



A GRANDE DEFORMAÇÃO: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE OS GRANDES EMPREENDIMENTOS



REVISTA
ZABELÊ

EXPEDIENTE

Revista Zabelê
Discentes PPGANT - UFPI
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade Federal do Piauí
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga,
Teresina, Piauí.
CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152

Reitor

Prof. Dr. Nadir Nogueira

Vice-Reitor

Prof. Dr. Edmilson Moura

Conselho Editorial

Adriana Carvalho

Cristhyan Kaline Soares Silva

Edilson Pereira Nascimento

Francilene da Silva Abreu

Fernanda Rocha

Lêinad Dallyne de Oliveira Alves

Lília Melo Vaz Fontinelle

Marcos Paulo Magalhães de Figueiredo

Sandra Claudete Sena Silva

Editoras-Chefes

Deanny Stacy Sousa Lemos

Lorrana Santos Lima

Organização

Mauricio Caviedes

Fernanda Santiago

Revisão

Editores Zabelê

Diagramação

Deanny Stacy Sousa Lemos

Lorrana Santos Lima

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

- A grande deformação: uma análise antropológica sobre os grandes empreendimentos _____ 4
Fernanda Santiago e Mauricio Caviedes

DOSSIÊ

- Un río Cauca, muchos mundos: transitando la paz territorial pluriversal _____ 7
Arturo Escobar; Diana A. Bernal; María Campo; Olga Eusse e Carlos Aristizábal
- Vendedoras (es) de ervas e de banhos do Ver-O-Peso: relatos e experiências _____ 28
Edgar Augusto de Medeiros Costa e Ingrid Raiane Rosa de Abreu
- Belo Monte: histórias de acelerações e inícios _____ 44
Paride Bollettin; Rocheelle Foltram; Bepyi Xikrin; Kataprove Xikrin; Charbel El-Hani
- Vueltas y amarres del suelo y la historia o por qué las formas del mundo nos muestran la forma del tiempo _____ 66
Luís Alberto Suárez Guava

ENSAIO VISUAL

- Fotoetnografia no Abacatal/PA: território, identidade e conflitos socioambiental _____ 87
Luiz Fernando de Assunção Corrêa
- O enfrentamento pela autenticidade na cultura alimentar afro-indígena no Mercado Municipal Maria Virginia Leite Franco _____ 101
Camilla Anequini

ENTREVISTA

- Entrevista com professor Juan Carlos Skewes _____ 113
Mauricio Caviedes e Fernanda Santiago



Apresentação

A GRANDE DEFORMAÇÃO: UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA SOBRE OS GRANDES EMPREENDIMENTOS

Fernanda Santiago

Doutoranda em Antropologia na Universidade Federal da Bahia
E-mail: santiago.cientistasocial@gmail.com
:

Maurício Caviedes

Professor na Universidade Federal da Bahia
<https://orcid.org/0000-0001-6268-3837>
E-mail: mauriciocaviedes2009@gmail.com

Independente dos debates em torno do subcampo “Antropologia do Desenvolvimento” ser novo ou não, o que a contemporaneidade vem mostrando é a necessidade das diferentes áreas do conhecimento se voltarem para as demandas urgentes da sociedade e diria, da vida humana como a

conhecemos hoje. As mudanças climáticas, as diferentes e nem sempre novas formas de exploração de pessoas e dos “recursos naturais” (com aspas porque essa nomenclatura por si só já é uma questão a se debater), tem se colocado como questões fundamentais a serem investigadas. Os custos do desenvolvimento vêm sendo pagos por um grande grupo de pessoas e os resultados positivos tem ficando com o outro grupo, um ínfimo grupo de pessoas.

O estudo antropológico e etnográfico dos efeitos desses grandes empreendimentos questiona o “desenvolvimento” como projeto da humanidade, a partir das vidas de comunidades e grupos atingidos por ela. Esse questionamento pode ter inspiração na crítica do discurso político e econômico do desenvolvimento. Pode ter inspiração na história crítica das comunidades atingidas, nos modelos coloniais, nas respostas contra-coloniais e inspiração na etnografia das economias locais, ou até mesmo a sua relação com as dinâmicas nacionais e locais. Ou pode ainda, ter inspiração na análise das ontologias e epistemologias comunitárias. Não se trata de deslegitimar a necessidade humana em buscar melhorias para um bem viver, o ponto chave é se esse bem viver está sendo considerando de forma holística e quem poderá acessá-lo. Essa proposta parte do reconhecimento da relevância do tema e da pouca disseminação das publicações sobre o assunto.

