguns etnônimos também padronizadamente incluíram a palavra *tapuya* na sua forma oficial portuguesa, como “Piratapuya”, mas parece que os dois elementos deste nome não são transparentes para a maioria dos falantes de português, mas constituem uma forma congelada .

10 - Devido à diversidade de fontes de diferentes períodos de tempo, há indubitavelmente alguma inconsistência ortográfica na Tabela 4, e talvez mesmo etnônimos incorretos em alguns casos. Entretanto, isto não afeta o ponto geral ilustrado pela tabela, que através dos grupos sociais de línguas há diferentes nomes fonológicos que normalmente têm o mesmo significado em cada língua.

11 - Acredita-se por diferentes fontes que os Tarianos são possivelmente nomeados por conta do peixe aracú, Ramirez (2001) ou pelo “sangue”, (Aikhenvald 2003).

Tabela 4. Etnônimos entre as línguas no noroeste da Amazônia dado de Goldman (1948); Jackson (1983); Epps (2009b); Aikhenvald (2003a); Ardila (1993); Melguiero (2009); Metzger (1981, 2000); Alemán et al (2000), Koch-Grünberg (1906), ethnologue.com

| Nome oficial - Nheengatú | Autônimo | Tukano | Bará | Tariana | Hup | Tradução |
|-----------------------------|----------------------|------------|-------------------|------------|------------------------------------|--------------------------|
| Tukano | Daséa* | Daséa | Dahea | Yasé-ne | cəkʷət | gente do tucano |
| Tuyuka | Dochkáfuara | | Bahka Puára | | mác | gente do barro |
| Pusanga | Bará | | Bará | | pənʔ | gente do remédio |
| Arapaso | Koreá | | | | cīyā (Tucano) | gente do pica-pau |
| Piratapuya | Uaíkena | | Wai Mahkara | Kuphe-ne | hōp | gente do peixe |
| Wanano | Kótítia | Okotikarā | Ohkotí Mahkara | | deh-həg agua-? | gente da agua |
| Yurutí- tapuya | Uaiana | Yutabopinō | Wayíara | | | gente da pomba |
| Karapaná- tapuya | Mutē | Mutea-masā | Mütea | | | gente do mosquito |
| Pisá-tapuya | Wahüná | | | | | gente da rede |
| Tatú-tapuya | Pamoá | | Pamoá | | | gente do tatu |
| Desana | Winá | imiko masa | Winá | | miná? (probable borrowing) | (vento? céu?) |
| Karawatana mira | Buhágana | | | | | gente da zarabatna |
| Tariana | Iri-ne ("sangue") | | Pavará | | căç | Tipo de árvore (?) |
| Baniwa | ? | | | | Behkana (probable borrowing) | gente da mandioca (?) |
| Wariwa tapuya | Hup, etc. | Makú, etc. | Makú, etc. | Makú, etc. | Hup = person | gente do macaco bugio |

* - Aqui, autônimo significa qualquer termo na linguagem do grupo que se refere aquele grupo, mesmo se houver outros nomes. Em Tukano, bem como talvez em outras línguas, há uma diversidade de formas pelas quais as pessoas podem se referir aos seus próprios grupos sociais, e os nomes baseados em animais podem ser considerados uma espécie de “apelido” se comparado com outros termos. Este ponto é endereçado mais abaixo.

Esta análise na verdade simplifica e muito as práticas de nomeação locais, que são muito mais complexas do que eu sou capaz de fazer referência aqui. Os diferentes grupos tem diferentes sub-clans nomeados que também podem levar seus nomes de animais e objetos, como um grupo de Karapaná conhecido como os “gente do peixe *duruwa*” (METZGER, 1981). Alguns níveis de nomeação são mantidos mais

públicos enquanto outros são mais privados, como no caso do povo Tukano que em verdade referem a si mesmos como *Yepa Masa*, por conta de um indivíduo da sua história tradicional chamada *Yepa*; este autônimo não tem traduções para outras línguas. Algumas fontes consideram o nome baseado no animal como um apelido mais até que um nome oficial do clã (RAMIREZ, 2001). Entretanto, fontes mais recentes mostram que tem sido em uso comum; Sorensen (1969) ouviu o termo *dahseaye ukushe* ou “fala Tucana” referindo-se à língua Tucana nos anos sessenta. Em todo o caso, fica claro que as sociedades ao noroeste amazônico cuidam em tornar certos elementos transparentes, e deixar outras coisas opacas opaque, como visto neste caso, e em paralelo com a situação dos topônimos Tarianos que são traduzíveis ou não e que foram abordados acima (AIKHENVALD, 1996).

Fora da sociedade Tucana do Vaupés as coisas são um pouco diferentes. É às vezes ditto que os Baniwa do rio Içana têm seu nome por conta do Tupí *maniiwa* para “mandioca”, mas isto não é claro. Na verdade, os Baniwa não são um único grupo no caminho que as etnias do Vaupés estão, mas incluem um número de sub-grupos com seus nomes próprios, um ponto mostrado abaixo. Também não diretamente incluídas na sociedade Tucana, os povos Nadahup são às vezes conhecidos coletivamente pelos outros por um termo baseado em animal em Nheengatú, *wariwa tapuya* or “O povo do macaco bugio,” mas internamente diferenciados por eles mesmos também. Os grupos locais também podem aplicar uma variedade de outros nomes para os povos Nadahup como exônimos em relação à desigualdade social, tratada na próxima seção.

5 Outros tipos de transparência semântica na região do Rio Negro

Enquanto os povos Tukanos e Arawakaa descritos acima tem ligações culturais e inter matrimoniais, os outros povos na região tem uma relação diferente com a sociedade Tukano-Arawak. O exônimo *makú* tem sido aplicado para povos juntam caçadores na floresta, mas não é usado como um autônimo, e é normalmente considerada como ofensiva, como um dos conjuntos de exônimos de valência negativa. Epps recomenda o termo mais neutro Nadahup para os grupos de idiomas dos Hupda, Yuhup, Daw e Nadëb (2008:9). Ao passo que as línguas Nadahup (particularmente HUP, EPPS 2009b) de fato mantém transparência semântica para outros nomes de grupos, seus vizinhos não os tratam do mesmo jeito. A tabela 5 mostra alguns exônimos que são aplicados a eles.

Os diferentes povos Nadahup peoples não usam termos que são semanticamente transparentes com relação a nenhum dos exônimos acima, mas ao invés eles adotaram uma estratégia comum de usar a palavra para “pessoa” como um autônimo (EPPS 2008:584). Esta assimetria em etnônimos reflete uma assimetria social entre

Tabela 5. Nomes para o povo Nadahup; dado de Mahecha (1996); Epps (2009a); Bioca (1965)

| Exônimo | Idioma | Significado |
|-------------|--------------------------------------|-----------------------|
| makú | Português, Nheengatú, outras línguas | Sem fala ?* |
| kamã | Português, Nheengatú, outras línguas | ? |
| nixí-maxsa | Desana | Pessoas que perguntam |
| wira-poyá | Desana | Pessoas lastimadas |
| pokce | Tukano | Carregador |
| josa | Barasana/Taiwano | Servo |
| pavará-poyá | Tariana | Pessoas lastimadas |

*. Esta palavra é provavelmente de um termo Arawak para “aqueles sem fala” (Koch-Grünberg 1906:877, Ramirez 2001:198), mas sua origem não é inteiramente clara.

os povos Nadahup e Tukano-Arawak na região, o primeiro aprende as línguas Tukanóan enquanto o último geralmente não aprende as línguas Nadahup. Consistente com este bilinguismo de um lado, o povo Nadahup traduz os etnônimos Tukano-Arawak para as suas línguas, mas os significados dos termos Tukano and Arawak para os povos Nadahup são pejorativos (“etnofaulismos”; ALLPORT, 1964) e único para aquelas línguas. Entre estes dois grupos sociais nem a transparência semântica nem a identidade fonológica são os aspectos mais importantes dos etnônimos, que ao invés refletem a assimetria e opacidade linguística transfronteiriça, e talvez alguns dos limites da cultura compartilhada do Vaupés.

Enquanto o multilinguismo da sociedade Tukano do Vaupés possa oferecer um dos mais extensos exemplos da transparência semântica em nomes próprios, o princípio da transparência semântica pode ser observado muito mais amplamente na região através de outros tipos de situações onde há contato com a língua. Na área do Médio Rio Negro onde eu fiz trabalho de campo com os falantes de Nheengatú, os habitantes locais não são imigrantes apenas das áreas Tukanos, mas também de diferentes áreas Arawak, que apresentam uma versão diferente da transparência semântica em seus sistemas de nomes próprios. As partes mais baixas do Rio Içana passaram por uma mudança de linguagem para Nheengatú enquanto o povo do Alto Içana continuam a falar diversas variedades de Baniwa. As diferentes populações de Baniwas, como o povo Tukanóan do Vaupés, cada um tem um nome de identificação único baseado em um animal ou objeto. Como os grupos linguísticos do Vaupés, estes assim chamados grupos de “clã” proveem a base para a exogamia, mas seus nomes não são semanticamente transparentes entre as diferentes línguas na mesma forma, e ao invés são cognatas por um contínuo dialeto. Entretanto, os Baniwa que mudaram para Nheengatú foram capazes de trazer estas importantes distinções sociais junto com o fato de manter a transparência semântica com a mudança para Nheengatú.

Além dos princípios semióticos descritos acima, as estratégias de nomeação na região estão enfim sujeitos ao superior princípio cultural de exogamia. Para os grupos

Table 6. Etnônimos Baniwa; dado de Granadillo (2006:37-43); Koch-Grünberg (1906:168-169); Nimuendajú (1950:160-163)

| Kurripako/Baniwa | Nheengatú | Tradução |
|------------------|-----------------|---------------------------|
| Adzaneni | Tatú-tapuya | Povo armadillo/ povo tatu |
| Aini-dákenai | Kawa-tapuya | Povo vespa |
| Dzawí-minanei | Yawaraté-tapuya | Povo onça/ jaguar |
| Dzúreme | Yibóya-tapuya | Povo surucucu |
| Hâma-dákenai | Tapiíra-tapuya | Povo anta |
| Kapité-mananei | Kuatí-tapuya | Povo coati |
| Kumada-minanei | Ipeka-tapuya | Povo pato |
| Moríwene | Sukuriyú-tapuya | Povo anaconda |
| Wádzoli-dákenai | Urubú-tapuya | Povo abutre |
| Walipéri-dákenai | Siusí-tapuya | Povo Pleiades |

multilíngues, as distinções sociais devem ser comunicadas linguisticamente de forma transfronteiriça, por exemplo, entre um Tukano e um Tariana. Para as pessoas que falam variedades da mesma língua. Como no contínuo dialetal Baniwa, a transparência semântica vem à tona quando eles devem preservar as distinções sociais através de uma mudança de língua, por exemplo entre um Baniwa do alto do rio e um da parte baixa do rio. E na direção dos grupos que não são parte das relações exogâmicas na área, aos povos Nadahup, a transparência semântica não é aplicada, mas um grupo de exônimos não-transparentes e etnofaulismos são usados¹². Nesta forma as normas de pertencer à cultura e compartilha-la, bem como a exclusão social, são refletidas nestas diferentes formas de negociações linguísticas transfronteiriças de significado.

6. Transparência semântica no discurso

O exame das práticas de nomeação provê um jeito conveniente para a fixação de frases nominais e seus equivalentes e alinhando-as com suas correspondências entre as línguas, como visto em muitas das tabelas acima. Mas é claro que as estratégias referenciais para o qual tais frases nominais são usadas ocorrem inseridas no seu uso no discurso, onde elas são circuladas e transmitidas. Alguém pode imaginar centenas de milhares de conversas nas quais os conceitos culturais específicos tornaram-se salientes e falantes multilíngues as emprestaram para outros idiomas. Nos registros que eu fiz com o povo falante de Nheengatú estes processos foram frequentemente observáveis. Esta seção dará exemplos relevantes de transparência semântica no contexto da arte verbal (SHERZER 2003) onde as funções referenciais e proposicionais que permitem o compartilhamento dos conceitos culturais estão inseridos nas funções poéticas da língua (JAKOBSON 1960).

12 - Entretanto, as línguas Nadahup podem mostrar transparência semântica com as outras famílias de línguas, mas isto não é recíproco; ver acima.

No exemplo (1) a contadora de estórias Marcilia é uma falante nativa de Tukano e uma falante a longo prazo de Nheengatú que também tem algum conhecimento de diversas outras línguas, especialmente a língua do seu falecido esposo, Piratapuya. Ela foi uma fonte excepcional de conhecimento cultural durante a minha pesquisa, e ela aparecerá em todos os seguintes exemplos. Aqui, à medida que ela começa a contar a estória em Nheengatú, ela explicitamente vincula referentes nesta estória com a versão que ela ouviu originalmente em Tukano. A linha 1 mostra como ela estabelece um termo semanticamente equivalente para “veado” entre idiomas, verbalizando a palavra em ambos Nheengatú e Tukano.

(1)

1 Suasú, suasú paá yamã kwáru ta-mu-seruka
veado veado REP “yamã kwáru” 3pl-CAUS-nome
O veado, eles dizem, é chamado “yamã kwáru”.

2 ne a-kua manungara nheengatú irum ya-mu-seruka.
NEG 1sg-saber como nheengatú COM 1pl- CAUS-nome
Eu não sei de que forma chamamos isso em Nheengatú.

3 Suasú yuruparí raíra paá.
veado diabo filho REP
O veado é o filho do diabo, eles dizem.

Em diversas ocasiões durante as narrativas, Marcilia ficou preocupada em encontrar a tradução apropriada para os nomes dos personagens das estórias. Alguns personagens tem nomes equivalentes próprios na maioria dos idiomas locais, como o monstro da floresta *curupira*, que foi referido pelo seu nome Tupí nas estórias Nheengatú que eu gravei, mas que também é bem conhecido nas línguas ao redor da região. (nas línguas Tukanoan, STENZEL 2004; nas línguas Arawakan, Aikhenvald 1999; e nas línguas Nadahup, EPPS 2008). Outros personagens talvez não tenham tradução pré-estabelecidas em Nheengatú, haja vista a língua ser uma introdução recente na área, mas os falantes normalmente se importam em encontrar traduções, como neste exemplo onde Marcilia tenta sem sucesso pensar nas traduções de Nheengatú para dois personagens da estória que ela conhece em Tukano.

(2)

1 Aá-pe paá ta-kuéma taíra Wariró. Wariró, nome dele.
DEM-LOC REP 3pl-amanecer filho Wariró Wariró nome dele
Dizem que amaneciu, e o filho Wariró, Wariró, nome dele.

2 Maá taá pukú? Pai dele, ah nome dele, nome dele, pai dele,
que Q cumprido pai dele ah nome dele nome dele pai dele
Qual é a outra parte (do nome)? Pai dele, nome dele, nome dele, pai dele.

- 3 Quando eu- nome dele paá, tukana Basebó.
quando 1sg- nome dele REP Tukano Basebó
Quando eu, seu nome, eles dizem, em Tucano, é Basebó.
- 4 Língua geral como taá (?) tó dizendo
Nheengatú como q estou dizendo
Em Nheengatú como eu estou dizendo.
- 5 SF: Pode falar só em tukano também, o nome.
.
6. Basebó, so ae-ntu. Basebó. Wariró, Basebó.
Basebó, so 3sg-RESTR, Basebó. Wariró Basebó.
Basebó, somente ele, Basebó, Wariró e Basebó.

Descrições meta-culturais são também um jeito importante de que os conceitos culturais podem ser considerados linguisticamente transparente. Na (3) Marcilia descreve eventos nas celebrações pan-regionais, empregando os recursos linguísticos de Nheengatú, incluindo elementos ricamente icônicos como idiofones e gestos imagistas que podem ser pensados de diferentes formas para aumentar a transparência.



Imagem 1. Gestos circulares representando o movimento dos dançarinos em um *dabucuri*.

(3)

1 Ixé iri umbaá a-kuá a-nheengari,
1sg de.novo NEG 1sg-ssaber 1sg-cantar
Eu por outro lado, não sei cantar.

2 puranga u-nheengari suaxara amú-tá
excelente 3sg-canta 3sg.companheiro outro-PL
Ele canta bonito, seu companheiro, os outros.

3 Suaxara-té paá maniíwa ta-sú vwuuu,
3sg.companheiro-FOC REP mandioca 3pl-go IDEO
Seu compaheiro, dizem, com mandioca, vai ‘vwuuu’ ((gestos circulares))

4 u-yuiri paá kwayé, yawé paá u-sú.
3sg-entrar REP assim.que deste jeito REP 3sg-vai
Ele entra, eles dizem, deste jeito, eles dizem, (e) ele vai. ((gestos circulares))

Muitos dos significados dos elementos linguisticamente transfronteiriços discutidos neste trabalho tiveram a ver com a significância cultural dos diferentes animais como um sistema de distinção social. O exemplo (4) é de uma sessão de coleta de dados a qual eu estava gravando os nomes das espécies de animais com a ajuda de um livro-guia espécies selvagens da Amazônia brasileira, olhando para as figuras e motivando a dizer os nomes. Quando Marcilia viu a imagem de um pássaro saracura, ela lembrou que nas comunidades acima do rio durante a infância dela ela havia visto uma cerimônia onde os homens se tornaram saracuras e cantaram e dançaram. Presumivelmente as canções não eram em Nheengatú, mas Marcilia cria uma tradução contínua improvisada para interpretar algo da tradição Tukano na língua Tupí. Nesta forma de princípio de transparência semântica é estendida além dos itens léxicos específicos e para os elementos de arte verbal e atuação.



Imagem 2. (Esquerda) Gestos mostram a batida de um tradução junto com a cantoria. (Direita) O pássaro saracura (*Aramides cajanea*); imagem do site Projeto Brasil 500: <http://webserver.eln.gov.br/Pass500/BIRDS/INDEX.HTM>

(4)

- 1 Kwaá nungara festa ramé ta-nheengari kariwa, tamburina
irum, ti ti ti ti ti.
DEM similar festival quando 3pl-cantar pessoa.branca tambu-
rim COM IDEO
Quando eles tem um festival que eles cantam, homem branco, com um tam-
borim, “ti ti ti ti ti”
- 2 Yandara ramé ta-mbaú-rã. Yandara ramé.
meio.dia quando 3pl-eat-DAT meio.dia quando
Ao meio-dia eles comiam. Ao meio-dia.
- 3 Ya-sú ya-mbaú sarakura, meé taá puku rã
1pl-ir 1pl-comer saracura how Q long DAT
Vamos comer saracura ((cantando)), como vai?
- 4 Yandara u-pisika-ana yande rã sarakura
meio.dia 3sg-chegar-PFT IPL DAT saracura
Meio-dia chegou para nós saracura. ((cantando))
- 5 Ya-sú ya-mbaú. Ya-sú ya-sikí yepe roda sarakura.
1pl-ir 1pl-comer 1pl-ir 1pl-puxar uma roda saracura
Vamos comer. Vamos formar uma roda, saracura. ((cantando))
- 6 Ta-meé prato iké aikwé timbiú
3pl-dar prato aqui tem comida
Eles dão um prato “tem comida”
- 7 colher wasú irum ta-yuka ta-yupuí i-yurú-pé.
colher AUG COM 3pl-pegar 3pl-alimentar 3sg-boca-LOC
Com uma colher grande, pegue e os alimento na boca.
- 8 Ai! Yukitaya irum chega u-babari u-sú sarakura.
pimenta COM chega 3-babar 3sg-ir saracura
Ai! Com pimenta ele fica babando, a saracura.
- 9 Eeta! U-mutai-ana yandé sarakura.
3sg-abençoar-PFT IPL saracura
Eeta! A saracura nos abençoa.
- 10 Ya-sú ya-yasuka garapá kití sarakura u-nheé.
1pl-ir 1pl-banhar praia em.direção saracura 3-dizer
Vamos nadar no porto saracura ((cantando)) ele diz.