Entre os textos publicados neste Dossiê, o leitor vai encontrar uma diversidade de perspectiva e locus de investigação. A partir de um manuscrito coletivo, as pessoas responsáveis pela autoria do trabalho *“Un río Cauca, muchos mundos: Transitando la paz territorial pluriversal”* debatem questões como transformações produtivas e políticas eco-ontológicas entre comunidades negras – rurais e urbanas – na Colômbia. No caso do artigo *“Vueltas y amarres del suelo y la historia o por qué las formas del mundo nos muestran la forma del tiempo”*, o autor compartilha os ensinamentos de indígenas e camponeses colombianos sobre suas formas de experienciar a vida na terra. Já no artigo *“Belo Monte: histórias de acelerações e inícios”*, os autores fazem uma reflexão sobre a

construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte a partir de seus impactos e do protagonismo indígena.

O relato *“Vendedoras (es) de ervas e de banhos do ver-o-peso (PA): relatos e experiências”*, apresenta uma rica descrição das tradições em torno das(os) erveiras(os) no mercado de ver-o-peso no estado do Pará. O ensaio, *“Fotoetnografia no Abacatal/PA: território, identidade e conflitos socioambientais.”* apresenta o dia a dia dos moradores do Quilombo do Abacatal que fica localizado em Ananindeua, no estado do Pará, em torno da sua religiosidade, formas de vida, identidade e relação com a terra. A edição conta com um ensaio que atinja os sentidos do expectador, em *“O enfrentamento pela autenticidade na cultura alimentar afro-indígena no Mercado Municipal Maria Virginia Leite Franco”* o leitor é transportado para um mercado. A exposição das fotos transmite todas as cores, cheiros e sabores do local. E por fim, uma **entrevista** realizada com o professor **Juan Carlos Skewes** onde o mesmo apresenta a sua perspectiva sobre a contribuição e história da antropologia, além de demonstrar a sua atuação acadêmica e política como antropólogo.

6

Nesse sentido, buscamos colaborar para o despertar do interesse sobre as discussões aqui presentes e para fomentar novas pesquisas que possam apresentar novos caminhos para pensar o desenvolvimento como algo possível e equânime.

Salvador, 03 de março de 2025.



UN RÍO CAUCA, MUCHOS MUNDOS: TRANSITANDO LA PAZ TERRITORIAL PLURIVERSAL

Tejido de Transicionantes por el Valle del Rio Cauca¹

Arturo Escobar

Professor pela Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill - Estados Unidos da América
E-mail: escobar@email.unc.edu

Diana A. Bernal Arias

Doutora em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas
E-mail: dianabernal@ige.unicamp.br
<https://orcid.org/0000-0001-7230-4669>

María Mercedes Campo

Membro do Coletivo Cultural Afrodiaspórico em Calí - Colômbia
E-mail: elbacordoba@ugr.es
<https://orcid.org/0000-0002-4927-0867>

Olga Cecilia Eusse González

Banco de la República
E-mail: oeusssego@banrep.gov.co

Carlos Rodríguez Aristizábal

Professor da Universidade de Vale - Colômbia
E-mail: carlos.aristizabalr@campusucc.edu.co

REVZAB
● ● ● ● ●



RESUMEN

Este capítulo describe un enfoque para las transiciones regionales sistémicas justas para el valle del río Cauca en Colombia y describe su implementación actual por parte de un conjunto de actores territoriales mayoritariamente anclados en comunidades afrodescendientes rurales y urbanas. La arquitectura del proyecto se estructura en torno a cuatro nodos territoriales; tres ejes (transformaciones productivas, restauración eco-ontológica y reparaciones históricas); tres laboratorios (para Pensamiento y diseño de transiciones, narrativas de transición, y Cartografías críticas y codiseño territorial); y objetivos concretos centrados en la soberanía alimentaria, las territorialidades hídricas y la paz territorial pluriversal, orientados al surgimiento de una biorregión agropolitana, acuapolitana y multipolitana. Nuestra orientación general es antipatriarcal, antirracista, poscapitalista y proautonomía territorial.

Palabras claves: Territorio; pluriverso; mundos.

RESUMO

Este capítulo descreve uma abordagem para transições regionais sistémicas justas para o vale do rio Cauca na Colômbia e descreve sua implementação atual por um conjunto de atores territoriais maioritariamente ancorados em comunidades rurais e urbanas. A arquitetura do projeto é estruturada em torno de quatro nós territoriais; três eixos (transformações produtivas, restauração eco-ontológica e reparações históricas); três laboratórios (para Pensamento e design de transições, narrativas de transição, e Cartografias críticas e co-design territorial); e objetivos concretos centrados na soberania alimentar, as territorialidades hídricas e a paz territorial pluriversal, orientados para o surgimento de uma biorregião agropolitana, aquapolitana e multipolitana. Nossa orientação geral é anti-patriarcal, antirracista, pós-capitalista e pró-autonomia territorial.

Palavras-chaves: Território; pluriverso; mundos.

ABSTRACT

This chapter describes an approach to just systemic regional transitions for the Cauca River valley in Colombia and describes its current implementation by a set of territorial actors mostly anchored in rural and urban. The architecture of the project is structured around four territorial nodes; three axes (productive transformations, eco-ontological restoration and historical repairs); three collaborative (for Thinking and Designing Transitions, Transition Narratives, and Critical Cartographies and Territorial Co-Design); and specific objectives focused on food sovereignty, water territorialities, and multiverse territorial peace, The development of a bio region in agropolitan, aquapolitan and multipolitan. Our general orientation is anti-patriarchal, anti-racist, post-capitalist and pro-territorial autonomy.

Keywords: Territory; pluriverse; worlds.

“La soberanía alimentaria se siembra en el territorio ancestral” (Sra. Deyanira González, Escuela Casilda Cundumí, Villa Rica, junio de 2024; Cuaderno de bitácora—video memoria del proyecto).

“Estamos recuperando nuestros sentidos más profundos, volvemos a imaginar un valle de ríos y lagunas” (Vicenta Moreno, exdirectora de Asociación Casa Cultural El Chontaduro, Cali, 13 de diciembre de 2019).

“Para nosotros el río es libertad, la libertad de nuestros antepasados... El río como compromiso con la libertad, con la vida, con el cuidado de la vida” (Diana M. Carabali C., joven de Río Ovejas, Suárez, Norte del Cauca; Mensajes al futuro, Un río Cauca, Muchos mundos, Museo La Tertulia, Cali, abril- mayo, 2024).

Introducción: Transiciones justas como respuesta al terricidio

Comenzamos este capítulo con tres epígrafes de *lideresas* que participan en nuestro proyecto colectivo sobre transiciones sistémicas en el sur geográfico del Valle del Alto Cauca en el suroeste de Colombia, VAC. Encarnan elocuentemente varios aspectos centrales de las transiciones ecosociales como praxis de libertad y cuidado de la vida en nuestra biorregión, incluida la búsqueda de la soberanía alimentaria y su relación con la territorialidad y la ancestralidad; la defensa del agua en todas sus formas; restauración eco-ontológica, es decir, de ecosistemas y mundos; y las reparaciones históricas de las huellas dejadas por diferentes formas de opresión en este valle. Al comenzar con estas citas, también queremos resaltar no sólo la dimensión colectiva de nuestro trayecto sino también el hecho de que este se realiza desde y con las comunidades afrodescendientes participantes.

9

El valle geográfico del Alto Cauca (VAC) ha pasado de ser un ecosistema de bosques predominantemente subxerofíticos a convertirse en un sistema socioecológico caracterizado por una intensa actividad agroindustrial en torno al cultivo de la caña de azúcar y su posterior transformación en ingenios azucareros y plantas de producción de etanol (Uribe 2017, 2021). Este valle es una extensa llanura bordeada por las cordilleras Andina Central y Occidental, atravesada por abundantes fuentes de agua (numerosos ríos, humedales, lagunas, manantiales); se ubica entre los departamentos de Cauca, Valle y Risaralda y comprende las tres cuartas partes de la parte alta de la cuenca del río Cauca. Comienza en el municipio de Suárez, Cauca, y continúa hasta el municipio de La Virginia, Risaralda. Su superficie comprende 300.000 hectáreas de tierras fértiles, de las cuales el 81% (243.000 hectáreas) están sembradas de caña de azúcar, representando el 98% de la producción nacional (Cenicaña 2023)². Durante 300 días al año, en el VAC se producen diariamente 75.000 toneladas de materia prima a partir de cultivos de caña de azúcar, que posteriormente se procesan en doce instalaciones de gran escala. Existe una conciencia cada vez más compartida de la necesidad de una transición ecosocial significativa para la biorregión, dados los impactos ecológicos y sociales destructivos de este modelo de desarrollo, como se analiza a continuación.