Não somente os etnônimos e topônimos são feitos semanticamente transparentes entre as línguas no noroeste da Amazônia, mas as ideias quais aquelas formas nominais se referem são transmitidas em formas de discurso mais amplas que são seu

jeito transparente criado mediante a tradução. Tal como os etnônimos e topônimos, entretanto, a transparência semântica não é apenas o único princípio operativo ao nível do discurso, e no meu trabalho de campo eu me deparei com casos de outros princípios ocorrendo. Por exemplo, quando eu recebi tratamento tradicional por conta de um joelho inflamado que incluiu uma benção específica falada, a benção teve que ser dada necessariamente em Tukano, mesmo embora o falante usasse predominantemente Nheengatú (ver FLOYD 2007). O significado das palavras foi considerado opaco e misterioso, enquanto a forma fonológica permaneceu consistente entre línguas, e com isso presumivelmente qualquer um fez disto um tratamento eficaz.

7 Discussão

A informação sobre região do Rio Negro apresentada acima descreve uma sociedade multilíngue com muitos elementos culturais compartilhados entre grupos linguísticos. Os limites desta cultura regional são mais ou menos contínuo com os limites do sistema de exogamia, notavelmente excluindo os povos Nadahup que não são tipicamente envolvidos nestas relações exogâmicas. Esta exclusão não é total, pois os povos Nadahup em algum aspecto participam na sociedade Tukana e trazem nomes Tukanos para as suas línguas, mas isto não é recíproco, e os seus próprios conceitos culturais específicos tem pouca valor para os outros grupos na região. Adicionalmente, os habitantes não indígenas que falam português (além de outros estrangeiros brancos como eu) não tem a expectativa de participar nos sistemas de nomeação de semântica transparente, e o casamento com eles é uma forma que os filhos deixam o domínio do sistema etnônico completamente (particularmente através da linhagem do pai; ver FLOYD 2007). Como discutido acima, as sociedades Arawakas como aquela do Baniwa também participam em práticas culturais pan-regionais em uma escala maior, incluindo exogamia e sistemas de nomeação semanticamente transparente entre dialetos e idiomas, em casos de mudança de idioma.

Dentro do inter-casamento dos povos, como parte do complexo de relacionamentos inter-grupo social, incluindo troca de esposas e ampla co-participação em diferentes práticas culturais e tradições orais de história, os diferentes povos podem fazer seus calques de etnônimos baseados em palavras para animais ou objetos bem conhecidos cuja expectativa é de que exista em todas as línguas na área. A prática do calque linguístico e o evitar dos empréstimo lexicais na região contrasta com outras situações envolvendo outras línguas no qual o mais proeminente efeito de contato é aumentado através de empréstimos lexicais¹³. Em casos de empréstimos lexicais uma nova palavra entra na língua, adaptando-se a sua fonologia e morfologia, normalmente por que se refere a um novo conceito adquirido pelos falantes de outra língua. O calque de palavras para animais, plantas e outros objetos bem-conhecidos para se

13 - Entre muitas outras fontes, ver o clássico Weinreich 1963 ou o mais recente Haspelmath 2009.

referir a pessoas e lugares, em contrapartida, não se adicionam novos lexemas para a língua, mas expande o significado das palavras existentes para a categorização social e outros tipos de prática cultural. Os significados das palavras são naquele sentido motivado pelas normas sociais que requerem que os grupos sociais sejam diferenciados, e eles mapeiam diferenças de mundo não humano no mundo humano. Como um jeito de manter estas importantes distinções sociais linguísticas transfronteiriças, falantes do Alto Rio Negro são capazes de desconectar um significado do termo component do seu component de som através do calque, um processo que não ocorre no empréstimo lexical, quando som e significado são adotados e adaptados juntos. Há diferentes processos semióticos em jogo nestes dois tipos de empréstimos com respeito a etnônimos, porque enquanto ambos os tipos preservam um relacionamento indexical para os grupos a que se referem, em um caso a tradução é baseada em uma associação simbólica e no outro caso é baseada em um tipo de simbolismo no qual as formas de som devem fisicamente se assemelhar um ao outro linguisticamente. Em alguns contextos a preservação da forma fonológica de palavras emprestadas é desejável como um sinal de prestígio associado com o multilinguismo em línguas de alto prestígio – como o Latim e o Francês em certos momentos da história da Inglaterra, ou como o Inglês em muitos lugares hoje- mas as ideologias contra empréstimos e troca de códigos na região do Rio Negro favorecem que muitas línguas sejam faladas, mas não combinando elementos de nenhuma das duas línguas ao mesmo tempo. Os jeitos diferentes de traduzir nomes, ou empréstimo de palavras ou calque, levantam a questão de que os “nomes próprios” consistem, e se etnônimos (e topônimos) na cultura compartilhada no noroeste da Amazônia não são simples pareamentos de significado pelo som mas primariamente são conceitos semânticos mantidos pelos indivíduos multilíngues cujas correspondências de significado pelo som são apenas emergentemente geradas ao uso de uma língua ou outra da parte deles. São os significados que constituem elementos da cultura compartilhada, não as formas da palavra específicas, que são específicas para cada grupo de língua.

As relações da transparência semântica não são todas emcompassadas mas também são limitadas, como refletido nos dados considerados aqui. Muitos dos grupos locais mantêm algo do conhecimento cultural de forma monolíngue para si mesmos enquanto fazem outras partes disto transparentes para a cultura mais ampla. Alguns termos se tornaram firmemente estabelecidos, deixando suas etimologias opacas. Alguns povos não são considerados socialmente iguais, e são parcialmente excluídos da transparência. Às vezes as fronteiras entre os grupos sociais, grupos culturais e pontos em um contínuo dialetal podem se tornar misturados e produzir o nível errado de granularidade entre o subgrupo e macro grupo. No discurso, algumas tradições do uso da língua como cantoria xamânica podem vindicar identidade fonológica a ser preservada em detrimento da transparência semântica. Estas correspondências incompletas complicam as observações dos etnógrafos sobre homogeneidade cultu-

ral citada no início deste trabalho. Seus contos descrevendo a importância o povo local impõe em fazer o conhecimento cultural transparente bem como circulá-lo são preciso, mas deve também ser notado que há limites para este princípio. Contos de etnógrafos tem documentado muitos níveis de categorização social na região além do grupo de linguagem, e cada um destes tem seu próprio escopo de socialização. Isto significa que o compartilhamento cultural é penetrante, é também parcial, e que os povos da região podem ser ambos grupos sociais independentes e membros de um macro grupo maior. Ao focar nos processos semióticos pelos quais os elementos culturais são compartilhados na região do Rio Negro nos ajuda a levar em conta esta complexidade e entender exatamente como o compartilhamento cultural pode ser atingido em tais contextos de extremo multilinguismo.

KEY

1, 2, 3 = pessoa, sg/pl = singular/plural, AUG = aumentativo, CAUS = causativo, COM = comitativo/instrumental, DAT = dativo, DEM = demonstrativo, FOC=enfoque, IDEO=ideófono, LOC=locativo, NEG=negação, PFT=perfectivo, PL=plural, REP = reportivo, RESTR = restrictivo (delimitative), Q = interrogativo

Referências

- AIKHENVALD, Alexandra. 1996. *Multilingual and monolingual placenames in Tariana*. Names. A Journal of Onomastics 44: 272-290.
- AIKHENVALD, Alexandra. 1999. *Tariana Texts and Cultural Context*. Munich: Lincom Europa.
- AIKHENVALD, Alexandra. 2002. *Language Contact in Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- AIKHENVALD, Alexandra. 2003a. *A grammar of Tariana, from northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AIKHENVALD, Alexandra. 2003b. *Multilingualism and ethnic stereotypes: the Tariana of northwest Amazonia*. Language in Society 32: 1–21.
- ALEMÁN M., Tulio, Reinaldo López H. and Marion Miller. 2000. *Wirã ya, peamasa ya wererituri* [Desano-Español - Diccionario bilingüe de 896 palabras]. Bogotá: Editorial Alberto Lleras Camargo.
- ALLPORT, Gordon. 1954. *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Addison West Publishing Company.
- ARDILA, Olga. 1993. *La subfamilia lingüística tucano-oriental: estado actual y perspectivas de investigación. Estado Actual de la Clasificación de las Lenguas Indígenas de Colombia*, ed. María Luisa Rodríguez de Montes, pp. 219-233. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/Imprenta Patriótica.

- BELLIER, Irène. 1994. *Los Mai Huna*. Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, eds. Fernando Santos Granero & Frederica Barclay, vol.1, pp. 1-180. Quito/Lima: Flacso/IFEA.
- BIOCCA, Ettore. 1965. *Viaggi tra gli indi*: Alto Rio Negro, Alto Orinoco: appunti di un biologo. Volume Primo. Rome: Consiglio nazionale delle ricerche.
- BOAS, Franz. 1911. Introduction. *Handbook of American Indian Languages*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 40: 1-83.
- CHERNELA, Janet. 1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- EBERHARD, David. 2009. *Mamaindê Grammar*. A Northern Nambikwara language and its cultural context. Ph.D. dissertation, Vrije Universiteit Amsterdam.
- EPPS, Patience. 2008. *A Grammar of Hup*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- EPPS, Patience. 2009a. 'Language classification, language contact, and Amazonian prehistory.' *Language and Linguistics Compass* 3(2): 581-606.
- EPPS, Patience. 2009b. *Survey of Alto Rio Negro names*. email communication.
- FLOYD, Simeon. 2007. *Changing times and local terms on the Rio Negro, Brazil*: Amazonian ways of depolarizing epistemology, chronology and cultural Change. *Latin American and Caribbean Ethnic studies*, 2(2): 111-140.
- GOLDMAN, Irving. 1948. "Tribes of the Uaupes-Caqueta Region." *Handbook of South American Indians*, ed. Julian H. Seward, Vol. 3 pp. 763-791. Washington: United States Government Printing Office.
- GRANADILLO, Tania. 2006. *An ethnographic account of language documentation among the Kurripako of Venezuela*. Ph.D. dissertation. University of Arizona.
- HASPELMATH, Martin. 2009. Lexical borrowing: concepts and issues. *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*. eds. Martin Haspelmath & Uri Tadmor, pp. 35-54. Berlin: Mouton de Gruyter.
- HASPELMATH, Martin and Tadmor, Uri. The Loanword Typology project and the World Loanword Database. pp1-34 *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*. eds. Martin Haspelmath & Uri Tadmor, pp. 1-34. Berlin: Mouton de Gruyter.
- HUGH-JONES, Christine. 1988. *From the Milk River*: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The palm and the Pleiades*: initiation and cosmology in northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, Jean. E 1983. *The Fish People*: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwestern Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

- JAKOBSON, Roman. 1960. *Closing Statement: Linguistics and Poetics*. Style in Language. ed. T.A. Sebeok, pp. 350-377. New York: Wiley.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor 1906. *Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und ihre Sprachliche Zugehörigkeit*. Zeitschrift für Ethnologie. 38: 166-205.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAHECHA Rubio, Dany, Carlos Eduardo Franky Calvo, y Gabriel Cabrera Becerra. 1996. *Los Makú del noroeste amazónico*. Revista Colombiana de Antropología 33: 86-132.
- MARMOLEJO, Diana, Montes, María Emilia, Bernal, Rodrigo. 2008. *Nombres amerindios de las palmas (Palmae) de Colombia*. Revista peruana de biología 15:151-190.
- MELGUEIRO, Edilson Martins. 2009. *Sobre a natureza, expressão formal e escopo da classificação lingüística das entidades na concepção do mundo dos Banúwa*. Mestrado. Universidade de Brasília.
- METZGER, Ronald G. 1981. *Gramática popular del carapana*. Bogotá: ILV & MG.
- METZGER, Ronald G., compiler. 2000. *Marĩ yaye mena Carapana, yaia yaye mena Español macãrĩcã tuti = Carapana-Español, diccionario de 1000 palabras*. Bogotá: ILV.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1950. Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí e Uaupés. *Journal de la société des américanistes*, Année 39(1):125 - 182.
- RAMIREZ, Henri. 2001. *Línguas Arawak da Amazônia setentrional: comparação e descrição*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.
- ROQUETTE-PINTO, Edgar. 1913. *Os índios Nhambiquara do Brasil-central*. Proceedings of the 18th International Congress of Americanists, pp. 382-387. London: Harrison and Sons.
- SILVA, Alcionilio Bruzzi Alves da. 1962. *A civilização indígena do Uaupés*. Sao Paulo: Centro de Pesquisas de Iauareté.
- SHERZER, Joel. 2002. *Speech play and verbal art*. Austin, University of Texas Press.
- SORENSEN, Arthur P. Jr. 1967. *Multilingualism in the Northwest Amazon*. American Anthropologist 69:670-684.
- SORENSEN, Arthur Peter. 1969. *The morphology of Tukano*. Ph.D. dissertation. Columbia University.
- STENZEL, Kristine S. 2004. *A reference grammar of Wanano*. Ph.D dissertation. University of Colorado.

- STENZEL, Kristine. 2005. Multilingualism in the NW Amazon, revisited. *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II* 27-29 Oct. University of Texas at Austin.
- WALTZ, Nathan E. 2002. *Innovations in Wanano* (Eastern Tucanoan) when compared to piratapuyo. *International Journal of American Linguistics* 68:157-215.
- WALTZ, Nathan E., compiler; Paula Simmons de Jones and Carolyn de Waltz, editors. 2007. *Diccionario bilingüe: Wanano o Guanano—Español, Español—Wanano o Guanano*. Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- WEINREICH, Uriel. 1963. *Languages in Contact: Findings and Problems*. The Hague: Mouton.

Género e identidad cultural¹ en la sociedad colonial: Algunos aportes epistemológicos a la antropología del cuerpo²

Elinet Daniel Casimir³

Resumen

En este ensayo se desarrolla una epistemología de género en la sociedad colonial respecto al uso del cuerpo, la violencia y el abuso sexual, sin pretender negar los trabajos anteriores que apuntan el tema. Los europeos desembarcaron en el Nuevo Mundo, se enfrentaron a un mundo dócil y curioso. En su misión de crear colonias, proporcionaron a los pueblos originarios la evangelización en cambiar las estructuras religiosas y las creencias. El uso secular del cuerpo del otro por los europeos occidentales durante siglos generó espectacularmente la violencia en sus facetas multidimensionales. Martirizar el cuerpo masculino y abusar el cuerpo femenino durante la colonia fue el itinerario de la agenda europea para alcanzar al éxito de la explotación humana.

Palabras claves: Epistemología de género, cuerpo, violencia y sociedad colonial.

Gênero e identidade cultural na sociedade colonial: Algumas contribuições epistemológicas para a antropologia do corpo

Resumo

Neste trabalho desenvolve uma epistemologia de gênero na sociedade colonial em relação ao uso do corpo, violência e abuso sexual, sem pretender negar trabalhos anteriores que abordam o tema. Os europeus ao desembarcarem no Novo Mundo enfrentaram um mundo dócil e curioso. Em sua missão de criar colônias, com a evangelização dos povos originários, mudaram as estruturas religiosas e crenças. O uso secular do outro corpo por europeus ocidentais durante séculos gerou de modo drástico a violência em suas facetas multidimensionais. Martirizar o corpo masculino e abusar do corpo feminino durante a colônia foi o itinerário da agenda europeia para alcançar o sucesso da exploração humana.

Palavras chave: epistemologia de gênero, corpo, violência, sociedade colonial.

1 - Muchos autores desarrollan con eminencia este concepto tan complejo y tratan de abordarlo respecto a su campo de conocimiento. Entre ellos se anotan Cristián Parker (Chile), Paulo Freire (Brasil), Daniela Rawics (Argentina), García J. & Jaksic I. (Cuba & Ucrania), Encarnación Soriano Ayala (México) y otros. Nosotros lo percibimos, sin alejar el planteamiento de estos autores, como “el diálogo pertinente y permanente entre el pasado mítico-histórico y el presente vivido de un corpus social que actúa individual y colectivamente para salvaguardar la memoria colectiva. Se reconoce en la dialéctica de la conciencia histórica y las prácticas culturales cotidianas” (Daniel E.: 2011).

2 - Esa nueva disciplina de la antropología contemporánea abarca el tema de género, desarrollada ampliamente por el sociólogo y antropólogo francés David Le Breton. Véase su obra *Antropología del cuerpo y modernidad*, 2004. La antropología del cuerpo analiza los usos y visiones que se construyen socialmente y el lugar que el propio envase adquiere en un momento determinado. Ha sido objeto de estudio por diversas disciplinas y pensadores, aquí se resumen los más importantes. El primero en dar una postura antropológica del término fue David Le Breton, para quien el cuerpo “es un fenómeno social y cultural, una construcción simbólica y no una realidad en sí misma o un dato indiscutible”.

3 - Antropólogo-sociólogo por la Universidad de Estado de Haití, maestrante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM de México. Líneas de investigación: antropología cultural, procesos identitarios, identidad cultural, género y etnocultura, cosmovisiones, epistemología de la historiografía.

Este ensayo, basándose en la reinterpretación discursiva sobre el encuentro etnobiológico afro→europeo←indígena, desarrolla la cuestión del uso del cuerpo por el imperia- lismo europeo occidental en la sociedad colonial y hace algunos aportes a la crítica episte- mológica de la diferencia cultural planteada por Europa colonial. Por tanto, el encuentro entre el Viejo y Nuevo Mundos al nivel etnobiológico –que abarca cultura, identidad y mestizaje- está en el corazón de este trabajo. También, plantea relacionar las implica- ciones y nuevas formas de dominación de la configuración capitalista de la modernidad respecto al género.

¿Cómo se puede analizar al nivel teórico-epistemológico este encuentro? ¿Cómo plantear estudiar el discurso europeo del otro a partir de su práctica en el nuevo mundo durante la colonia? Son principales interrogaciones que nos prestan la atención en el análisis discursivo de la matriz cultural latinoamericana en el plano de la historia cultu- ral. Estos cuestionamientos nos permiten desplazar la mirada colonial europeo del otro “americano”, desde la antinomia crónica *civilizado europeo/bárbaro americano*, hacia una nueva epistemología de género.

Para abordar el tema de género en la sociedad colonial desde una nueva epistemolo- gía, enfocamos sobre herramientas teórico-metodológicas de la antropología del cuerpo, desarrollada por el sociólogo y antropólogo David Le Breton en su obra *Antropología del cuerpo y modernidad* (2004). Aquella obra enfatiza la importancia de pensar el cuerpo por sus usos y representaciones en la modernidad. Para el antropo-sociólogo, en las socie- dades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona y está ligada a la posesión y no a la identidad, en ese sentido, la frase “mi cuerpo” surge de la emergencia y el desarrollo del individualismo en las sociedades occidentales durante el Renacimiento y se extendió en el modernismo y el post-modernismo. Según el autor, el cuerpo es un objeto de análisis y la lectura antropológica un instrumento iluminador de las diversas áreas del trabajo humano, se percibe como la extensión del alma (1990). También acercamos de la reflexión que hacen Folgar L. & Rodríguez Gímenes R. sobre el papel y el lugar del cuerpo en la construcción de la identidad analizando los usos y abusos de la diferencia cultural (2009).

Los abordajes a este tema son abundantes. Sin embargo, en este trabajo, nos interesa más desarrollar la parte epistemológica de género en la sociedad colonial respecto al uso del cuerpo, la violencia y el abuso sexual, sin pretender negar los trabajos anteriores que apuntan el tema. Cuando los europeos desembarcaron en el Nuevo Mundo se enfrentaron a un mundo dócil y curioso. En su misión de crear colonias, proporcionaron a los indí- genas la evangelización en cambiar las estructuras religiosas y las creencias. Al respecto, Irene Silverblatt (1990) señala, por ejemplo, que “los incas no conocían a Cristo, pero adoraban al Sol como padre y a sus difuntos reyes como antepasados-héroes. Aún más sorprendente, y tal vez más condenable, era que las mujeres adorasen a la Luna como madre y veneraban a las reinas incaicas como las fundadoras de dinastías femeninas”.

Esta ideología evangélica en la práctica generaba y legitimaba la violencia corporal y el abuso sexual.

El encuentro etnobiológico en el Nuevo Mundo: Latinoamerindia⁴, entre hombres europeos, mujeres africanas o indígenas y el uso violento del cuerpo masculino nos lleva hoy en día a una nueva interpretación de este encuentro en el plano de estudios de género respecto a la identidad cultural. Este nuevo abordaje del tema de género se basa en la crítica de la representación del “otro” en el imaginario europeo durante más de tres siglos; un otro insignificante y a la vez significante. Ahí está toda la dialéctica de la contradicción de la visión colonial europea respecto al *género*.

Aquí, es importante precisar la alta significación de los efectos psicológicos que producen la evangelización y la esclavitud sobre la estructura familiar colonial a través de la “violencia corporal”. El papel del catolicismo, como ideología al servicio de la máquina de la esclavitud, en la destrucción de las estructuras familiares indígenas es fundamental para tematizar la relación trilogica: cuerpo - fuerza de trabajo - abuso sexual. Tampoco esta relación puede ser estudiada sin tomar en cuenta la noción de “autoridad” político-institucional o eclesiástica en la sociedad colonial. Evangelización y esclavitud son fundamentos en todo análisis crítico riguroso para entender la cuestión de género, el abuso sexual y corporal en dicha sociedad.

La cristianización del indígena fue una de las más grandes preocupaciones de la corona española para conquistarlo espiritualmente. Es preciso ubicar esa conquista espiritual en el contexto de la división del mundo cristiano europeo y el liderazgo de España en defensa del catolicismo. Felipe II insiste en este proceso y da indicaciones sobre la abolición de las prácticas religiosas aborígenes⁵.

El análisis del concubinato entre europeo y la mujer del nuevo mundo y el mestizaje, como efectos psicosocio-afectivos de este encuentro etnobiológico, nos permite observar las ficciones del discurso contradictorio europeo, a partir de lo cual el viejo mundo constituye su identidad cultural. Evangelización y esclavitud son dos factores imprescindibles que manejan, hasta hoy en día, los actores- productores de la modernidad capitalista⁶ en su fase imperialista. El uso secular del cuerpo del otro por los europeos occidentales durante siglos generó espectacularmente la violencia en sus facetas multidimensionales. Martirizar el cuerpo masculino y abusar el cuerpo femenino durante la colonia fue el itinerario de la agenda europea para alcanzar al éxito de la explotación humana.

4 - Este concepto es del filósofo Carlos Lenkersdorf mexicano de origen alemán para propiciar la inclusión latinoamericana. Véase su artículo “Latinoamerindia”, en Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos (coord.), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, 2006. En realidad nos queda más adecuado este concepto que “América Latina” en el plano de la construcción de Pensamiento nuestroamericano.

5 - “Real orden sobre destrucción de santuarios indígenas” en Archivo General de la Nación de Colombia, tomo 1, 1577, p.534.

6 - Véase Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, 1997.

Por un lado, el martirizar del cuerpo masculino. Sancho de Navarra revela el tratamiento que tuvieron los indígenas como animales de carga: “una de las formas de trabajo más duras a que fueron sometidos los indígenas fue la de servir como animales de carga para el transporte de personas y bienes”⁷, mejor dicho el empleo de los indios como acémilas fue la más bestial de la deshumanización europea y la desvalorización del cuerpo humano. El europeo debe ser el objeto de la vergüenza humana y sentirse culpable.

La pérdida acelerada de la mano de obra indígena, que era el factor económico más importante de la colonia, desembocó en la traída de fuerza de trabajo esclava, la explotación de las minas y el cultivo de las tierras, desde la segunda mitad del siglo XVI, fue recayendo sobre la población africana. Autoridades, mineros y comerciantes insistieron ante la corona sobre la necesidad de importar esclavos para activar la economía e incrementar la hacienda real ya que el comercio de negros originaba importantes impuestos⁸. Los comportamientos de los esclavos negros fueron regidos por el famoso Código Negro⁹ de 1685 de Louis XIV. Louis Salla-Molins¹⁰ considera el código negro como el texto jurídico el más monstruoso de los Tiempos Modernos. Señala que este texto sirvió también para otras colonias europeas y la expulsión de los judíos.

Por otro, el abusar del cuerpo femenino. Silverblatt (1990, 103) señala que, según el cronista incaico Guamán Poma de Perú, los curas eran los más viciosos perpetradores de la deshumanización de la mujer; bajo el pretexto de enseñar el catecismo o conferir la penitencia a las mujeres, los curas las obligaban a servir como trabajadoras, amantes y prostitutas. Esas revelaciones muestran las formas en que las mujeres, explotadas por su trabajo y vejadas sexualmente, eran manipuladas por aquellos hombres que detentaban posiciones de autoridad en el mundo europeo-colonial. La transformación de la mujer indígena en prostituta, dice el autor, fue uno de los trá-

7 - Archivo General de la Nación de Colombia, tomo 1, p.517.

8 - Archivo General de la Nación de Colombia, p.393.

9 - Fue una serie de disposiciones jurídicas de 60 artículos que regularon los comportamientos del esclavo de Saint Domingue. Ha sido elaborado por Jean Baptiste Colbert Marquis de Seignelay y promulgado en marzo de 1685 por Louis XIV, para reglamentar el comercio y la esclavitud de los Negros en las colonias francesas de América (Guyane, Martinique, Guadeloupe, Saint Domingue). El esclavo se consideraba como una mercancía, una cosa, un mueble privado (artículos 44-54), y el maestro colon tenía el derecho de vida y de muerto sobre éste. Los esclavos de Saint Domingue fueron bienes muebles de sus maestros colonos sin haber tenido seguimiento de garantía hipotecaria. Al respecto, véase Salla-Molins Louis, *Code Noir ou le calvaire du Canaan*, Editorial Presses Universitaires de France, 1987

10 - Profesor emérito de filosofía política en París I y Toulouse II señala que, en la segunda mitad de siglo XVI-II, la corona española expidió varios Códigos Negros adaptando el Código francés de 1685 e incorporando parte de la anterior legislación esclavista española para conformar un cuerpo jurídico coherente con miras a controlar la población esclava y lograr un tratamiento más humanitario que evitara los levantamientos, las rebeliones y el cimarronismo.

gicos derivados de esta imposición de las tradiciones occidentales de género sobre la sociedad andina (p.107), la cual afirmación que extendemos a todas las sociedades coloniales. Como otra faceta de las relaciones deshumanizadoras del género durante la sociedad colonial, las mujeres podían vender sus cuerpos a cambio de seguridad y ventajas (p.108).

Entonces, las injusticias sufridas por la mujer indígena no se limitaron a la explotación económica. Se las obligaban a trabajar virtualmente bajo condiciones de esclavitud. La mujer nativa también sufrió el abuso sexual. Silverblatt hace ver que la violación y el concubinato forzado de la mujer fueron cometidos por las autoridades españoles e indígenas que tuvieron privilegios. Para muchas mujeres indígenas, el robo de sus tierras y de sus cuerpos era doble yugo que les había sido colocado durante el deshumanizador proceso de la colonización (p.102). Las mujeres indígenas y negras sufrieron la degradación absoluta por los europeos.

Maryse Condé (1988), en su novela histórica *La bruja de salem*, trata rescatar este aspecto cicatrizante de la historia de las mujeres indígenas y negras durante el periodo colonial a través del personaje central Tituba: “Abena, mi madre, fue violada por un marinero inglés en el puente de *Christ the King* un día de 16 cuando el velero navegaba hacia Barbuda. Yo nací a consecuencia de esta agresión. De este acto de odio y de desprecio”¹¹. Así, los europeos destruyeron a los pueblos originarios toda “utopía” de la existencia humana, pueblos sin “espacio de esperanza”¹² durante tres siglos.

Ahora bien, tratamos de diagnosticar las preguntas establecidas anteriormente como nuestra guía de partida y aclararlas. Proponemos aquí una lectura crítica de la comprensión del encuentro etnobiológico tricontinental (Europa-África-América) durante la colonia a la luz de la antinomia europea: civilización/barbarie; diríamos en mejor dicho las prácticas y contradicciones del saber dominante europeo. Analizamos esa antinomia ante la matriz cultural latinoamericana y la cuestión de identidad, precisamente la concepción de género en las colonias.

Llegamos al punto de vista que los europeos inventaron la “diferencia cultural negativa”¹³ del otro en la vergüenza humana para construir su identidad cultural.

11 - Véase la obra *La bruja de salem*, Impreso por GRAFO-Bilbao, Madrid, 1988. Traducido del título original *Moi Tituba, sorcière noir de Salem*, Editorial Mercure de France, París, 1986, al español por Concha Serra Ramoneda.

12 - Al respecto, hay que leer David Harvey, *Espacios de esperanza*, Editorial AKAL, Madrid, 2000.

13 - Nos referimos a la visión negativa que asignó el pensamiento dominante europeo al otro en el espejo de las diferencias culturales. No es cierto que existe una cultura inferior ni una superior a otra. La cultura siempre ha sido un determinante de homogeneización de las experiencias humanas. Son los seres humanos portadores de la diferencia y no la cultura como conjunto de experiencias y valores. La diferencia cultural quiere decir el acuerdo de que cada grupo social o étnico tiene su cultura propia respeto a la dinámica de sus prácticas del saber. En este sentido la diferencia cultural negativa es la opuesta de esa idea y tiene que ver con el rechazo del otro como semejante.

Impulsaron la violencia del cuerpo como factor de dominación. En realidad, los colonizadores demuestran un factor de inferioridad humana en la medida que ellos eran incapaces de reconocer y aceptar el otro como semejante. La construcción de la identidad cultural de Europa y su desarrollo económico se han basado exclusivamente sobre la explotación de la fuerza humana y el cuerpo del otro. La sed de riqueza y la búsqueda del oro provocaron la trata de esclavos a través del comercio triangular al utilizar el cuerpo de éstos como máquina capitalista de producción de bienes y servicios¹⁴.

Según la lógica del colonizador, el cuerpo del otro es carne de cualquier animal. El cuerpo masculino de los esclavos africanos e indígenas era el motor del desarrollo económico de las potencias europeas durante la colonización. Desde la perspectiva que el otro del Nuevo Mundo es un bárbaro, una especie de animal primitivo que hay que evangelizar para volverlo civilizatorio, el occidente avivó la violencia como forma de dominación y la matización del cuerpo masculino como factor psicológico a la no-resistencia de la parte del esclavo. Resulta que esa lógica volvía al contrario porque el esclavo, más tarde, va a tener la conciencia de su estado social y humano y comprimir su amo a su condición de esclavo hasta impulsar su libertad humana. Lo que el filósofo alemán Hegel explica como “la dialéctica del amo y el esclavo” en su obra *Fenomenología del espíritu* (1807: IV). Esa dialéctica, David Le Breton la sintetiza antropológicamente diciendo que el cuerpo es la extensión del alma (1995: 3).

Al marginalizar el otro como *ser* insignificante, los europeos buscaron violentamente la dominación del otro, al mismo tiempo utilizaron el cuerpo femenino del otro negativo “chosifié”¹⁵ para satisfacer su placer sexual, es decir hermenéuticamente conocer otro cuerpo sexuado significativo. Cuando sabemos que el acto sexual es la relación más alta, profunda y significativa que entretienen los seres humanos, donde resultan los vestigios etnobiológicos como constancia de la aceptación de la igualdad humana. Aunque esa relación era sobre todo forzada y violentada. El nuevo nacido que proviene de ese acto de poder entre el hombre europeo y la mujer sometida (africana o indígena) es mestizo(a) o mulato(a), vestigio del encuentro etnobiológico. Este vestigio concluye que el cuerpo sexuado generó el apetito y uniformidad del placer en cuanto al uso del cuerpo de la mujer. Por fin, los europeos son mentirosos seculares al detrimento de la convivencialidad humana. La esclava es una mujer como todas,

14 - No se puede ignorar que el esclavo fue el motor generador de riquezas europeas y el medio de transporte, como animal cargado de mover el maestro colón de un lugar a otro.

15 - Es el adjetivo derivado de la palabra francesa “chose” (cosa). El esclavo o la esclava fue considerado (a) por el colonizador como una cosa, un mueble sobre cual el maestro puede decidir de su transacción cotidiana. Sin embargo, en el terreno de la sexualidad, la esclava fue considerada “igual” que todas las mujeres dando el placer sexual al hombre. Al respecto, véase Salla-Molins Louis, *Code Noir ou le calvaire du canaan de 1685*, en 60 artículos, Paris, PUF, 1987.

con sus características femeninas propias. Y los europeos colonizadores lo asumieron como un hecho de la experiencia humana.

Diríamos que es relevante al nivel epistemológico cuando un Sélim Abou dice: “la différence se traduit par l’indifférence” (1981, 12) o un Clyde Kluckhohn afirma: del punto de vista de la cultura, “chaque homme est semblable à tous les autres...” (1981b, 30)¹⁶. El autor pone énfasis sobre el estudio de las relaciones entre los pueblos y culturas que definen hoy en día la modernidad en sus múltiples dimensiones de actuar en la vida humana.

Digamos esas consideraciones en el terreno de la epistemología crítica plantean el problema de la ética de género en el periodo colonial. ¿Cómo el encuentro etnobiológico entre europeos y esclavas se ha devenido *costumbre*¹⁷? Este problema nos permite ver, hoy en día a los límites del pensamiento europeo en la construcción de la humanidad y las debilidades escondidas del discurso científico occidental. Al analizar esas dos formas del uso del cuerpo del otro masculino y femenino por el europeo, se muestran claramente las contradicciones y las ambigüedades del pensamiento europeo occidental visto como pensamiento dominante. En realidad es un pensamiento más etnocidio que emancipador basado en las diferencias culturales (culturas superiores e inferiores).

En el plano de la dicotomía *civilizado/bárbaro*, hay que reinterpretarlo como nuevo discurso de la matriz etnocultural latinoamericana en buscar nuestro camino propio a partir de nuestro pensamiento y nuestras prácticas culturales. Lo que queremos plantear es propiciar una nueva epistemología hermenéutica a la crítica del discurso dominante de la Europa colonial respecto a la temática de género, una lectura crítica de la comprensión de esa dicotomía inventada por los colonizadores europeos para forjar su identidad. A saber, la diferencia del otro en lo opuesto: *europeo civilizado/americano bárbaro* (afro-indígena). Una diferencia basada en etnocidios y desaparición del otro.

Al revés, no podríamos considerar que el bárbaro fue el europeo -y no los indígenas y afros- en su éxito de brutalidad para robar y destruir a otro lo que lo pertenecía simbólica y culturalmente. Su explotación humana durante siglos le queda una vergüenza humana inolvidable en la memoria colectiva humana. Mientras que, el Otro del Nuevo Mundo, más allá de la concepción eurocéntrica, expresó su amabilidad para aceptar al europeo como “conocimiento nuevo”, como lo hizo con los comerciantes asiáticos y los de Medio Oriente durante el periodo precolombino. Por

16 - Véase Sélim Abou, *L’identité culturelle*. (1981). Traducción libre: la diferencia se traduce por la indiferencia/la différence se traduit par l’indifférence; cada hombre es semejante a todos otros/chaque homme est semblable a tous les autres.

17 - Aquí consideramos antropológicamente la ética como costumbre en el sentido de Rossana Cassigoli, en su “curso magistral de Ética y política”, Facultad de Ciencias Política y Sociales, UNAM, semestre del enero-junio de 2011.

ello, el otro americano -del nuevo mundo- pagó el precio de su “naïveté” (inocencia) cultural.

Esa “naïveté” cultural puede ser analizada en otros contextos. Reportamos aquí una anécdota, sobre el decir de un jefe africano, que un indígena muisca - en Tunja capital del departamento de Boyacá de Colombia- memoriza para ilustrar el juego tramposo del colonizador: “cuando llegaron los españoles al continente, nos reunimos con ellos y rezamos, nosotros teníamos la tierra y ellos la biblia, cerramos los ojos y cuando los abrimos, ellos tenían la tierra y nosotros la biblia” (Xieguasinzá: 2011).

Es decir que los pueblos originarios fueron víctimas en toda su esencia de la vida humana a través de sus cuerpos: deslocalización forzada, deshumanización humana, reducción al animal de carga, violación y prostitución corporal, abuso sexual, aculturación forzada, por no citar que estos. Por eso, hay que reinterpretar el discurso dominante occidental frente al otro y tomar distancia con este esquema de pensamiento de mentiras que no nos refleja para nada en cuanto a nos prácticas y formas de vida desde el origen.

Política, Capitalismo y Cuerpo

En la actualidad, el cuerpo femenino sigue siendo esclavizado y violentado por el capitalismo mercantil. En su forma nueva de actuar la violencia simbólica, la modernidad capitalista hace del cuerpo de la mujer a través de la propaganda publicitaria un medio mercantil de generar ganancias. Es vigente que “el cuerpo sigue siendo un instrumento de ejercicio del poder” (Mancillas, 2011); nadie ignora la política, el capitalismo y el cuerpo son factores generadores de la violencia institucionalizada.