Creemos que en muchas partes del mundo se están llevando a cabo transiciones ecosociales dignas y justas. El campo de los Estudios de Transiciones surge en la interfaz de múltiples activismos de transición, por un lado, y academias críticas, por el otro. Tanto en su concepción como en sus prácticas, este campo está habitado por una pluralidad de visiones y estrategias, a veces en tensión, otras veces en mutua complementariedad. Aunque persisten marcadas diferencias entre las visiones de las transiciones en el Norte y el Sur global, ya es-

tán surgiendo redes de conversaciones y convergencias potenciales entre ellas, tanto a nivel académico, como a través de proyectos concretos de investigación y acción que buscan integrar perspectivas diversas.

En América Latina, donde la interfaz entre el activismo y la investigación crítica es particularmente rica, el pensamiento y las prácticas de las transiciones enfatizan su dimensión civilizatoria. El Movimiento Sudamericano de Mujeres Indígenas y Diversidades por el Buen Vivir, surgido hace una década en el *Puelwillimapu* (el territorio Mapuche al este de los Andes) acuñó un término que nos parece muy revelador: *terricidio*. “Llamamos terricidio”, dicen, “al asesinato no solo de los ecosistemas tangibles y de las personas que los habitan, sino también al asesinato de todas las fuerzas que regulan la vida en la tierra, lo que llamamos el ecosistema perceptible” (citado en Frontera 2019). El ecosistema perceptible incluye numerosos elementos que son imperceptibles para nosotros lxs modernxs, como los seres espirituales, lxs ancestrxs y los conocimientos, que son esenciales para reparar y mantener los mundos locales y regionales en su complejidad eco-ontológica. “Frente al terricidio”, continúan en la “Declaración Final del Campamento Pueblos contra el Terricidio Climático”, “nos declaramos en lucha, en resistencia y reexistencia [...]. Llamamos a la construcción de *una nueva matriz civilizatoria* que abraza el Buen Vivir como derecho. El Buen Vivir es la recuperación de la armonía y la reciprocidad entre la spersonas y con la naturaleza. Convocadxs por la memoria de nuestrxs ancestrxs y la memoria de la tierra que nos habita, hemos acordado formar el Movimiento de los Pueblos contra el Terricidio” (citado en Gallino 2020).

El modelo civilizatorio dominante es una forma histórica específica de existencia que se ha ido globalizando. Se asocia generalmente con la tradición judeocristiana y, en los tiempos modernos, con el humanismo liberal secular de Occidente, con sus conexiones con el capitalismo, el colonialismo, el racismo y el heteropatriarcado. De esta configuración surgió una comprensión del ser humano como “naturalmente” individualista, competitivo, racional, secular y antropocéntrico, separado del mundo natural. Por tanto, pensar en una nueva matriz civilizatoria requiere la construcción colectiva de *otra forma de ser humano y otra forma de habitar la Tierra*. Así entendidas, nos parece que aquellas transiciones ecosociales radicales que buscan enfrentar el terricidio apuntan a lograr este complejo e ineludible objetivo³.

El Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (2023a), por ejemplo, sostiene que “ninguna transición ecosocial es posible sin la articulación entre justicia social y justicia ambiental, que apunta hacia una profunda transformación socioeconómica y civilizatoria”. En muchas partes del Sur Global, el movimiento por las Transiciones Justas enfatiza que las transiciones deben basarse en propuestas comunitarias y de base que surjan de la experiencia y perspectivas de mujeres, campesinxs, pueblos indígenas y afrodescendientes, jóvenes y otras comunidades, y de sus luchas por los derechos de la naturaleza, el Buen Vivir, el *Vivir Sabroso*, y el *Ubuntu*. A menudo se hace hincapié en las economías del cuidado, la agroecología, la soberanía alimentaria, hídrica y energética, las economías postextractivistas y el pluriverso.