“El cuerpo ha pasado a ser lo que era el alma en otros tiempos: el soporte privilegiado de la objetivación el mito director de una ética del consumo. Se observa cómo el cuerpo está estrechamente involucrado con las finalidades de la producción como soporte (económico), como principio de integración (psicológico) y como estrategia (política) de control social” (Raffaelli, 2007: 37).

“El cuerpo en la modernidad se muestra como un objeto manipulable ante los poderes y violencias que se generan en su entorno, así un cuerpo modificado es la demostración de poder ante lo natural, un cuerpo mutilado es la exhibición del poder y las violencias de cuerpos ajenos ante uno que se considera extraño

y amorfo, un cuerpo famélico es testimonio de lo que otros cuerpos pueden llegar a manipular social y físicamente de seres que son al final cuerpos excedentes” (Mancillas, 2011).

Con el desarrollo de una visión multiculturalista, los estados nacionales se imponen sobre las sociedades contemporáneas y a medida que la globalización a lo largo del siglo XX hacía de las migraciones el fenómeno más evidente en la conformación de poblaciones mestizas a partir de los nuevos contactos de diversas poblaciones humanas que el imperialismo capitalista provocó sobre distintas antiguas etnias. La antropología culturalista estadounidense de los años 1980 acuñó este concepto para designar en términos identitarios cuáles eran los procesos por los cuales las poblaciones surgidas de contactos entre poblaciones migrantes construían imágenes sobre su historia y su auto-reconocimiento como herederos de un patrimonio cultural común.

Una antropología crítica de los procesos de construcción de la alteridad cultural en contextos sociales de dominación de Latinoamérica, por su parte, comprendería a la etnogénesis como un proceso de lucha por la reivindicación de la diferencia cultural con una sociedad hegemónica que la estigmatiza simbólicamente, al tiempo que la explota económicamente¹⁸.

Así los aportes de David Le Breton (2009) a la teoría antropológica del cuerpo o de género son relevantes en el terreno de la cultura política contemporánea. El autor afirma que las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el mundo dualista al que está acostumbrado la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común.

Según Le Breton, el cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros -una estructura social de tipo individualista-, con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo -poseer un cuerpo más que ser un cuerpo. El cuerpo occidental es el lugar de la censura, el recinto objetivo de la soberanía del

18 - Al respeto, hay que relacionar los trabajos de Simone-Ernestine-Lucie-Marie Bertrand de Beauvoir (conocida como Simone de Beauvoir): En su obra *El segundo sexo* (1949), destaca un profundo análisis sobre el papel de las mujeres en la sociedad y la construcción del rol y la figura de la mujer.

Y Maria Nash en su texto: “Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina” (2006), explica como las identidades colectivas forman parte de una “dinámica relacional siempre en construcción, readaptación, negación o confrontación, sostenida, además, por bases que pueden ser plurales y discutidas”.

ego. Es la parte indivisible del sujeto, el factor de individuación, en colectividades en las que la división social es la regla. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. No es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural.

Por su parte, Bryan S. Turner propone ideas base para una teoría social del cuerpo, conceptos y niveles de análisis, y traza un mapa del contexto que obliga a la sociología a retomar el cuerpo como punto de partida para el análisis de lo social (2004).

Para concluir nuestro ensayo sobre la antropología del cuerpo desde la realidad histórica de los pueblos originarios desde la sociedad colonial, donde el cuerpo visto por el occidente no es nada más que una farsa en la teoría del conocimiento occidental. Hay que vislumbrar y denunciar este discurso *ethnocidaire* occidental que sigue generando la violencia a partir de nuevas formas de uso del cuerpo en la modernidad capitalista. Propiciamos otra lectura del uso del cuerpo y otro discurso alternativo respecto al tema de género en la evolución histórica humana. Concluamos con Le Breton que el cuerpo es un fenómeno sociocultural a la vez biológico. El uso del cuerpo de los esclavos (el otro) por el colonizador era lo más radical que nunca el cuerpo humano ha conocido en la evolución de la humanidad. El cuerpo, como expresión del poder y de convivencialidad humana, sigue siendo un instrumento capitalista para generar ingresos y ganancias.

Hay un alejamiento del poder del cuerpo de la potencia real a favor de un actor ficticio. Del ser humano(A) que pierde la conciencia de su potencia a la ficción capitalista (B) que actúa su violencia simbólica y dulce, el cuerpo se mueve en dirección de B. El día que la mujer y el hombre se dan cuenta conscientemente del poder del cuerpo, se puede cambiar el mundo hacia una modernidad no-capitalista como deseaba Bolívar Echeverría.

Referências

- SILVERBLATT, I. (1990); *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Editorial Bartolomé de Las Casas, Lima.
- LE BRETON, D. (1995); *Anthropologie de la douleur*. Métailié, Paris.
- _____, (2004); *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____, (1998, 2009); *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOLGAR, L. & RODRÍGUEZ G. R. (2001); “Una reflexión del lugar del cuerpo en la construcción de la identidad”. En Actas del VII Encuentro interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas.
- BEAUVOIR, S. (1949); *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard.

- TURNER, B. S. (1989, 2009); *El cuerpo y la sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BOLÍVAR, E. (1997); *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista.
- IBARGUEN, M. A. (2006); “El arco emocional de las multitudes”, en Norma de los RIOS MÉNDEZ & Irene SÁNCHEZ RAMOS (Coord.), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, México, UNAM, pp.547-564.
- RAFFALLI, C. (diciembre-enero de 2007). “El silencio de la carne”. E. Bracho, Ed. *Veintiuno*(14).
- ABOU, S. (1981); *L'identité culturelle*. Editions Anthropos, Paris.
- CITRO, S. (Abril 2011); “Una aproximación a la antropología del cuerpo”. Universidad Buenos Aires-CONICET.
- NASH, M. (2006); “Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina”, en Revista CIDOB d'afers internacionals, n° 73-74.

Religiosidad al margen: Un planteamiento desde los estudios latinoamericanos¹

YolloIxochitl Mancillas²

Resumen

El presente artículo muestra el panorama teórico-conceptual para la discusión y análisis de las manifestaciones de “Religiosidad al Margen” presentes en el contexto latinoamericano. En dicho contexto, los escenarios de informalidad espacial y económica son propicios para la exposición de estos “epifenómenos” donde las violencias y empatías se expresan en formas interdependientes y el protagonista es el cuerpo en su significación social.

Palabras-clave: religiosidad al margen, violencias, jóvenes.

Religiosidade à margem. Uma abordagem a partir dos estudos latino-americanos.

Resumo

O presente artigo mostra a visão teórica e conceitual para a discussão e análise das manifestações da “Religiosidade à Margem” presente no contexto latino-americano. Neste contexto, os cenários de informalidade espacial e econômica são propícios para a exposição desses “epifenômenos” nos quais as violências e as empatias são expressas em formas interdependentes e o protagonista é o corpo em sua significação social.

Palavras-chave: religiosidade a Margem, violências, jovens.

1 - El presente artículo corresponde al primer capítulo (editado) del trabajo de tesis titulado: Religiosidad al margen. Escenarios, violencias y empatías en los cultos a San Judas Tadeo en Ciudad de México y Espiritismo Marialioncero en Caracas, para la obtención del grado de maestría en Estudios, Latinoamericanos.

2 - Etnohistoriadora- Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Líneas de Investigación: Religiosidad Popular, Violencia, Antropología del cuerpo y emociones.

La primera década del siglo XXI plantea nuevos paradigmas para denominar o designar las manifestaciones religiosas en América Latina pues los sincretismos simultáneamente se fusionan con los mundos de la vida de las comunidades de creyentes, su forma de “estar y permanecer” ante la modernidad y globalización. En este sentido, ¿cómo abordar religiosidades tan alejadas de la fundada desde los núcleos ortodoxos? Como por ejemplo, una donde un santo familiar se convierte en un santo de jóvenes que se reúnen en una iglesia de la Ciudad de México para el consumo de sustancias ilícitas, principalmente y en la otra, las figuras de una corte de espíritus, que en vida terrenal encabezaron las filas del hampa, aparecen en altares de Caracas ataviados con cigarros, botellas y pistolas.

Propuestas para abordar una problemática Latinoamericanista

Sin lugar a dudas los dos años que abarco la presente investigación han mostrado la convulsión de un sistema excluyente donde nuevas formas de resistencia y extravagantes manifestaciones de violencias son parte de la cotidianidad mundial, regional y local. Las resistencias generan empatías en el contexto particular de la reivindicación cultural y de derechos. Generalmente estos procesos son los más documentados en los Estudios Latinoamericanos pues como región hemos sido partícipes de infinidad de movilizaciones indígenas, obreras, estudiantiles y religiosas. No debemos dejar del lado cómo estos procesos han logrado su propósito y otros han sido brutalmente reprimidos pero permanecen dentro de la memoria de quienes lo vivieron, lo heredaron—heredamos—y lo escribieron, valorando este hecho en la historia latinoamericana.

Las violencias en la región se manifiestan tanto en escenarios cotidianos como apocalípticos a través de estrategias “de limpieza” y exterminio a niveles desgarradores. Se implementan, también, políticas de expansión del miedo al *lejano próximo*³ que resultan en restricción y desmovilización de los intentos por crear espacios de socialización. El ejercicio de preservar y documentar las memorias en estas atmósferas de aflicción social es una labor difícil y emotiva pues nos enfrentamos a miedos ajenos y propios, conteo de vidas perdidas y recuerdos de heridas que pretenden o quieren sanar a partir de su relato. Para Gabriela C. Barrueta

[...] pensar o re-pensar América Latina desde el compromiso que ésto implica nos conduce a no inventarla; a no ajustarla a cualquier cuerpo teórico sino a abrir la teoría a la realidad, a poder historizar conceptos desde la exi-

3 - Este concepto es desarrollado por Maya Aguiluz como aquél que estando al lado, muy cerca espacialmente, ése con quien cohabitamos el mismo vecindario (Simmel, 1986:716-717), es también alguien con quien mantenemos una distancia cultural. En sus ensayos sobre la extrañidad la autora presenta “*las disímiles encarnaciones, incluso en sus presencias históricamente más hostilizadas*”, en Aguiluz, M. (2010), *El lejano proximo. Estudios sociológicos sobre la extrañidad*. Barcelona: Anthropos.

gencia del momento histórico; a pensar nuestra región desde la especificidad histórica de tal suerte que se puedan romper las certezas que ha sembrado en la cabeza de muchos el proyecto dominante. (SOSA y SÁNCHEZ, 2004).

Lo recién enunciado cuestiona el punto de partida de esta reflexión, cómo abordar el contexto en el que se desarrolla esta investigación, qué disciplinas deben intervenir, qué propuestas y consideraciones conceptuales son pertinentes en este análisis de un espacio donde la empatía está presente pero las violencias dominan sobre las otras formas de vivir.

En este sentido, la antropología es la disciplina central de este trabajo desde la perspectiva de la elaboración de una *etnografía al margen del Estado* (DAS y POOLE, 2008). El término “etnografía al margen del Estado” fue elaborado desde la corriente teórica de la Postcolonialidad y plantea dejar atrás los análisis donde se coloca a los sujetos estudiados por la disciplina como lugares, prácticas y lenguajes al margen del Estado-nación. Este término sugiere tomar distancia ante el concepto inamovible de “Estado” como una estructura racional de organización política. La nueva etnografía debe desmontar al Estado de sus márgenes morales y conceptuales, es decir, debe repensar concretamente los límites centro-periferia, público-privado, legal-ilegal. El énfasis de esta metodología etnográfica se centra en documentar, “las prácticas que crean fronteras y se insertan dentro del territorio político y social en lugar de situarse cerca de él. Analizar las genealogías e historias particulares de los modos de sociabilidad que se estudian, así como sus diferentes deseos, esperanzas y temores” (DAS e POOLE, 2008, p.34).

La tarea de reconstrucción del conocimiento social a partir del trabajo de campo requirió la presencia de un concepto que delimitara el espacio donde se realizó el estudio. Ante esta necesidad, se partió del término *geografías locales cotidianas* (OCHOA, 2011), cuya intención es analizar cómo en el espacio cotidiano (vivienda, trabajo, actividades recreativas, festivas) existen o coexisten ciertas manifestaciones de violencia originadas por la reivindicación de este “espacio” como una “zona de pertenencia”.

La cuestión material de estos espacios pertenece a una producción estatal de infraestructura simboliza cierto orden en el proceso de urbanización, por ejemplo, la construcción de puentes, avenidas, carreteras, etc. La construcción de dicha infraestructura implica la inclusión de ciertos sectores en el nuevo paisaje urbano y la expulsión de otros, considerados incapaces de cumplir con la estética de la modernidad. La crisis en las urbes plantea una reconfiguración de este espacio. El “orden” es rebasado, la sensación de bienestar desaparece. Es en los espacios cotidianos donde

se proyectan ciertas identidades o ciudadanías emergentes que identifican al sitio para representarse como parte de un mismo proceso de urbanización, modernidad y nación.

Los grupos que se estudiaron y con los cuales se compartieron espacios de socialización y espiritualidad han sido cuestionados y encasillados en todos sus aspectos. Estos grupos forman parte de comunidades e identidades que experimentan diversas formas de exclusión. El sujeto migrante, el joven habitante de barrio popular, el homosexual, el transexual... en fin todo sujeto dilucidado por Mbembe como “un extraño dentro de la polis” (MUCA, 2011), es víctima de violencias. Todos ellos “extraños dentro de la polis” comparten la emotividad de rechazos y extrañamientos, y forman parte de un complejo mosaico del vivir en una región en continua resistencia y búsqueda de nuevas representaciones.

Ésta es la razón por la cual representan históricamente al sujeto subalterno que construye espacialidades y performatividades de resistencia. Es decir, son los creadores de las culturas emergentes del día a día latinoamericano.

La labor de abordar a estas comunidades o grupos subalternos en el ámbito de los estudios culturales ha sido ardua. El “Estado intelectual”, constituido por diversos intelectuales, les ha tratado de nombrar desde sus propias coyunturas históricas y sociales. Sus denominaciones van desde el “lumpen proletariado” de Marx hasta la “población excedente” propuesta por Bauman (MEJÍA, 2011).

En el terreno de esta investigación se pretende tratar una población cuya reivindicación es solamente espacial, aunque en algunos de sus procesos particulares puede llegar a representar propuestas políticas y de contracultura. A pesar de ésto ha sido rechazada y poco estudiada en los espacios académicos. Por el contrario, se plantea partir de una observación que no pretende crear taxonomías negativas sobre las reconfiguraciones morales y éticas de ejercer devociones.

América Latina cartografía de la actualidad

Las impresiones respecto a la situación de la región latinoamericana son demasiado contradictorias. Sin embargo, el punto neurálgico muestra múltiples manifestaciones de agotamiento y descomposición de las estructuras coloniales, neocoloniales y capitalistas. En dichas estructuras derruidas habitan poblaciones convulsas, revueltas en malestares sociales e ideas de revolucionar espacios viciados de prácticas obsoletas.

El sur del continente moviliza a sus estudiantes en la lucha por un derecho invisibilizado, como es la educación. Así, Chile y Colombia se manifiestan con sus jóvenes. En cambio, México vive una tragedia televisada y parte de las primeras planas son cuerpos ajenos, insepultos y olvidados; son los “daños colaterales” de un enfrentamiento cuya derrota estaba anunciada. Aquí ser joven implica estar en peligro cons-

tante, la vida y la muerte se reconfiguran continuamente y la desmovilización a partir de las campañas de terror atacan a una sociedad combativa que es reprimida bajo el lema de la “limpieza” y la “guerra al narcotráfico”. Se une a la desgracia el bloque centroamericano, con las muertes masivas de sus migrantes en territorio mexicano y la impunidad de la que son víctimas estos sectores.

Algunas democracias radicales ejercitan la inclusión como una fórmula de difícil tratamiento en lugares donde el olvido e indiferencia de las antiguas prácticas gubernamentales dejó huellas y herencias perversas de polarizaciones políticas, raciales y sociales. Esta situación es un reto al ejercicio de gobernar naciones como Bolivia, Venezuela y Ecuador.

Brasil parece mostrar un espejismo de avances en favor de la sociedad. Así lo aparenta el triunfo nuevamente de la izquierda partidista, en esta ocasión con una mujer gobernando una nación de 190.755.799⁴ habitantes con numerosas desigualdades económicas y sociales. La nación brasileña pretende ser una potencia regional a costa de la confrontación interna. Brasil es una nación que es muchas naciones a la vez: amazónicas, gauchos y afrodescendientes buscando políticas que les permitan formar parte de ese poder centralizado en un territorio de difícil gestión.

En el Caribe la situación tampoco es sencilla. Mientras Cuba debate la permanencia de un gobierno revolucionario, Haití vive los más siniestros ejercicios de la vida después del terremoto del 12 enero de 2010.

Ciudades latinoamericanas: Modernidad vs Informalidad

Las intervenciones académicas, literarias y visuales contemporáneas han presentado a las ciudades latinoamericanas como lugares caóticos, anárquicos e impunes donde cualquiera puede ser víctima. La desaparición o desarticulación de los espacios de socialización y convivencia son evidentes desde la mirada más atroz de la desigualdad. Se trata de la ruptura que exhiben las fortalezas de las clases medias y altas: rejas, seguridad privada, cableados... ante el paisaje de los asentamientos “espontáneos”.

El recurso fotodocumental ilustra, a través de la imagen, comunidades que viven violencias diversas y emociones convulsas en un cosmos impuesto para muchos habitantes de las zonas más marginadas de Latinoamérica (BASOLÍ, 2009; CYPRIANO, 2002; 2003). A ese cosmos se le denomina Ciudad Informal⁵.

4 - Portal Brasil. (2 de mayo de 2011). *Censo 2010: la población de Brasil es de 190 755 799 personas*. Recuperado el 12 de noviembre de 2011, de Portal Brasil Org.: <http://www.brasil.gov.br/noticias-1/historia/2011/05-maio/02/censo-2010-la-poblacion-de-brasil-es-de-190-755-799-personas>

5 - Ciudad informal será el término con el que se tratarán los asentamientos irregulares y “espontáneos” de América Latina en sus variantes locales como favela, barrio, villa, solar, comuna.

El trabajo documental “Bailando con el Diablo” (DISCOVERY, 2011), muestra las dinámicas de la vida dentro de las favelas brasileñas donde el respeto se gana a través del temor que los otros sientan hacia el sujeto. Son pocas las opciones de escapar de la marginalidad. El trabajo colombiano “La Sierra” (DALTON Y MARTINEZ, 2004) invita al espectador a una inmersión dentro de las dinámicas de la justicia propia de las comunas de Medellín donde el control lo ejercen milicias, narcotraficantes y paramilitares. “La vida loca” capta el entorno de los jóvenes pertenecientes a las Maras (POVEDA, 2008). La juventud mara transcurre entre la inserción y sus rituales de integración al grupo, las dinámicas dentro de familias desestructuradas, los esfuerzos por la reinserción a la sociedad y las fallas en el sistema que no permiten la inclusión de los jóvenes a la dinámica nacional. El desenlace en todos estos trabajos es el mismo: denota el fondo necropolítico de las ciudades propuesto por Sarah Nuttall (MUCA, 2011). Por su parte, Ives Pedrazzini (2006, p. 14) nos invita a

[...] tratar de comprender el impacto de la globalización económica en el destino de las grandes aglomeraciones, la urbanización del mundo contemporáneo y, también, el cómo las industrias globalizadas reaccionan para romper con la cohesión social y sumergir a los habitantes de las ciudades en la pobreza y la violencia.