En nuestro trabajo nos adherimos al concepto de terricidio, ya que lo encontramos más conceptual y políticamente convincente que los discursos del Antropoceno y la policrisis⁴. Estos conceptos rara vez abordan los procesos subyacentes del modelo civilizatorio dominante, aunque están empezando a fomentar preocupaciones sobre su posible colapso.

Cada vez es más claro que el terricidio exige una revisión significativa de aquello en lo que la vida, la humanidad y el mundo han devenido debido a las formas de ser, conocer,

narrar y hacer que han caracterizado la era moderna. Por otro lado, crece la conciencia de que ha llegado el momento de una reflexión colectiva que permita a los grupos que se resisten al terricidio organizarse horizontalmente (a través de confluencias y convergencias, rizomas y redes que produzcan efectos sinérgicos entre ellos respetando sus diferencias) para poner fin a los conflictos socioeconómicos y los órdenes fundamentados en el crecimiento infinito, la competencia despiadada y el capitalismo extractivo.

Terricidio y policrisis nombran una situación global caracterizada por innumerables crisis: social, climática, económica, ecológica, estética, epistémica, ontológica, narrativa, cultural y geopolítica. Nos enfrentamos a la posibilidad de un colapso social y ambiental debido al aumento exponencial de las desigualdades, la aceleración de la destrucción de la biodiversidad, las guerras (entre ellas, en este momento, la más absurda y brutal es la guerra genocida contra el pueblo palestino en Gaza), la militarización de la vida cotidiana en muchas regiones del Sur Global y en los territorios de los inmigrantes racializados de las grandes ciudades del Norte Global, la hiperconcentración de la riqueza fomentada por el capitalismo financiero-digital de la nube (*cloud capital*), la tendencia a la derecha en muchos sistemas políticos, y la intensificación del racismo y la xenofobia. Estas son las manifestaciones más visibles no sólo de la trágica fase que atraviesa el planeta como sistema vivo, sino también del agotamiento y necesario fin del modelo civilizador capitalista occidental, con sus vínculos crecientes con el crimen organizado, el narcotráfico, y aberrantes niveles de corrupción.

Al mismo tiempo, el terricidio y la policrisis actúan como un poderoso desencadenante de una diversa gama de pensamientos, sentimientos, relatos y prácticas enfocadas en tejer transiciones biorregionales pluriversales centradas en el cuidado de la vida⁵. En este capítulo, discutiremos un trayecto/proyecto colectivo de transición ecosocial en la biorregión ubicada en el sur del valle del Alto Cauca (SVAC), entre los departamentos del Valle del Cauca y Cauca, en el suroeste de Colombia (Figura 1)⁶. Tanto nuestra conceptualización como el diseño del proyecto privilegian, y en gran medida surgen de, la práctica de colectivos y organizaciones de la región y se articulan en torno a tres conceptos teórico-políticos: transiciones ecosociales desde perspectivas relacionales, conflictos ambientales como conflictos entre mundos, y la paz territorial pluriversal como objetivo primordial.

Nuestro trayecto/proyecto busca contribuir al diseño de una perspectiva interseccional sobre las transiciones que sea explícita y activamente antirracista, antipatriarcal, poscapitalista y en pro de la autonomía territorial. Estos principios nos permiten avanzar por el camino de transiciones justas, pluriversales, relacionales y contrahegemónicas.

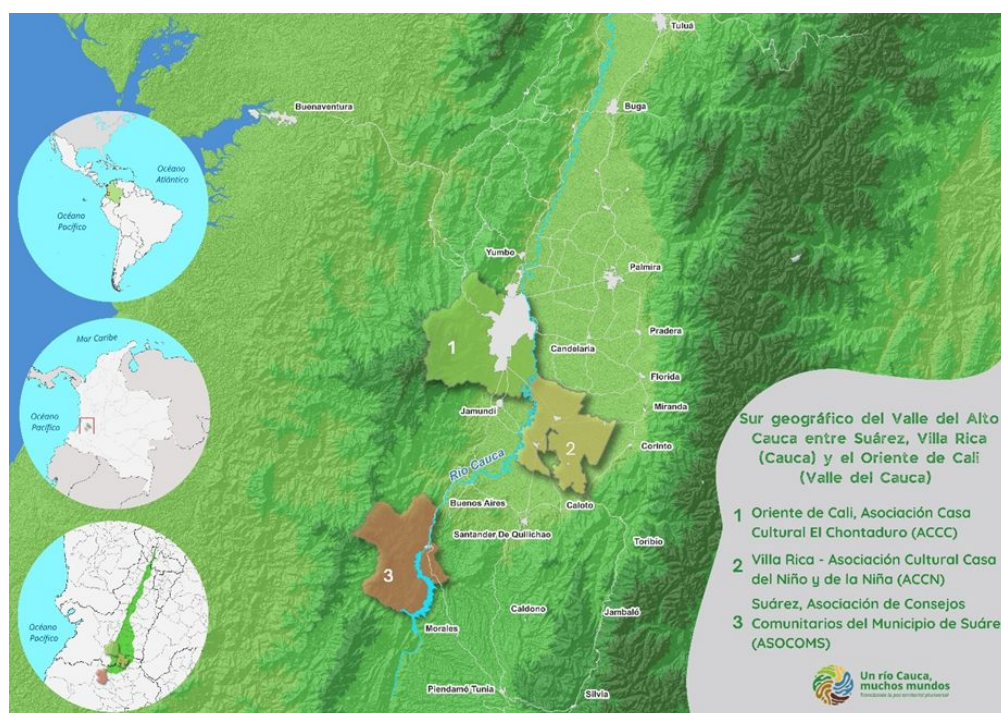


Figura 1- Mapa de la región geográfica sur del Valle del Alto Cauca. Colaboratorio de cartografía crítica y codiseño territorial, 2024. Aceervo dos autores.

Nuestro proyecto sigue un enfoque de diseño de transición que llamamos ontológico, porque en última instancia la fuerza que diseña es la cosmovisión u ontología dominante, entendida ya sea como antropocéntrica, dualista, racional o instrumental. Esta constituye la base de las sociedades contemporáneas centradas en el control, la jerarquía, la apropiación, el individuo, las ganancias y el llamado desarrollo. Por ello, las transiciones involucran una dimensión ontológica o civilizatoria. En este diseño de transición, nos basamos en la *visionación* y la *diseñación* para fomentar el re/surgimiento y retejido de cosmovisiones relacionales orientadas al cultivo de toda vida. .

En su fase actual, el trayecto está constituido por cuatro grupos: *el Tejido de Transicionantes por el Valle Geográfico del Río Cauca* (TVGRC);⁷ la *Asociación Casa Cultural El Chontaduro* (ACCC), en el Oriente de Cali (un sector de alrededor de 600.000 habitantes, en su mayoría afrodescendientes)⁸; la *Asociación de Consejos Comunitarios del Municipio de Suárez* (ASOCOMS) en Suárez, Cauca⁹; y la *Asociación Cultural Casa del Niño y la Niña* (ACCN), en Villa Rica, Cauca¹⁰. Para nuestro proyecto colectivo, ACCC, ACCN y ASOCOMS se articulan territorialmente en términos de quince procesos organizativos de base, a los que nos referimos como “alternativas transformadoras” (ATs). Alternativas transformadoras son aquellas formas organizativas que buscan romper con los sistemas dominantes y que avanzan por otros caminos hacia formas radicales y directas de democracia política y económica para una vida digna, que contribuyan a construir otros mundos y territorios posibles para el *Buen Vivir y Vivir Sabroso*¹¹.

De esta forma, ASOCOMS alberga las siguientes ATs: *Ríos vivos*, *Asociación agroindustrial de productores agropecuarios y mineros afrodescendientes de Yolombó y Gelima* (ASOYOGÉ), *Asociación de mujeres afrodescendientes de la vereda de Yolombó* (ASO-MUAFROYO), *Guardia Cimarrona* y *Consejo Municipal de Juventudes* (CMJ). La Aso-

ciación Cultural Casa del niño y de la niña apoya: *Escuela Itinerante Casilda Cundumí*, *Red de Mujeres del Norte del Cauca* (REDMUNORCA), *Unidad de Organizaciones Afrocaucanas* (UOAFROC) y *Palenques Juveniles*, *Consejo Comunitario Territorio y Paz*. Y La Asociación Casa cultural El Chontaduro se entreteje con: *Red de Mujeres y Organizaciones del Oriente de Cali*, *Revista afrojuvenil Matamba*, *Afroyoga*, *Chicas comunicativas*, *Asociación Red nativos*. La siguiente figura resume la arquitectura del proyecto:

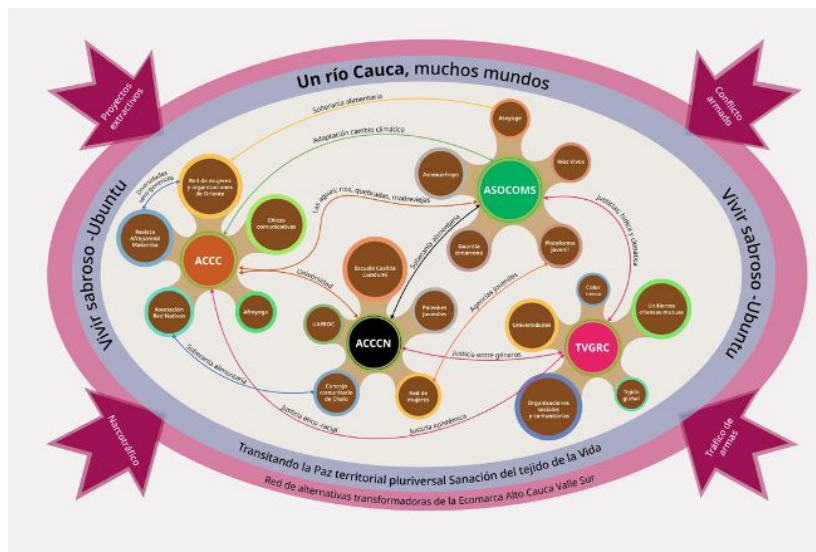


Figura 2- Constelación de alternativas transformadoras en el SVAC, María Campo y Colaboratorio de Diseño para la Innovación Social, Universidad del Cauca, Popayán, 2023.

En lo que resta de este artículo, describimos los principales objetivos, marco conceptual, estrategias, prácticas y logros de nuestro *trayectuar* y *tejinandar* (caminar tejiendo), incluidas sus tres dimensiones principales, que se organizan en torno a tres *colaboratorios*: un Colaborador de pensamiento y diseño para las transiciones regionales; un Colaboratorio de narrativas para las transiciones; y un Colaboratorio de cartografías críticas y codiseño territorial. Esta experiencia de trabajo concretiza las discusiones, acciones y reflexiones adelantadas por el TGVRC desde 2018. El primer proyecto del trayecto (marzo 2023 a mayo 2024), que vemos como su primera fase formal, se llevó a cabo como un proyecto financiado con el título “Diseñando transiciones regionales sistémicas en tiempos de emergencia social y climática: Proyecto de investigación-acción con una perspectiva de paz territorial pluriversal para el valle geográfico del río Cauca”. Esta fase continuará hasta mayo de 2025.

En la breve conclusión, rearticulamos los principios del proyecto y presentamos varias líneas de trabajo que actualmente estamos consolidando en la Fase II. Se centra en las transformaciones productivas, las reparaciones históricas y las restauraciones eco-ontológicas en una biorregión que entendemos como *agropolitana*, *acuapolitana* y *multipolitana*, con sus diversas potencialidades y vocaciones¹².

Nuestro tejinandar-trayectuar

Nuestro trayecto está guiado por un enfoque interseccional, territorial y de cosmovisión u ontología¹³. Partimos del principio epistémico-pedagógico de que nadie enseña a nadie, todxs aprendemos de todxs¹⁴. Es decir, exist en diversas formas de pensar, vivir, sentir, hacer y saber que son todas válidas en su diferencia. Por eso hablamos de senti pensar actuaren nuestro trabajo colaborativo con los cuatro entramados territoriales del SVAC, mencionados anteriormente. La propuesta para el diseño de transicion es ecosistémicas en la biorregión articula una perspectiva de paz territorial pluriversal que incorporasei sejes que nos parecen útiles para avanzar en los caminos de las transiciones, lo que pretendemos hacer a través de tres objetivos principales y sus respectivas estrategias¹⁵.

1- Reconocer, fortalecer y promover convergencias entre las alternativas transformadoras que están desarrollando ACCN, ASOCOMS, ACCC y TGVRC, a partir de una comprensión de las formas en que se relacionan entre sí en sus respectivos entramados territoriales de Suárez, Villa Rica y el Oriente de Cali. La principal estrategia para lograr esta convergencia ha incluido hasta el momento un diagnóstico participativo de los conflictos-obstáculos y las iniciativas-acciones para la construcción de una paz territorial pluriversal.