Las zonas de empatía en las urbes son cada vez más coartadas debido a los problemas de orden estructural, resultado de políticas públicas fallidas o inexistentes así como del crecimiento poblacional acelerado y la planificación urbana limitada. Ante la falta de consistencia del “Estado”, las manifestaciones de violencia urbana son escenarios frecuentes y rutinarios de los habitantes de este espacio. La manera en la que los habitantes de ciudad perciben sus miedos, temores y sensación de peligro se construyen a partir de fragmentaciones espaciales de carácter económico, habitacional, social y simbólico. El ejercicio de las violencias se manifiesta rotundamente en las zonas más excluidas y marginadas, no obstante el total de la población puede ser víctima potencial en cualquier momento.

Los jóvenes latinoamericanos

La juventud, ha sufrido heridas permanentes a causa de un sistema que agoniza, destierra y extermina a este sector de la sociedad. Algunos se manifiestan como “indignados” en las Bolsas de Valores y plazas de las ciudades en todo el mundo. No hay futuro, no hay expectativas. Los jóvenes de la Ciudad Informal son exterminados bajo el lema de la seguridad. Lo cierto es que son un grupo en constante aflicción.

El hombre joven habitante de la Ciudad Informal es el más castigado en este ambiente de exterminio. Cuando se trata de violencia urbana se despliegan distintas formas de masculinidad (virilidad local, comunidad emocional). Así es como estos cuerpos jóvenes están entramados para absorber, diseminar o neutralizar violencias. Las heridas y cicatrices corporales son escenarios privilegiados para la narración de la violencia y el sufrimiento, lugar que genera nuevas redes de poder y un reciclaje de violencias que se activan recíprocamente (Ferrándiz, 2005).

La forma para abordar estos grupos donde la masculinidad se construye a partir del hecho violento, enfatiza la necesidad de aproximarnos a través del análisis del “*cuero*” propuesto por Le Breton y el cual recupero a continuación:

- a) Construido por significaciones precisas del mundo que lo rodea.
- b) Moldeado por su contexto social y cultural. (sistemas simbólicos compartidos)
- c) Rituales corporales, estilo de relación con el mundo. (educación recibida, comportamientos de su medio ambiente).
- d) Lugar de exclusión / distinción.
- e) Tradición popular / Cuerpo unido al mundo.
- f) No es un dato evidente sino el efecto de una elaboración social y cultural.

A pesar del predominio de las violencias en este entorno, las empatías que se generan son singulares en los grupos de jóvenes de la Ciudad Informal. En ella es donde se comparten identidades, espiritualidades, emociones, gustos, aficiones, amor. La forma en la que Carles Feixa se refiere a esta manifestación espacio-cultural es con el término *culturas juveniles*⁶ las cuales

refieren en un sentido amplio la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintos localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional. (FEIXA, 1998, p. 60).

6 - Como antesala de esta propuesta C. Feixa, realiza una amplia arqueología teórico-conceptual de la juventud desde las sociedades primitivas, efebos, mozos, muchachos, jóvenes y las escuelas teóricas que han tratado el tema de los jóvenes agrupados, la escuela de Chicago con los Street-corner boys, la sociología estructural funcionalista con los college boys, Gramsci, De Marino y Pasoli con ragazzi di vita, indiani metropolitani, los barjots, les blousons noirs, vovyoues de Monod, la escuela de Birmingham con los teds, rockers, skinheads, hasta los movimientos de contraculturas juveniles, beats, hippies, freaks. En Feixa, C. (1998). *El reloj de Arena* (Vol. 4). Ciudad de México: Colección JOVENES.

Hoy el desafío de este grupo de jóvenes se limita a la búsqueda de identidad propia y estatus, sin importar los medios. Dentro de sus ámbitos y espacios de socialización, la muerte se ha resignificado en algo cotidiano y cercano.

La religión popular en América Latina

En este caso la religiosidad popular en la región se presenta como el resultado de múltiples formas de imposición y resistencia que merecen una resignificación constante por parte de los estudiosos de esta problemática. El tratamiento de este concepto nos conduce de facto a las problemáticas colonizadoras pues a lo largo de nuestra historia, sobre todo con la religión católica, se ha presentado la mayoría de las veces una imposición violenta de esta adscripción religiosa. Sin dejar pasar las nuevas formas de evangelización de las llamadas iglesias de nueva creación cuyo poder y expansión avanza tremendamente a nivel regional, lo más característico de ellas es que parecen marcar más un retroceso en la vida cotidiana de nuestros pueblos que ofrecer un mensaje esperanzador. En este sentido y haciendo decoro a la conciencia histórica, también debemos mencionar el papel de algunos sectores de la iglesia católica en luchas de liberación de varios países latinoamericanos, así como su contribución educativa y su participación activa en el desarrollo comunitario.

Las manifestaciones de religiosidad popular son diversas pues la herencia histórica y las síntesis culturales nos permiten visualizar escenarios locales que abarcan sincretismos religiosos entre el catolicismo y cosmovisiones indígenas, el catolicismo y las religiones africanas, y actualmente, los fenómenos de readaptaciones e reinterpretaciones en los nuevos escenarios urbanos. Dentro del campo de los estudios de la religión popular destacan los aportes de Manuel Marzal con su Tratado de Antropología Religiosa de América Latina, donde plantea abordar al catolicismo popular:

- a) Como todo sistema de creencias, está formado por un conjunto peculiar y complejo de creencias, de ritos, de formas de organización, de sentimientos y de normas éticas. Los católicos populares creen en dios, en los santos y en el demonio. Participan en todos los ritos y fiestas patronales, se asumen católicos por tradición cultural, aunque su instrucción religiosa sea limitada.
- b) Es una cultura, en el sentido antropológico del término, es decir, un modo de ver la vida y de construir el mundo. Se transmite de generación en generación, por medio de devociones populares y la socialización de la catequesis formal.
- c) Forma diferentes sub-culturas religiosas, según el marco socio-económico del sector social que lo vive, que son el mundo indígena y africano que guarda elementos de sus viejas culturas, el campesinado, las colonias suburbanas marginales fruto de la emigración de las ciudades propia de las últimas décadas, los sectores medios y la misma burguesía. En este sentido la religión

popular no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco cultivadas religiosamente, aunque sean pobres la mayor parte de sus adeptos y por lo mismo descubran en el catolicismo popular un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social.

- d) Se denomina también religiosidad popular, religión popular, religión del pueblo y, en la *Evangelii muntiandi* de Pablo VI, piedad popular. Estos términos pueden ser considerados sinónimos y emplearse indistintamente. (MARZAL, 2002, p. 315).

Enfatizo el punto de partida del catolicismo popular como forma de religiosidad popular dominante en la región. El uso del término resulta indistinto en esta investigación ante la dominante presencia de los “catolicismos” en los fenómenos religiosos que aquí se estudiaron.

En este sentido es importante destacar la forma en que la religiosidad popular va formando niveles de significación, los cuales han sido arduamente estudiados y propuestos por J. González:

- a) **Religión popular por su origen y por su funcionalidad.**

Son aquellas creencias y prácticas que elaboran los sectores marginales de la sociedad y de la iglesia en función de:

afirmarse ante dios (expresando a su favor y cercano a sus problemas);

afirmarse ante la sociedad que participa del mismo referente

religioso (reivindicación de un espacio humano y justo en ella).

- b) **Religión popular por interpretación.**

Hay una buena parte de elementos de la religión popular que los sujetos colectivos de las culturas marginales se reapropian y reinterpretan en función de su identidad y de sus intereses. En otras palabras: no todo lo que la cultura dominante inculca como instrumento de dominación cristaliza como tal; entre la intención de dominación y el efecto de dominación está el grupo marginal y su cultura subalterna como elementos sumamente activos, especialmente en los procesos de aculturación violenta.

- c) **Religión popular ajena y disfuncional.**

La religión popular es una realidad dinámica. Por la vida del pueblo van y vienen creencias y prácticas. Para esto es necesario saber, para poder entendernos, en el terreno de la investigación e interpretación, a qué realidades nos referimos dentro del complejo panorama de la religión popular. (GONZÁLEZ, 2002, p.62)

En un trabajo anterior (CORTÉS e MANCILLAS, 2008) se manifestó la afinidad teórica con la propuesta de Cristian Parker para tratar los fenómenos de religiosidad

popular en las ciudades con el concepto de Religiosidad Popular urbana y que a continuación cito:

La ‘religión popular urbana’ es un término genérico del que no se debe abusar dado que recubre una multiplicidad muy heterogénea de expresiones religiosas que corresponden a las mayorías populares que habitan en las periferias y suburbios de las grandes y medianas ciudades latinoamericanas. Su sujeto es el complejo y diversificado mundo de las clases urbano populares: trabajadores urbanos, obreros industriales, trabajadores por cuenta propia, desocupados, mujeres pobladoras, marginados de todo tipo, clases y capas vinculadas complejamente con los procesos de modernización capitalista y su modalidad en América Latina (PARKER, 1993:166).

Sin embargo, a pesar de la vigencia del concepto no contempla en ningún momento los grupos con devociones simbólica y materialmente al margen del Estado o de la ley. Es el caso de narcotráficantes, grupos armados, culturas juveniles que son actores destacados en la dinámica actual de las ciudades en la región latinoamericana.

Es importante mencionar también el aporte de Elio Masferrer a los estudios de la religión desde y para América Latina. Masferrer (2009, p. 28) plantea “pensar lo religioso no como conflicto sino como el desarrollo de diversas visiones del mundo en complejos entornos multiculturales”. Con ello se establece la realidad en la región donde los pueblos originarios, los habitantes de la urbes, los migrantes, la clase política son actores importantes. Posteriormente precisa el término sistema religioso como “definiendo el mismo como un sistema mítico-ritual-simbólico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural” (p. 32).

Es importante la aplicación de este concepto en la presente investigación como indicador de las manifestaciones religiosas analizadas y para destacar la presencia o ausencia de líderes y la forma en la que las culturas juveniles manifiestan su devoción.

Religiosidad al margen

Nuevos escenarios y espacios de reivindicación se manifiestan en el territorio religioso latinoamericano. La búsqueda del paraíso se ha sustituido por la solución del día a día. En este entorno, la exigencia del devoto es un día más de vida, una muerte no tan sanguinaria, la curación de un mal, alejarse de “malas compañías o hábitos”

en una ciudad que expulsa constantemente cuerpos ajenos a su estética de pulcritud y progreso.

Entonces, ¿qué santos protegen a los jóvenes de barrio en constante estigmatización, expuestos a las múltiples violencias incubadas en su hábitat? Hay que acudir a los santos que evocan y representan a la muerte, a otros armados que en su tiempo fueron bandidos generosos, al de las causas imposibles, a espíritus de ladrones rumberos, *rascaos* y armados e inclusive pasar por conversiones religiosas para que los Orixás les abran los caminos.

Estéticas e iconografías reelaboradas acompañan oraciones que evocan la protección. Lo importante en este contexto es creer en algo que salve, ayude y acompañe al joven, que le evite formar parte de las estadísticas de muertes prematuras. Este vivir y morir en la incertidumbre es la Religiosidad al Margen.

La Religiosidad al Margen es cuestionada por las jerarquías eclesiásticas pero esta “microcultura” (FEIXA, 1998) practica, celebra y acredita para la satisfacción de sus necesidades espirituales dentro de un espacio ritual que invita a sus creyentes a teatralizar su realidad. Así llegará para ellos la curación y el alivio de cuerpo y alma en escenarios donde la vida se ha convertido en una plegaria.

Referências

- BASOLÍ, L. R. (2009). “*Caracas la sucursal del cielo*”. Recuperado el 12 de marzo de 2011, de Fotografía documental: www.lurdesbasoli.com
- CORTES, S.; MANCILLAS, Y. (Dirección). (2008). *Hasta aquí llego el Malverde* [Película]. México.
- CORTES, S.; MANCILLAS, Y. (2008). Religiosidad Popular. Canonización Popular y Culto a Jesús Malverde en Culiacán, Sinaloa. *Tesis de Licenciatura en Etnohistoria*. Distrito Federal, Distrito Federal, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- CYPRIANO, A. (2002). *Rocinha an orphan town*. Recuperado el 30 de enero de 2011, de www.andrecypriano.com
- CYPRIANO, A. (2003). “*Caracas shantytown*”. Recuperado el 30 de enero de 2011, de www.andrecypriano.com
- DALTON, S.; MARTINEZ, M. (Dirección). (2004). *La Sierra*. [Película].
- DAS, V.; POOLE, D. (2008). El estado y sus márgenes etnografías comparadas. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*(8), 2-39.
- FEIXA, C. (1998). De las culturas juveniles al estilo. En C. Feixa, *El reloj de Arena. Culturas Juveniles en México* (1a. ed., Vol. 4, págs. 60-73). Ciudad de México: Colección JOVENes.
- FERRANDIZ, F. (2004). *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- FERRÁNDIZ, F.; FEIXA, C. (2005). Epílogo. Jóvenes sin tregua. En F. Ferrándiz, y C. Feixa, *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia* (págs. 209-233). Barcelona: Anthropos.
- MASFERRER, E. (2009). Religión, poder y cultura. Buenos Aires: Araucaria.
- MEJÍA, I. (2011). *Necropolítica, militarización y vidas lloradas*. Violencia estructural y estado intelectual, (págs. 1-12). Distrito Federal.
- MUSEO UNIVERSITARIO DE ARTE CONTEMPORÁNEO. (2011). Encuentro sobre estética y violencia. *Necropolítica, militarización y vidas lloradas*. Distrito Federal.
- OCHOA, M. (enero de 2011). Pasarelas y 'Perolones': Mediaciones transformistas en la avenida Libertador de Caracas. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*.(39), 123-142.
- PEDRAZZINI, I. *A violencia das Cidades*. (G. Unti, Trad.) Petrópolis: Vozes, 2006.
- BARRUETA, G. (2004). ¿Para qué re-pensar América Latina? En I. Sánchez Ramos, y R. Sosa Elízaga, *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico* (págs. 34-49). Ciudad de México: Siglo XXI- UNAM.

Autobiografia comentada: uma descrição etnográfica

João Rivelino Rezende Barreto¹

Resumo

A partir de uma autobiografia comentada o presente artigo põe a pensar no discurso antropológico sobre a cultura Tukano. Ao mesmo tempo trata de estabelecer um discurso Tukano sobre a “cultura” manauara. Outros locais se destacam também, mas tomemos esses dois (a aldeia e a metrópole) como limites de uma só extensão onde importa menos o lugar em si do que as relações experimentadas em cada caso. O ambiente em que tudo isso se dá estende-se da comunidade São Domingos Sávio onde tenho as lembranças de minha primeira infância, até a cidade de Manaus onde crio meu filho.

Palavras-Chave: Interetnicidade Tukana; coletividade e retorno cultural.

Abstract

From an autobiography commented this article puts the thought in anthropological discourse on culture Tukano. At the same time is to establish a Tukano speech about the “culture” Manauara. Other sites also stand out, but let’s take these two (the village and the metropolis) as a limit of one extension where the place is less important than the relationships themselves experienced in each case. The environment in which all this takes place extends from São Domingos Sávio community where I have memories of my early childhood, to the city of Manaus where I create my son.

Keywords: Interetnicidade Tukana; collectivity and cultural return.

1 - Mestre em Antropologia Social-PPGAS/UFAM.

1 Apontamentos iniciais e unidades pessoais

Chamo-me João Rivelino Rezende Barreto. Filho de Luciano Barreto (Tukano da comunidade São Domingos Sávio) e Maria Clélia Rezende (Tuyuka da comunidade São Pedro – já falecida); ambas as comunidades são do alto rio Tiquié, noroeste amazônico. Somos quatro irmãos: Maria Neuza (*Pirõdubigo*), José Paulo César (*Doé*), eu, Rivelino, e Luis Ademar (*Buú*). Atualmente meus familiares moram no município de São Gabriel da Cachoeira, enquanto resido na cidade de Manaus há 10 (dez) anos.

Nasci no interior da cidade de Mira Flores, Colômbia, no dia 29 de outubro de 1980. Hoje, meu pai tem 71 anos de idade e minha mãe faleceu aos 40 anos quando completei 11 anos, na Ilha de Caju, localizada no baixo rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira². Meu pai e minha mãe foram alunos dos salesianos no Distrito de Pará-Cachoeira, rio Tiquié.

Meus avós paternos, Manoel Juliano Barreto (Tukano, renomado e um dos últimos yaí³ no grupo) e Luiza Borges (Tuyuka), se uniram pelo sistema de raptaçã⁴ muito utilizado para formações conjugais em seus tempos. Em 1952, aos doze anos, meu pai foi levado para o internato da missão salesiana de Pará-Cachoeira. Para ele, foi o primeiro choque com a cultura não indígena que já antecederam com meus tios e avós também. Nos diálogos memoriais de seu tempo de aluno, sempre descreve a realidade educativa imposta pelos salesianos com disciplinas rígidas e até abuso de poder em combate aos conheci-

2 - Em consequência da enfermidade da minha mãe e casamento da minha irmã Neuza com José Maria Lizardo da Silva (Tariano), deslocamo-nos para a comunidade Taperera, precisamente na Ilha do Caju, que marca a divisa entre os municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro.

3 - Yaí: pajé. Em São Domingos Sávio os dois últimos yaí (pajés) que tivemos foram: Mandu Kuriano (meu avô) e seu primo Ponciano, o primeiro era conhecido como Kuriano Yai, e o segundo era conhecido como Ponciano Yaí. Yaí é diferente do kumu (benzedor). Yaí é aquele que descobre os tipos de doenças, enquanto que kumu é aquele que cura uma doença a partir da explicação do yaí. Em certa medida, a capacidade do yaí não ultrapassa da descoberta de uma doença, ficando assim uma responsabilidade maior para kumu que é o curador. No caso do meu avô, exercia as duas funções, era yaí e kumu simultaneamente; ao passo que meu pai era yaí e passou a ser kumu.

4 - Esse sistema se tradicionalizou entre as etnias indígenas do noroeste amazônico. Geralmente era o sistema que estabelecia as trocas matrimoniais e consequentemente as relações sociais entre o grupo do marido e o grupo da mulher, gerando assim o sistema de afinidade. De outra forma, entre os Tukano e Tuyuka, por exemplo, esse sistema funcionava da seguinte forma: os Tukano querendo conseguir uma mulher para uma determinada pessoa planejavam a raptaçã em local diferente, nesse caso, na maloca dos Tuyuka. Na véspera pernoitavam nas proximidades da maloca e a partir das quatro horas da manhã cercavam a maloca e o chefe do grupo ao entrar na porta começava a dialogar, porém, a recepção dos anfitriões era em clima tenso, gerando assim muitos confrontos físicos, muitas vezes era uma viagem perdida, mas geralmente o grupo que raptava a mulher era de grande número. Além disso, a mulher não conseguia escapar, assim como gerava muitas dificuldades até chegar à canoa, por exemplo, se agarrando em qualquer toco de árvore que encontrasse no caminho. Hoje, esse sistema não é mais praticado, assim como não mais uma obrigatoriedade as trocas matrimoniais.

mentos tradicionais dos povos indígenas⁵. Sendo da geração Tukano (hoje mais velhos) de São Domingos Sávio, meu pai é da segunda turma de alunos salesianos, missionários que chegaram ao rio Negro em 1914⁶, a princípio em São Gabriel da Cachoeira; em Pará-Cachoeira, chegaram a partir dos anos 1940⁷, onde instalaram internato e escola para evangelização catequética.

Quanto ao sobrenome Barreto que assinamos hoje, foi proposto também pelos missionários salesianos a partir da formação dos seus primeiros alunos. Em geral, essa equivalência passou a se adaptar e ser assimilado pelos diversos coletivos indígenas do noroeste amazônico, isso é, o sobrenome passou a ser uma forma de identificação. Entre as sugestões, os missionários expuseram vários sobrenomes na lousa e os meus tios escolherem então o sobrenome Barreto. Antes disso, o que equivalia nominalmente era a denominação tradicional de cada coletivo, isto é, nós éramos conhecidos (até hoje somos conhecidos com esse nome) como *Sararó Yuúpurí Búbera Põra (darsea)*⁸. Em decorrência disso, muitos coletivos (menores) indígenas no Alto Rio Tiquié e suas adjacências, são conhecidas pelo sobrenome que passou a equivaler como família Barreto, família Pena, família Bastos, família Nery, etc. Uma forma de reunir diferenças que se fez importante para todos, índios e não índios. De outra forma, o sistema educativo implantado pelos salesianos, mesmo com suas atrocidades iniciais, trouxe benefícios e também perplexidades, sobretudo pela reação violenta aos conhecimentos indígenas associados às práticas rituais de “benzimento” que foram proibidas e hostilizadas, passando a ser entendida como coisas anormais e diabólicas. Assim, para alargar as proibições das práticas rituais, os missionários con-

5 - Ao falar de uma das ações missionária contra as tradições indígenas na região do alto rio Negro, Lasmar (2005, p. 36) diz que “as crianças eram expressamente proibidas de falar as línguas nativas, e o sistema de policiamento e punição adotado pelos religiosos estimulava a prática da delação. Um ato flagrado falando sua própria língua passava a carregar, pendurado ao pescoço, algo como uma tabuleta onde se lia a inscrição “não sei falar português”; e só se via livre do castigo quando apontava outro aluno que estivesse praticando a mesma infração, a quem passava, então, o distintivo infame. A língua portuguesa foi assim rapidamente disseminada entre os jovens”.

6 - Conforme Costa (2010, p. 7), “A ação salesiana na Amazônia remonta à criação pela Santa Sé da Prefeitura Apostólica do Rio Negro, em 1910, confiada à Congregação Salesiana em 1914, mas o início efetivo se deu com a fixação da comunidade salesiana e do prefeito apostólico em São Gabriel da Cachoeira em 1916, precedida de uma visita de reconhecimento em 1915”.

7 - Segundo Rezende (2010: 39) os “os salesianos chegaram em Pará-Cachoeira em 1940 e ficaram até 1998. Sua chegada foi um marco histórico significativo para os povos indígenas que moravam nesta região: Tukano, Tuyuka, Desano, Barasana, Hupda, Makuna... A história anterior à chegada dos salesianos não é medida cronologicamente pelos indígenas da região. É história narrada de forma mitológico-ritualística: a compreensão-interpretação do surgimento do homem e do mundo; a formação étnica, a determinação de espaço ocupados durante o nomadismo e sua estabilização; explicação das dimensões política, social, econômica e religiosa da vida”.

8 - Tukanos.

venceram seus primeiros alunos, os quais tornaram-se peças importantes das ações dos salesianos, confiando-os com a função de “delegados” em cada área.

Um dos exemplos claros que meu pai conta ocorreu na comunidade São Domingos Sávio, aliás, isso descreve a atitude imposta em prática pelos delegados indígenas contra as próprias tradições indígenas no contexto sociocultural do noroeste amazônico. Meu pai, certa vez, retornou à comunidade depois de uma viagem feita a São Gabriel da Cachoeira (trabalhava na embarcação dos salesianos) e organizou uma “festa” com um bom caxiri que sua mãe Luiza sabia preparar muito bem. De repente, seu irmão Antonio Barreto (primo paralelo), que era “delegado”⁹, foi alertá-los para que parassem com aquela “brincadeira”, pois, se continuassem, iria denunciá-los junto aos padres superiores. Meu pai ignorou o alerta e continuou com animação. Passado alguns minutos, tio Antonio retornou novamente, tomou com violência o conjunto de carriço das mãos do meu pai e quebrou todos na sua frente. A reação do meu pai quase sucedeu em desastre, pois buscou sua espingarda e deu um tiro por cima do tio Antônio; este, por sua vez, teve que se esconder na sua casa e posteriormente se dirigiu para a missão salesiana para denunciar o fato. Passado algum tempo, meu pai foi chamado para audiência junto aos padres salesianos que ocorria mensalmente. Os delegados esperavam que os salesianos dessem uma punição ou uma alerta severa, mas a sorte coincidiu com o fato, pois o padre-diretor nessa ocasião era seu antigo professor e diretor. Apesar disso, meu pai não perdeu seu tempo e expressou seu pensamento a respeito das intolerâncias dos salesianos com relação aos princípios Tukano. Muitos indígenas ficaram a favor do meu pai e começaram a questionar o comportamento e exagero dos missionários e dos “delegados”.

O tempo foi passando e a exploração da borracha na Colômbia trouxe grandes transformações. Diante disso, meu pai mandou recado para seu tio Xavier Sierra¹⁰ para que viesse buscá-lo, até porque, tinha recusado uma proposta de casamento com uma mulher Tuyuka do Onça Igarapé. Em torno dessa situação é que em 1960, aproveitando a visita do seu tio Xavier Sierra, Luciano (meu pai) foi pra Colômbia com propósito de passar pouco tempo, mas acabou ficando vinte anos. Como ele não retornou, seus pais foram buscá-lo na e junto levaram uma jovem de 20 anos, Maria Clélia Rezende (Tuyuka), a qual se casou com meu pai, na época com 32 anos. Ambos não se conheciam, mas a importância do meu avô, que era um grande *yai* (pajé), falou mais alto. Foi assim que eles se uniram, não diretamente pelo sistema de

9 - Os então “delegados” (ex-alunos) nomeados pelos salesianos eram responsáveis pelo controle das proibições em cada setor do alto, baixo e afluente (s) do rio Tiquié.

10 - Seus familiares pertencem ao grupo Tukano *Iâremirâ Sararó*, porém, seu ancestral era irmão de *Yuúpurî Búbera*, disso se diz que é um mesmo grupo. Além disso, foi com os integrantes do grupo Tukano *Iâremirâ Sararó* é que o antropólogo Marc Fulop (Aspectos da Cultura Tukano) fez sua pesquisa e que recentemente (2009) foi publicada pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB) em parceria com Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

rapto violento, mas por iniciativa do meu avô, que buscou uma esposa para seu filho, através do rapto negociado, mantendo o jogo das relações de trocas matrimoniais com os Tuyuka.

Geralmente, o funcionamento ideal do sistema (trocas matrimônias) informava que minha irmã mais velha (Neuza Barreto) deveria ter se casado com um Tuyuka do grupo de minha mãe, portanto um primo cruzado, mas ela contrariou e se casou com um Tariana, quebrando assim o ciclo ideal das trocas. Isso não significa que tenha fechado a dinâmica, pelo contrário, hoje depende muito da iniciativa de cada um e todos respeitam os fundamentos do sistema. Assim, quando um Tukano se casa com uma mulher Tuyuka, por exemplo, não é mais obrigação dar sua irmã ou tia como recompensa e/ou devolução como era exigido no tempo de meus avós. Ainda que transformado, nota-se um princípio estrutural (hierárquico e afim) associado a um expressivo esquema sociológico (de filiação unilateral) entre os Tukano¹¹.

De outra forma, a produção da borracha na Colômbia passou a atrair muitos indígenas que deixaram suas comunidades locais dos rios Tiquié, Waupés e Negro¹². Muitos foram com previsão de passar seis meses e nunca mais retornaram para suas comunidades. Esse é um dos maiores períodos de migração dos integrantes da Comunidade São Domingos Sávio, local onde os Tukanos *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* situam e reconhecem sua origem. Entende-se que, mesmo que as novas gerações tenham nascido em diferentes localidades, os pais darão como referência primordial da origem de sua coletividade a Comunidade São Domingos Sávio. Assim, hoje em dia sabemos que muitos querem retornar para lá e viver com os parentes em seus modos tradicionais de vida; porém, acredita-se ainda que, mesmo com essa possibilidade, seja difícil a construção de uma readaptação. Desta forma, muitos dos meus tios, tias, primos e primas, que não conheço pessoalmente, existem em minha pessoa como integrantes do que estou chamando de coletivo *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* e que continuam construindo a unidade Tukano em diversos lugares e em meio às culturas diferenciadas. Essas unidades podem ser situadas, mas não fixadas no espaço.

No caso do meu pai, o retorno ao Brasil não estava nos planos, mas que aconteceu em consequência da violência que assolou a região em que estavam morando. Havia muita disputa e perseguições por parte dos guerrilheiros e também pela parte do governo colombiano, o qual tentava combater o crime organizado. Hoje em dia, meu pai é uma das referências para efetivação dos benzimentos (*barsesé*) envolvendo a formação e transformação social do homem Tukano, do nascimento da criança até adolescência; praticamente é um renomado *kumu* Tukano (benzedor Tukano).

11 - "Princípio estrutural" e "esquema sociológico" construídos com o auxílio de vasta produção etnográfica acumulada a partir dos anos 1970 (ver Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979).

12 - Segundo Cabalzar (2006, p. 89), "a exploração da borracha, que atingiu o alto rio Negro no final do século XIX até meados do século XX, se intensificou devido à grande demanda decorrente das duas grandes guerras mundiais...".

Se pensarmos um pouco nos benzimentos, podemos destacar o corpo da mulher no período da menstruação que fica exposto aos olhos dos encantados (peixe-gente) que podem atacar com suas armas. Claro que nós, humanos, não os vemos, mas que sabemos existirem “seres-humanos” no além dos nossos olhos composto por animais e peixes, sabemos. Essa condição de agenciamento no mundo, distribuída para além dos humanos, permitindo cambiar a condição de sujeito entre formas distintas, foi o que Viveiros de Castro (2002) traduziu no termo *perspectivismo*¹³. Em geral, essa questão pode ser entendida da melhor forma nos procedimentos formativos e desenvolvimento da criança. E para essa relação e sustentabilidade do corpo humano junto ao universo “cultural de seres humanos”, do além dos nossos olhos, é que precisa o benzedor fazer trabalho que equilibre o relacionamento do bem-estar, da saúde e do desenvolvimento do ser humano em sua totalidade. Nessas condições, os primeiros processos da formação de um Tukano são estabelecidos pelos acompanhamentos rigorosos efetivados com benzimentos.

Praticamente esse foi o marco de um retorno para São Domingos Sávio, isto é, eu não nasci na comunidade, mas cresci e passei a me identificar porque ali meus avós se estabeleceram um dia e meus pais continuaram se identificando com aquele lugar. Isso é suficiente para eu acreditar que meu filho também terá as mesmas considerações que eu, por mais transformações que puder assimilar em sua vida. São Domingos Sávio existe no lugar (alto Tiquié) e no coletivo *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* que lhe confere sentido. É uma forma de unidade e, portanto, um coletivo.

2 Aprendendo a ser Tukano em São Domingos Sávio

No ano de 1984, entrei na escola formal da comunidade. De pouca coisa lembro, mas tudo era novidade; assim, ir pra escola nos primeiros dias era uma alegria, mas aos poucos essa afinidade começava a ser um pesadelo, muitas vezes pelo medo que tínhamos do professor ou porque, simplesmente, os estudos não condiziam com nossa realidade, mas por obrigação dos familiares estávamos todos os dias na sala de aula.

Toda noite minha mãe, assim como outras mulheres da comunidade, preparava *manicuera* tirado do caldo da mandioca, fervida a alta temperatura no fogo. O ritmo de vida na comunidade era dinamizado entre as atividades familiares e comunitárias. Meu pai tinha o hábito de pescar mais a noite. Havia também tempo para derrubar

13 - Conforme essa noção, “tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores... Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie de cultura...” (Viveiros de Castro, 2002, 350).

e plantar roça e cada um tinha seu ponto de referência. Cada família vivia da melhor forma possível, assim como vivíamos numa casa bastante humilde, onde a cobertura e as paredes eram de palhas. Não tinha divisão de quartos. Com uma entrada e saída nos fundos, sem janela. Dormíamos nas redes enfileiradas, isto é, meus irmãos e meus pais é que dormiam nas redes.

Foi em meio às circunstâncias de vida na comunidade que se iniciaram as especulações da descoberta de ouro no rio Traíra entre os anos 1984/85. As viagens que meu pai fazia com meus tios, liderados pelo meu primo Cláudio Barreto, até o rio Castanho, afluente do rio Traíra, é que resultaram na descoberta do Garimpo Tukanano, e as atenções se desdobraram em todos os níveis regionais e até mesmo em contexto nacional. Nessas ocasiões, em São Domingos Sávio, minha mãe e minhas tias (cada uma em suas casas) é que se responsabilizavam pelas famílias, já que a maioria dos homens estava em busca de ouro. Mas é claro, os mais velhos estavam sempre presentes, como era o caso do meu avô Kuriano, o qual, vez ou outra, me levava para pescar com ele. Ao perceber que as coisas se tornavam difíceis, minha mãe se dirigia à aldeia dos seus pais Emílio Rezende (Tuyuka) e Joaquina Campo (Desana). Em uma dessas ocasiões, lembro que era o único menino que falava a língua Tukano entre a gurizada Tuyuka. Como o diálogo não combinava bem, me esforcei para aprender e falar a língua Tuyuka, embora já entendesse perfeitamente por questão maternal: em casa minha mãe falava conosco somente com a língua dela (Tuyuka), assim, mesmo que não falássemos, entendíamos bem.

Fato é que, nessas ocasiões, se percebia que, embora estando nas suas origens familiares, minha mãe já não se identificava com aquela comunidade e sim com a do meu pai; parecia que aquela comunidade estava fora dela e já não fazia parte de sua vida a não ser os seus pais e familiares vivos. Essa questão se observava também da parte das minhas tias Tukanas que se casava com os Tuyukas e dificilmente vinha visitar-nos na comunidade a não ser em festividades e por questões de necessidades. Certamente, é o efeito dinâmico de uma organização social impulsionada pelo sistema patrilinear, um sistema em que a mulher quando se casa (obrigatoriamente com homem de coletivo linguístico diferente) tem por obrigação morar na comunidade de seu esposo. Essa transição é que estabelecia uma relação social de aliança e afinidade. Assim, em consequência do efeito de uma aliança matrimonial, eu, por exemplo, crescia na comunidade do meu pai e podia morar parcialmente na comunidade dos meus avós maternos. Enquanto minha mãe (Tuyuka), tendo casado com meu pai (Tukano), passou a se identificar como pertencente à comunidade São Domingos Sávio, localidade referência dos *Búbera Põra*.

No âmbito da comunidade São Domingos Sávio, a vida se constituía num ciclo contínuo e em caráter particular de cada família nuclear, ao mesmo tempo, se estabelecia em conjunto quando havia contato com outros coletivos linguísticos, espe-

cialmente com os Tuyuka dos igarapés Onça e Cabari. Diariamente, cada Tukano construía sua vida e sua atividade, desde a particularidade familiar até a exploração da floresta e rios que podem ser realizadas individual e coletivamente. Uma das atividades coletivas era a jornada de pescarias que cheguei a acompanhar nos igarapés Onça e Cabari. Geralmente, as pescarias ou as caçadas de grandes portes são realizadas pelos indígenas em vista das festividades envolvendo a partilha entre os coletivos linguísticos diferentes ou até mesmo entre os grupos locais. Cada chefe de família nuclear fazia os roçados conforme seu alcance; nesse caso, quem tem filhos homens é que sobressaía na produção de roças, embora houvesse um trabalho coletivo na comunidade. Tradicionalmente, fui aprendendo a construir o meu ser Tukano observando o ritmo de vida diária na comunidade, desde os trabalhos dos meus pais até no relacionamento com meus tios, primos, primas, avôs e avós. Além disso, a escola formal proporcionava nova meta racional ou que a imagem escolar que meu pai falava (lembrava) em seus contos mitológicos e históricos não existia mais em minha presença, simplesmente estava na memória dos mais velhos e pouco se praticava àquilo que falavam ser “nossa cultura”.

Entre as atividades cerimoniais que persistiram foram as festas de oferecimentos (*Poosé*) que ocorriam tanto na comunidade interna como nas comunidades vizinhas. No meu tempo de criança, meus pais ainda realizaram uma festividade de oferecimento e cheguei a observar os momentos preparativos, mas que na hora da execução dessa festividade estava longe do centro, isto é, fazendo companhia aos meus amigos. Apesar disso, havia momentos em que meu pai não acompanhava meus tios devido à saúde debilitada de minha mãe ou simplesmente não aceitava o convite, devido aos problemas e desentendimentos entre os integrantes do nível local da comunidade. Assim, participei de poucas festividades nesse estilo, ao mesmo tempo pouca coisa vem em memória, já que nossa presença (eu e meus primos) e participação nesses eventos estavam em nível de infância. Assim, enquanto meus pais estavam na festividade, nós procurávamos construir nossa história em contato e partilha de conhecimentos que já nascia no coração de cada um.

Todavia, enquanto as flautas do *carriço* se formavam pelo sopro, o ritmo das habilidades dos pés levantava a poeira e o ecôo dos sorrisos dos nossos pais se estendia à longa distância da comunidade, nós construíamos nosso ser Tukano, entre medo, coragem e liberdade. Assim, flechar os peixinhos, calangos, balar passarinhos e andar de canoa no rio eram nossas atividades prediletas, e esse ritmo de vida, porém, se desmontava quando deixávamos a comunidade rumo a outros lugares, como garimpo. Em geral isso mostra uma forma de unidade.

3 Vida de garimpeiro

Um dos momentos mais difíceis e perplexos foi o período em que vivi como garimpeiro, um espaço que pelo fato de ser fonte de renda econômica, a presença ou passagem tornou-se tradicional para as populações indígenas.

Estive no garimpo por três vezes. A primeira viagem foi para o garimpo colombiano e a segunda para o Tukano; embora eles sejam próximos, o primeiro está instalado no território colombiano, e o segundo no território brasileiro.

Quando estive no garimpo colombiano estava com quatro anos de idade. A princípio estávamos em busca de ouro, um minério ainda hoje muito requisitado pelos indígenas como alternativa econômica. A viagem foi longa e exaustiva no coração da selva. Durante a viagem pernoitávamos às margens de igarapés como é de costume na região. Éramos surpreendidos por animais silvestres, assim como abatíamos para o consumo, e não tinha que se sacrificar para buscá-los à longa distância. A natureza sempre surpreendia-nos, aliás, essa questão é muito cultural quando ocorre uma viagem distante da comunidade local. Em ocasiões como essas, os indígenas procuram tomar todo cuidado para não serem prejudicados na saúde pessoal e no bem estar do grupo. Esse cuidado começa desde o reparo da panela no fogo, na conservação da alimentação e do corpo¹⁴. Com isso evitam a reação da natureza com chuvas e trovejadas e mesmo qualquer acidente inesperado como ataque de cobra venenosa, de onça, do curupira e outras seres existentes na floresta. É o que aconteceu quando acampamos as margens do igarapé Bicho-do-pé nas proximidades da serra Pula-Pula, de belo espetáculo.

Ao entardecer, minha irmã e minha mãe armaram uns gravetos para preparar o jantar, e num descuido deixaram a panela passar no fogo¹⁵. Em questão de segundo, o tempo se transformou temerosamente. O dia, que entardecia de forma esplêndida, escureceu rapidamente; a água do igarapé, que não era de nada aos nossos olhos, se avolumou e ainda alagou nosso acampamento. A ventania parecia arrancar as raízes de grandes árvores que com suas copas pareciam tocar o chão e soltavam seus galhos abaixo. Frequentemente, caíam as bolas de cupins das árvores. Um espetáculo de amedrontar qualquer um. Nessa hora vale a importância do *kumu* (benzedor) para acalmar por meio do seu benzimento as forças naturais. Meu pai, que respondia por esta função naquele momento, benzeu com breu e, juntamente com a brasa do fogo,

14 - Nesse sentido a alimentação só pode ser consumida quando bem esquentada, enquanto que o homem, não pode tomar banho no rio quando estiver suado, além da mulher que, quando menstruada ou grávida põem em risco a própria vida.

15 - Esse fenômeno pode ocorrer quando o caldo de peixe ou de carne na panela, ao efeito da fervura, se derrama no fogo. Para os indígenas, esse sinal é de muita periculosidade, pois, acreditam que pode custar à própria vida e de quem está presente naquele momento, assim sendo, a presença de benzedor é de suma importância para acalmar a reação da natureza e dos “seres” que habitam nas florestas, rios e serras.

pediu que defumassem o local e posteriormente jogasse nas águas do igarapé. Coincidência ou fato, tudo se acalmou e pouco depois parecia que nada tinha acontecido.

Ao amanhecer do dia, seguimos para o rio Traíra, precisamente na temerosa cachoeira Machado; mas, nas proximidades do referido rio, um fato chamou nossa atenção: as grandes picadas (caminho aberto) que cortavam as florestas em linha reta, medindo aproximadamente seis metros de largura que se estendiam longamente e se cruzavam com vários caminhos. Quanto mais nos aproximávamos das margens do rio, mais picadas (caminhos abertos) se entrecruzavam, e nós estávamos com expectativas enormes querendo saber quem estaria fazendo aqueles longos e projetados caminhos. Chegando às margens do Rio Traíra é que o mistério se desvendou, pois, se tratava dos trabalhos de Paranapanema¹⁶, uma firma de mineração, cujos integrantes instalaram um acampamento à margem direita (Brasil) do rio Traíra (abaixo da cachoeira Machado), na divisa com a Colômbia.

No dia seguinte, seguimos a caminho pelo lado colombiano até a localidade do nosso destino: o garimpo. Na sua juventude, na Colômbia, meu pai e um grupo de amigos, foram sequestrados pelos guerrilheiros¹⁷ das FARC, precisamente para serem estivas, e ficaram por seis meses nas selvas colombianas quando conseguiram fugir através das longas e distantes margens do rio Meta. Nesse período, uma coisa interessante que meu pai conta é o encontro com um grupo Tukano que encontraram naquele rio, já nas proximidades da fronteira com o Peru. A única diferença era a expressão linguística de algumas palavras como *kee e diaye*, ou seja, as duas palavras têm o mesmo significado, *cachorro*, mas a primeira é do grupo Tukano que o meu pai encontrou no rio Meta. E para a surpresa do grupo conseguiram desertar-se das FARC; porém, ficou em sua memória nomes de alguns chefes da guerrilha, entre os quais, Joel Marín e Cláudio Moreno, este ainda menino e que no campo de treinamento de armas era o melhor. Ao saber que os dois estavam no comando da guerrilha meu pai ficou temeroso, pois, aos fugitivos da guerrilha, a morte era certa. Logo que se aproximou de Joel Marin, meu pai tratou de fazer as pazes e conversaram longamente como que dando justificativas da fuga: “bueno don Joel Marin, ahora stoy de vuelta”. Poucos dias depois, seguimos para outro local conhecido como Pista, também um garimpo colombiano.

Garimpito estava sob as ordens das FARC comandada por um homem de estatura baixa que se chamava Cláudio Moreno (o menino bom de tiro que meu pai tinha visto na sua juventude, agora era comandante da guerrilha) e sua companheira

16 - Cabalzar (2006, p. 98) mostra que “a Paranapanema... tinham seus interesses protocolados junto ao Departamento de Produção Mineral (DNPM) em Brasília e contavam com o apoio de autoridades federais e estaduais. No campo, mantinham milícias privadas para controlar suas áreas de interesse e afastar os garimpeiros, o que contribuiu para obterem o apoio de lideranças indígenas”.

17 - Conforme os relatos do meu pai Luciano Barreto, na Colômbia, “os guerrilheiros sequestravam crianças, moças e rapazes para serem integrantes da guerrilha”.

Rosita. Pela promessa de muito ouro, atraiu muitos civis colombianos, obviamente. Semanalmente, meu pai e sua tropa, além dos Makuna, eram convocados para reuniões secretas, fora do garimpo, com Cláudio Moreno e Joel Marin. A vida no garimpito seguia tranquila quando um fato mudou totalmente o clima. Estando sob o comando das FARC, os garimpeiros tinham que obedecer às ordens impostas deles e sob as orientações de Cláudio Moreno, e, uma das orientações era a proibição de bebidas alcoólicas. Certo dia, um garimpeiro chegou com algumas garrafas de bebida alcoólica, e, na noite em que ele chegou, os boêmios se animaram até altas horas. Ao amanhecer, o comandante foi até o “garimpo”, como era chamado o cidadão, para alertá-lo a não fazer mais isso, e lhe pediu que se retirasse de imediato daquela localidade. Assim, foi a primeira e segunda orientação. O cidadão parece que estava querendo conhecer realmente o “outro mundo”, quando voltou ao garimpo pela terceira vez portando novamente bebida alcoólica. Desta vez, Cláudio Moreno não estava na sua barraca no dia em que o cidadão chegou ao garimpo, mas chegou no dia seguinte da selva, e, logo ficou sabendo da notícia. Assim, como da primeira e segunda vez, a noite tinha se passado com muito barulho dos beberrões. Meu pai e companheiros chegaram do trabalho às 15h, caía um chuvisco nessa tarde, quando da nossa barraca escutamos os três tiros de pistola. Em poucos minutos circulou notícia de que Cláudio Moreno tinha executado “garimpo” no seu trabalho. Logo, as pessoas se dirigiram para o local onde estava estirado o corpo. Muitas pessoas estavam assustadas e apavoradas, eu chorava de medo, pois nunca tinha visto pessoas morrerem assim, ou melhor, essa forma de resolver uma situação em conflitos não fazia parte do meu contexto cultural; quando muito, havia desentendimentos, discussões e até certos empurrões sob efeito do caxiri.

Estando no coração da selva, todos os garimpeiros se juntaram para sepultar o corpo com preces, cantos e orações católicas. Até então, só tínhamos visto Cláudio Moreno e Joel Marín, mas no dia seguinte do assassinato, o acampamento foi tomado pelos integrantes da guerrilha que saíam da selva em pequenos grupos de duas a três pessoas, aumentado em número expressivo no dia seguinte, com praticamente todos armados. Ao mesmo tempo, correu boato de que o exército do governo colombiano viria expulsar a guerrilha. Logo as pessoas foram tomadas pelo medo na possibilidade de conflitos. Em questão de dois dias o acampamento se esvaziou. Nessa ocasião, o comandante fez uma reunião com os integrantes afirmando que mandariam de volta o exército do governo colombiano. A tensão durou praticamente quinze dias, mas as especulações só ficaram nas expectativas.

Sem querer e por acaso meu pai estava preso novamente com as FARC, certamente, o medo parecia consumir o seu coração, quando resolveu voltar ao Brasil, mas com uma condição: que deixasse os mais jovens e retornar ao garimpo com mais pessoas para serem integrantes da guerrilha. Essa foi a nossa salvação para podermos

retornar à nossa comunidade. Particularmente, ficaram muitos questionamentos na cabeça, o porquê de matar um homem cruelmente e, além disso, a reação das pessoas em largar tudo em dois dias para salvarem suas vidas que estavam sob o domínio de um pensamento um tanto ideológico e cruel. Por outro lado, percebi que aquele lugar concentrava pessoas de diferentes lugares, muitos vinham de cidades distantes em busca de uma alternativa e possibilidade de mudança de vida. Assim, existiam os garimpeiros que diariamente se dirigiam aos locais de seu trabalho, com suas picaretas no ombro, sarrapilhas, bateia e cuia nas costas, pá e palim nas mãos. Vez ou outra acompanhava meu pai para ver aquele mundo um tanto cruel. Cruel, porque é uma vida sofrida. Por outro lado, existiam os comerciantes que castigavam os garimpeiros com preços altos. O sonho de cada garimpeiro nessa ocasião (inclusive hoje) era bamburrar ouro em algum momento. Muitos realmente conseguiram bamburrar muito ouro em primeiros momentos. Assim, o vai e vir dos garimpeiros proporcionava àquele lugar uma vida social diferenciada em relação à vida cotidiana que levavam em seus locais de moradias primordiais; inclusive, nós.

Em 1986, meus pais foram ao garimpo Tucano, posteriormente seguiram à Vila Biteincourte na foz do rio Traíra. Na mesma ocasião, frequentei os primeiros anos de escola. Como queria estudar, meu pai¹⁸ deixou que eu ficasse na casa do meu tio Ovídio Barreto, enquanto meus familiares foram ao Garimpo Tucano¹⁹, no rio Castanho²⁰. Praticamente, estive no Garimpo Tucano por duas vezes e cada uma dessas viagens marcou diferentes momentos e desafios em minha vida.

Não tenho em memória tudo o que passou nesse ano, mas o que me marcou foi a presença das irmãs salesianas que faziam exames (aplicação das provas) nas escolas rurais. Enquanto alunos, aprendíamos a escrever e ler conforme as orientações dos livros, mas não sabíamos falar a Língua Portuguesa, mesmo assim recebia elogios das irmãs. No fim do ano letivo, fui avisado de que iria ao Garimpo Tucano²¹ para encontrar-me com meus familiares. A viagem foi longa e sacrificante, mesmo assim superei esse desafio, e tive que aguardar algum tempo até que meus familiares chegassem, uma vez que estavam em outro lugar.

18 - Hoje penso, com todo respeito ao meu pai, que foi um ato de coragem em deixar seu filho com seis anos e viajar. Simplesmente confiou seu filho à família do seu primo paralelo. Confesso que foi muito difícil, ainda mais eu menino, não sabia fazer nada que pudesse satisfazer a família que me acolhia. Aliás, morar com famílias diferentes os primeiros dias sempre bons, ao passado que o tempo vai passando o inverno começa a presenciar constantemente.

19 - Se chama assim, porque, foi descoberto pelos Tukanos de São Domingos Sávio, sob a liderança de Cláudio Barreto, hoje as atividades continuam na produção de subsistência.

20 - Rio Castanho é afluente do Rio Traíra.

21 - Já com idade de 11 anos, isso entre 1993/94, estive novamente no Garimpo Tucano, além disso, nos aventuramos como pesquisadores de ouro e pescadores nas águas dos rios Castanho e Traíra, contudo, nem um e nem outro proporcionaram uma alternativa de vida, a não ser uma mísera sobrevivência a custo de migalhas alimentícias.

Enquanto aguardava me virei como pude a troco de comida e lar. Sofri muitas repreensões verbais pelos que se responsabilizavam por mim naquele momento, mas a coragem e busca pela liberdade falava mais alto no meu pensamento. Certo dia, quando o tempo parecia estar melancólico avistei de longe duas pessoas se aproximando, a poucos metros que os separava de mim, reconheci que era meu pai Luciano e meu irmão César e pelo espírito infantil que carregava dentro de mim não segurei as lágrimas. Tratamos logo de descer ao porto do Garimpo Tukano²², até então, estávamos no Garimpo Desana²³, para encontrar-me com minha mãe que aguardava aos prantos. Esperava rever minha mãe saudável como na comunidade, mas agora estava enferma e nunca mais seria a mesma, doença essa que levou ao seu falecimento em 1992, na Ilha de Caju, no baixo Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira.

Retornamos à Comunidade São Domingos Sávio e toda vez que há um retorno para uma comunidade há procedimentos para reestruturação local²⁴. Isto para dizer que a presença do homem em determinado lugar é a que faz diferença, ou seja, uma comunidade indígena só manifesta a totalidade de sua existência quando os indígenas estão presentes e, portanto, são eles que caracterizam a formalidade de uma comunidade a partir da expressividade de sua organização sociocultural e famílias nucleares.

4 Dormindo na praça da cidade

No ano de 1994, passei a me aventurar na cidade de Santa Isabel do Rio Negro e passamos a morar numa ilha a 2 km da cidade onde, sem nenhuma expectativa, começamos a nos estabelecer junto ao desconhecido. Tudo era novidade, imaginando

22 - Nesse Porto, tinha acontecido em pouco tempo atrás, um conflito entre os indígenas e grupo de peões, como eram conhecidos os brancos, liderados pelo Luis Moreira. Os indígenas, sob o efeito da magia de *urpi m-âroâ* (cigarro de armas de guerra) do pajé Karsaw- (matapi), foram atacar os peões enquanto estes estavam tomando café da manhã. Essa ação foi para conter a invasão dos brancos no garimpo, porém, estavam no meio dos indígenas alguns que também eram vistos como peões, mas, casados com mulheres Tukana, como é o caso de Silvio França, de Santa Isabel, que era casado com senhora Alexandrina, Tukana de Pari-Cachoeira, esse efetivou tiros mortais contra os peões, outros utilizaram armas brancas. Só Luis Moreira é que escapara do massacre, inclusive, surgiram muitas lendas a respeito do homem que era negro, ou seja, de que o golpe de machado só deixou um risco na pele e que tenha saltado na mata ultrapassando em grande estilo um touco de pau que era bastante alta. Ocorre que os corpos foram enterrados em uma única cova do outro lado do acampamento, por isso, o local era temido, pois, havia muita visagem durante a noite e até mesmo durante o dia, ao menos que estivesse em grande grupo. Contudo, os indígenas conseguiram conter a invasão que se especulava da parte dos peões. Tudo isso, só ouvimos pelas notícias na comunidade. Outros detalhes ver, por exemplo, Cabalzar (2006:99).

23 - Assim como Garimpo Tukano, descoberto por Tukanos, o Garimpo Desano foi descoberto pelos índios Desana, porém, em pouco tempo a exploração de ouro esgotou, ao contrario do Garimpo Tukano que persiste até os tempos hodiernos.

24 - Capinar roça ou fazer uma nova, construir ou reformar casa, limpar o terreiro da casa, limpar o caminho do porto, capinar ao redor das plantas frutíferas como pé de abacate e bananeiras.

que estaríamos chegando à grande cidade de desenvolvimento esplêndido; porém, essa visão deixou de existir à medida que fomos conhecendo o ritmo de vida e os procedimentos formativos desse município.

Já no ano de 1995, meu pai e meu irmão foram conversar com os salesianos e conseguiram trabalho na vacaria. Meu cunhado e minha irmã se projetaram para construção da roça a longa distância, uma vez que em locais próximos não era permitido derrubar floresta, ou melhor, todo espaço tinha seu dono. Eu e meus irmãos Luis e Paulo César, fomos para escola das irmãs salesianas, exceto César que estudava na escola estadual Padre José Schneider; agora com boletim na mão pude recomeçar os estudos na quarta série. O percurso para escola era feito com remo e canoa e, muitas vezes, éramos surpreendidos pela ação da natureza, como chuva, sol, correnteza e temporal.

Tempos depois, passei a trabalhar junto ao meu pai e meu irmão na vacaria, sob as ordens do Rvmo. Padre João Fagan, um irlandês rústico, mas que pra mim foi um grande amigo e defensor nos momentos difíceis. Quando tudo parecia caminhar bem, meu pai, minha irmã e meu cunhado resolveram voltar ao garimpo. Desta vez, decidi não acompanhar mais meu pai, pois tinha sido aprovado para a quinta série e não queria perder aquela oportunidade. Foi quando passamos a morar na casa de uma conhecida do meu pai que se radicara em Santa Isabel do Rio Negro. Depois de um tempo passei a morar no internato salesiano por sete meses e já previa permanecer ou voltar no mesmo lugar no ano seguinte quando foi suspenso devido à ausência de verbas e também atendendo às consequências dos fatores históricos junto às culturas tradicionais e que precisou passar por reformulações profundas. Por outro lado, meu trajeto escolar começou a ter uma boa procedência, assim, em 1996, passei para quinta série, em 1997 para a sexta, em 1998 para a sétima e em 1999 para a oitava. Quando passei para sexta série meu pai retornou do Garimpo Tukano e com ele meus irmãos voltaram a morar, mais tarde nos juntamos novamente. Em 1998, meu cunhado retornou para comunidade Itaperera com minha irmã e meu pai.

Ao acaso, meu irmão Luis começou fazer amizade com um colega na sala de aula e passou a frequentar a casa da família do seu amigo. Essa amizade proporcionou um acolhimento familiar inesquecível, mas, antes de morar na casa, passei a trabalhar como garçom na pequena barraca da família que ficava no centro da praça municipal. A barraca media 4m de largura e 5m de comprimento, e lá foi meu lar durante alguns meses, onde pouco a pouco fui chegando e ocupando o espaço familiar de dona Sandra e seu esposo Edílson Castro. Com o passar do tempo, fomos ganhando confiança, mesmo que contra a vontade, talvez; mas percebi que nessa família encontrei um lar que me proporcionou a prosseguir com meus estudos, além da atenção e cuidado que a família tinha comigo e com meu irmão.

No ano de 2002, terminei meu ensino médio e a partir do ano de 2003 precisava ter um direcionamento particular na vida e entre as poucas opções foi ingressar na Congregação Salesiana em que convivi nas casas dos padres por seis anos, isso envolvendo o processo de formação de vida religiosa. A experiência de vida salesiana valeu tanto que me proporcionou viajar pela maior parte do Brasil e conhecer várias culturas que se mesclam de um lugar para outro. Além disso, inspirou uma abertura formal do horizonte cultural, mas, devido a decisões particulares, desliguei-me da vida salesiana e passei a praticar um novo projeto de vida: a família e o conhecimento tradicional do meu povo.

O tempo de permanência em Santa Isabel do Rio Negro foi o período em que densos obstáculos pairaram em minha consciência. A cidade, que aos meus olhos principiantes parecia ser uma grande metrópole, aos poucos foi se desconstruindo, isto é, era uma cidade em que havia presença significativa de indígenas. Assim, existiam muitos parentes, inclusive muitos conhecidos do meu pai. Apesar disso, precisei ressignificar-me para viver aquela realidade, pois parecia que as pessoas não ruminavam bem o termo índio. Na escola, não era um assunto de interesse metodológico. Isso me fazia estar receoso com meu próprio ser Tukano, ou seja, se eu dissesse que era índio Tukano era um motivo de gozação para os meus colegas. Diante disso, eu tentei ser igual a outros jovens, mas aos poucos fui entendendo que isso não dava certo, o que tinha que fazer era ser eu mesmo. Isso foi uma decisão excelente, pois, conforme os anos passavam, fui vendo que muitos dos meus colegas eram também indígenas. A questão é que, por falarem a língua portuguesa, aqueles jovens pensavam que não eram mais indígenas, ficando a situação somente para seus pais. Hoje, a situação se reverteu, aquelas mesmas pessoas hoje passaram assumir o ser indígena. Além disso, foi nesta cidade que passei a progredir mais no domínio da língua portuguesa. Tive muitos desafios, o importante é que o meu ser Tukano continuou fluindo.

Por outro lado, pelas circunstâncias culturais de áreas urbanas em que passei a viver casei-me com uma mulher branca e nosso filho, que nasceu em Manaus, é Tukano em todas as condições culturais, ao mesmo tempo em que vive o contexto cultural materno: ser manauara; é um Tukano-Baré. Meu filho recebeu benzimentos quando ainda estava no ventre, no nascimento e no banho; recebeu o nome indígena de *Yuúpurí*²⁵ e benzimento para todo tipo de alimentação²⁶. Seguindo aqueles procedimentos que nos levam de volta para certo princípio e esquema social genericamente ameríndio e particularmente Tukano.

25 - Em Tukano se diz *beriporã barsese* (benzimento do coração). O nome indígena é para dar seqüência nominal de um determinado grupo Tukano.

26 - Embora estando na cidade meu pai cuidou de fazer todos os procedimentos rituais para os casais com filho, e, minha esposa acompanhou todos os detalhes, as vezes, parecia incrédula, mas que sempre respeitou a cultura indígena com maior delicadeza conforme as minhas explicações e transmissão de ensinamento.

Mas nem tudo flui da melhor forma, pois os familiares da minha esposa me negaram a princípio. Assim, nos primeiros momentos de aproximação, senti na pele o efeito do preconceito: é como a pessoa estar entre as pessoas que não querem que você esteja aí no meio deles. Mas a questão é que essa situação foi sendo superada com o tempo de convivência e as coisas foram revertidas. Entendo que o espaço urbano para mim ainda não ofereceu uma estrutura adequada, mas o padrão de vida não é idêntico ao que tinha na minha aldeia. Assim, as questões sociais também são bastante complexas, ou seja, em todos os lugares que ando na cidade sou diferente, falo fluentemente a língua portuguesa, mas sou observado, praticamente já entendo bem o ritmo louco do contexto urbano, mas não tenho voz e vez. São situações muitas vezes constrangedoras, e mesmo que tenha curso superior e acréscimos de graduação não temos a mínima chance de ingressar no mercado de trabalho, a não ser que haja envolvimento em alguma associação indígena para se pintar e dizer que é índio, fazer manifestação expondo arco e flecha para a polícia, mas entendo que essa expressividade não faz parte do meu ser indígena.

São essas situações que diariamente continuam acontecendo na vida dos indígenas que moram em área urbana como a cidade de Manaus, mas que sempre a ideia de retorno para as bases étnicas flui na mente, principalmente dos homens indígenas.

Apontamentos conclusivos (da autobiografia)

O tempo que vivi em São Domingos Sávio, por mais que tenha sido descontínuo, marcou minha experiência cultural com princípios muito particulares. Partir para o garimpo e me aventurar nas selvas brasileiras e colombianas foi uma experiência radicalmente distinta, cuja dinamização perdura até hoje também, assim como toda a formação que depois vim concluir junto aos salesianos. Reconheço esses extremos como parte da minha pessoa Tukano.

Minha trajetória revela uma faceta da dispersão do coletivo *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* ao qual integro e esse movimento me permitiu menos um esquecimento do que um conhecimento formal sobre meu próprio coletivo. A familiarização de ambientes tão diversos permitiu-me notar com mais clareza cada diferença com desenvolvimentos socioculturais específicos.

Minhas experiências nos Garimpos Tukano (Brasil e Colômbia) elevaram-me, fazendo-me experimentar a diferença entre o vínculo do que venho chamando de contexto interno e externo. Na vida da comunidade aldeã, os homens têm uma efetivação cultural marcada pela união e liberdade em fazer fluir o ritmo de vida associado ao roçado, peixe, farinha, beiju, quinhampira, mujeca, moquiado (defumado). Suas festas comunitárias com danças de carriço, mawáco, capiwayá, yapurutú e suas bebidas como caxiri de variadas frutas; assim como warápo, além das frutas silvestres. Nesses termos, a experiência indígena se inspira nos conhecimentos de uma

cosmologia específica, na qual fatos míticos e cosmogônicos constituem parte da matriz teórica do pensamento Tukano que se manifestam através da arte dialogal, como também através das danças e ritual da vida cotidiana. Tudo isso faz parte e está presente na vida aldeã.

Vivendo na cidade, muitas vezes fui indagado se eu tinha perdido a “identidade” indígena por ter saído da aldeia. Ao que sempre respondi que não, dado que “identidade” nos termos que os brancos pensam é algo que não fez parte da pessoa Tukana. Isto descreve que, mesmo estando em diferentes lugares continuo sendo Tukano, com reconhecimento de um coletivo específico (*Búbera Põra*) que, como vimos, embora se situe no espaço não se limita a um lugar. Talvez, o que se perde quando saímos de uma aldeia para cidade não é a “identidade” indígena e, sim, as práticas cotidianas dos conhecimentos tradicionais. Penso assim.

Estando na cidade não temos o mesmo curso de vida. Assim, até coisas simples tornam-se difíceis, por exemplo, tocar carriço, derrubar roça, fazer pescaria e caçar. Na cidade, vamos para escola, aprendemos na faculdade, buscamos emprego, circulamos de ônibus, enfim, hábitos da vida urbana. Fora da comunidade aldeã, um indígena depende da inserção profissional ao mercado de trabalho para obter um salário e para isso é preciso se dedicar a outras formas de conhecimento.

Na aldeia, os indígenas possuem sua farinha, seu peixe e seu beiju, quando chegam ao garimpo passam a depender de comidas como charque, arroz, feijão e a própria farinha e beiju que são comercializados em ouro a preços absurdos. Por outro lado, a saída da aldeia para cidade me proporcionou um ambiente cultural diferente, esse contato mostrou que a minha cultura não era a única no mundo e muito menos a melhor e, sim, uma forma diferente de viver e ser: a de ser Tukano.

Por muito tempo, fiquei me questionando se não haveria outra forma que salvasse a vida do garimpeiro assassinado cruelmente e se aquele pensamento alimentado pelos chefes da guerrilha poderia servir para minha vida na Comunidade São Domingos Sávio. Foi importante conhecer esse mundo, o mundo diferente do Outro para melhor situar o meu próprio.

Outra razão: convém notar que a ascendência ou a imersão para a cultura do Outro força-nos a desconcretizar a própria cultura na medida em que a participação ao contexto cultural diferente passa a exigir que se identifique com aquele rosto cultural. Assim, como consequência, podemos perceber que a minha autobiografia descreve esse caráter tradicional que passa por diversos contextos socioculturais e que na medida do tempo passa a se adaptar em realidades diferentes, seja este em situações indígenas ou em situações urbanas.

No que se trata a situações indígenas sair de São Domingos Sávio e conviver junto aos Makuna em cachoeira Machado (rio Traíra) precisei vestir o costume daquela “roupagem cultural” e me adaptar-se àqueles costumes mesmo que parcialmente. Em

outras palavras, entre os coletivos indígenas do noroeste amazônico, existe muito o caráter do que a antropologia descreve como etnocentrismo²⁷, isto é, certo coletivo indígena procurando descrever a superioridade de seus costumes em relação aos outros coletivos indígenas. Assim, estando junto aos Makuna tinha essa similaridade, mas com o tempo passei a vestir os costumes daquele grupo, ou seja, antes tinha receio de comer junto com os Makuna porque não tinham cuidado higiênico na quinhapira que estava misturado entre peixe e barata. Ficava enjoado quando os mais velhos ou praticamente todos os Makuna consumiam exageradamente o Ipadú (pó resultante da folha de coca) e em seguida fazerem suas refeições. A questão é que eu não podia, mesmo discordando daquelas ações, descaracterizar aqueles costumes ou impor que se organizassem conforme a minha vontade e logo ao costume Tukano, assim, mesmo discordante, passei a contemplar aos fatos daquele costume e que essa medida requer reformulações na maneira de entender uma cultura partindo da sua própria cultura, ou seja, com o tempo não era mais estranho participar do momento quinhapira²⁸; do esquisito passou a ser “familiar”.

A segunda característica, no que se trata a situações de contexto urbano, marcou um processo de transformação vivenciado por muitos indígenas do noroeste amazônico, portanto, não é um fato isolado aonde cada indígena que sai de sua aldeia passa a construir um trajeto a seu caráter, em tempos e espaços diferenciados²⁹. Uns deixam suas aldeias por curiosidades e outros por necessidades. Mas essa migração da aldeia para área urbana determina um grau transformativo que requer adaptar-se a diversos sistemas que fazem se identificar ao contexto urbano. Nesse aspecto, confesso que nunca tive habilidade para me sentir à vontade em vestir certas roupagens culturais encontrados em contexto urbano, ou seja, não é difícil hoje ver um indígena em estilo playboizado (brinco, tatuagem, bermudão...) e penso que em muitas ocasiões uma estilização ao contexto urbano leva à negação de sua própria culturalidade. Assim, o primeiro passo realizado para meu ingresso e adaptação ao contexto urbano foi o aprimoramento da língua portuguesa. Penso que o melhor exercício para conhecer

27 - Conforme Laburth-Tolra (2008, p. 31), a ideia de etnocentrismo “consiste em manter a sua própria civilização e suas próprias normas sociais (construídas e depois adquiridas) como superiores às outras”.

28 - Rezende (2010, p. 11) falando de um contexto Tuyuka ou precisamente de uma educação, *biar-yara atiya* (venha comer pimenta), do que estou chamando aqui como momento quinhapira, diz que esse momento ou essa prática de comer quinhapira “possui significados profundos para os povos que vivem na região do alto rio Negro – AM: tuyuka, tukano, desano, piratapuaia, tariano, arapaso, bainiwa, hupda, kubeu, miriritapuaia, barasana, wanano... A prática de *biar-yara atiya* entre estes povos acontece de forma semelhante. A leitura sobre tal prática está situada dentro da compreensão da educação indígena...”.

29 - Falando das “causas gerais da emigração” para área urbana como a de Manaus, Bernal (2009:158) diz que “a população indígena adulta de Manaus está majoritariamente constituída por imigrantes dos anos 1970 e 1980, indivíduos e famílias que se estabeleceram nas periferias urbanas, seguindo lógicas diferentes segundo etnias e sua região de origem: estruturas familiares para os Sateré-Mawé, lógicas geográficas e de solidariedades no caso das populações do Alto Rio Negro. A criação e o desenvolvimento da Zona Franca foi o último elemento que atraiu uma grande parte da população que se reconhece indígena na cidade...”.

e viver na cultura diferente é aprendendo a língua, e mesmo assim, reconheço que pelo fato de falar hoje fluentemente a língua portuguesa não me condiciona, não me torna ou tenha me tornado “homem branco”, mas me possibilitou ter um meio de comunicação dentro de uma cultura diferenciada.

Por fim, todas essas coisas que narrei de modo confuso e limitado pelas dificuldades que o português escrito proporciona, encerro esse contexto observando que muitas vezes a minha própria trajetória espelha de modo exemplar a trajetória dos próprios Tukanos do alto rio Negro. De modo ainda mais preciso, expressa também a trajetória do coletivo *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* de São Domingos Sávio. Como vimos, marcada por seguidos movimentos pendulares de idas e vindas, no espaço e no tempo, nos princípios e nos esquemas, um modo particular de ser, pensar, agir e atuar no mundo.

Referências

- BERNAL, R. J. *Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: EDUA/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.
- CABALZAR, A.; RICARDO, C. A. (eds.). *Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à sociambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.
- COSTA, Mauro Gomes da (org.). *A ação dos salesianos na Amazônia*. São Paulo: Editora Salesiana, 2009.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNES/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- REZENDE, Justino Sarmento. *A educação na visão de um Tupyuka*. Manaus: Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2010.
- SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, v. 32, p. 2-19, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Normas Wamon

Foco e Escopo

- a) Artigos: submissão aberta, avaliado por pares.
- b) Resenhas: submissão aberta.
- c) Traduções: submissão aberta.
- d) Entrevistas: submissão aberta.
- e) Ensaios fotográficos: submissão aberta.
- f) Notícias

Políticas de Seção

a) Os trabalhos submetidos à revista serão avaliados pelos membros da comissão editorial, composta por alunos regulares do PPGAS-UFAM, por alunos de outros PPGAS convidados e um docente do mesmo Programa, a fim de ser verificada a adequação daqueles de acordo com o perfil e a linha editorial da revista.

b) A comissão editorial encaminhará os artigos considerados adequados para pareceristas *ad hoc* de outras instituições de ensino e/ou pesquisa com experiência na temática apresentada no artigo.

c) A decisão pela publicação de ensaios fotográficos, resenhas, traduções e entrevistas submetidas às seleções será de competência exclusivamente da comissão.

d) Os autores assumem total responsabilidade dos trabalhos publicados, isentando totalmente a revista e a comissão editorial.

e) Conceitos e opiniões presentes nos trabalhos publicados não refletem a opinião da revista e/ou da comissão editorial, sendo, portanto, exclusivos do autor.

f) A contribuição deve ser original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em “Comentários ao Editor”.

Diretrizes para autores

a) Artigo:

Os artigos deverão ser submetidos na plataforma online da revista Wamon, em arquivo no formato RichText(.rtf) ou Word (.doc) com no máximo 2MB. Deve apresentar Título, resumo com 150 palavras e três palavras-chaves separadas por ponto e vírgula, em português e inglês;

Caso o artigo esteja em idioma estrangeiro, devem ser enviados também título, resumo, e palavras-chave em português;

O artigo deve ter no mínimo 15 e máximo 20 páginas (incluindo as referências), fonte times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5, margem esquerda e direita 2,5cm, superiore inferior 3cm;

As páginas devem ser numeradas na margem inferior direita;

As imagens, tais como gráficos, fotos ou mapas devem ser encaminhados em arquivos separados em formato GIF ou JPG com resolução mínima de 100 dpi e máxima de 300 dpi, na plataforma online da revista Wamon;

b) Traduções

As traduções deverão ser submetidos na plataforma online da revista Wamon, em arquivo no formato RichText(.rtf) ou Word (.doc) com no máximo 2MB.

As traduções devem ser de trabalhos relevantes e ainda não traduzidos para a língua portuguesa. Devem conter título, nome(s) do(s) autor(s) e do(s) tradutor(s), além da cópia da autorização do editor e ou autor para a publicação na revista WAMON. Formatação: fonte times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5, margem esquerda e direita 2,5cm, superior e inferior 3cm;

c) Resenhas

As resenhas deverão ser submetidas na plataforma online da revista Wamon, em arquivo no formato RichText(.rtf) ou Word (.doc) com no máximo 2MB. Serão aceitas resenhas de livros, documentários, filmes, coletâneas, e outros.

Devem conter referência bibliográfica do trabalho resenhado. As resenhas deverão ter no máximo 08 páginas. Formatação: fonte times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5, margem esquerda e direita 2,5cm, superior e inferior 3cm;

d) Entrevistas

As entrevistas deverão ser submetidos na plataforma online da revista Wamon, em arquivo no formato RichText(.rtf) ou Word (.doc) com no máximo 2MB

Devem conter o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e do entrevistador(es), uma breve apresentação e autorização do(s) entrevistado(s) para a publicação na revista WAMON.

Não podem exceder 15 páginas. A entrevista deve ser acompanhada de texto de apresentação com, no máximo, 800 palavras. Formatação: fonte Times New Roman, tamanho 12, espaçamento 1,5, margem esquerda e direita 2,5cm, superiore inferior 3 cm;

e) Ensaio fotográfico

Os ensaios fotográficos devem referir-se a resultados de pesquisa ou outras experiências etnográficas, contendo entre 05 e 10 imagens. Deve ser acompanhado de um texto de apresentação contendo nome do autor, título em português e tradução para o inglês com no máximo 500 palavras.

As imagens devem ser submetidas na plataforma online da revista Wamon, em baixa resolução para análise. Após a confirmação do aceite, o autor será orientado a encaminhar os arquivos em melhor resolução para publicação final.

As imagens devem apresentar legendas, nome do autor, local e ano da produção.

É necessário envio de autorização de uso das imagens pela revista WAMON sem ônus para o autor.

Normas para citações e referências

Na primeira página dos textos deve conter:

- Título,
- Nome do(s) autor(es),
- Endereço(s) eletrônico(s),
- Titulação e filiação institucional.

As referências bibliográficas no corpo do texto devem seguir o formato: sobrenome do autor/espço/ano de publicação/dois pontos/página. Exemplo: (Clifford, 1998, 17-32).

As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples. Exemplo:

Os relatos específicos contidos nas etnografias jamais podem ser limitados a um projeto de descrição científica, na medida em que a tarefa principal do trabalho é tornar o (quase sempre estranho) comportamento de um modo de vida diferente humanamente compreensível. (Clifford, 1998:67).

Trechos de entrevistas e transcrições das falas dos interlocutores devem seguir a mesma norma. Já Para as referências bibliográficas, organizadas em ordem alfabética no final do trabalho, respeitar as instruções abaixo. Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data (Godelier 1977a, Godelier 1977b).

a) Livro

COHEN, Abner. 1974. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.

b) Coletânea

HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (orgs.).1984. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

c) Artigo de coletânea

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: OLIVEIRA Filho, João

Pacheco de (Org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: ContraCapa Livraria. P13-42.

d) Artigo em periódico

Das, Veena. 1999. "Fronteiras, violências e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos". *RBCS* n.40: 31-42.

e) Tese/dissertação acadêmica

PERES, Sidnei. 2003. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Campinas-SP: Tese de doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.