2- Codiseñar narrativas contrahegemónicas y estrategias mediáticas para activar la reimaginación de la región hacia otros futuros posibles. Esto se adelanta através de la campaña Un río Cauca, muchos mundos, que involucra procesos colectivos para narrar –a través de medios audiovisuales, arte, teatro y diseño gráfico– las opresiones del sistema y visibilizar acciones para contrarrestarlas.

3- Poner en marcha un laboratorio de cartografía crítica y codiseño territorial para la experimentación y construcción de herramientas analíticas necesarias para comprender y contribuir a la formación de territorialidades agropolitanas, acuapolitanas y multipolitanas. Estas herramientas se han desplegado a través de procesos cartográficos de aprendizaje colectivo y creativo y la consolidación de un atlas de las acciones, capacidades, conocimientos y principales conflictos territoriales de las redes comunitarias del oriente de Cali, Villa Rica y Suárez.

El proyecto ha generado una estructura de gobernanza entorno alas cuatro organizaciones mencionadas anteriormente, siguiendo los tres objetivos y sus respectivas estrategias y acciones. Estos últimos se conciben además en términos de cinco hilos que configuran líneas de acción impacto: hilos de agua, soberanía alimentaria, justicia social y ambiental, cambio climático y ordenamiento territorial. A partir de esta estructura, buscamos activamente la convergencia entre alternativas transformadoras y avanzaren la construcción de un marco conceptual articulado en torno a la noción de paz territorial pluriversal. Las principales actividades han consistido en encuentros, talleres, módulos de capacitación (por ejemplo, sobre sonido, imagen, cartografía, visionación y disoñación, diseñográfico) y arte (exposiciones y una obra de teatro)¹⁶.

Colaboratorio de pensamiento y diseño para las transiciones regionales

En las convergencias y compartires posibilitados por los diversos encuentros, talleres En las convergencias y compartires posibilitados por los diversos encuentros, talleres y diálogos realizados durante nuestro caminar-tejiendo entre marzo de 2023 y mayo de 2024, surgió la posibilidad de que diferentes alternativas transformadoras se reunieran, se

conocieran y se reconocieran en un sentimiento-pensamiento común arraigado en la biorregión que enriqueció las actividades de los encuentros. Se forjaron y fortalecieron vínculos afectivos, así como aprendizajes mutuos que hicieron visible el largo camino recorrido –y el camino que queda por recorrer. Compartimos la intención de fomentar una paz duradera en nuestra biorregión que ha visto la intensificación del conflicto armado durante las últimas tres décadas, y la necesidad de afirmar los lazos de solidaridad necesarios para tejernos juntxs en el compromiso por el buen vivir y el vivir sabroso basados en el cuidado de la vida y la tierra

Nuestro punto de partida fue compartir –a partir de los sentimientos, conocimientos y experiencias de cada comunidad– nuestra comprensión de lo que llamamos la situación o análisis de la situación, entendida como una especie de diagnóstico del estado de la biorregión, resaltando las circunstancias y situaciones expresadas por quienes habitan los territorios desde sus lugares y territorialidades concretas (Marandola 2020; Bernal 2022) y teniendo en cuenta las historias que se han querido ocultar a los pueblos¹⁷. En este análisis situacional pudimos visualizar algunos de los problemas y obstáculos que han enfrentado las comunidades, así como las iniciativas y acciones de reexistencia que han desarrollado para la paz territorial pluriversal en la biorregión.

Algunas de las preguntas que guían esta parte del trayecto incluyen: ¿Cuáles son las principales problemáticas que enfrentan estos territorios para la paz y cuáles son sus causas? ¿Cuáles son las estrategias de reexistencia que se han desarrollado desde los propios territorios y cuál es su potencial para construir una paz duradera? ¿Qué nos dicen estas estrategias, que ya están teniendo lugar, sobre lo que constituye el buen vivir y el vivir sabroso? ¿Cuáles son los futuros imaginados que se están construyendo en el presente y qué relación tienen con el pasado?

15

Con estas preguntas orientadoras identificamos cinco ejes que articulan problemas-obstáculos y cinco ejes de iniciativas-acciones, que se agruparon en narrativas hegemónicas o dominantes y respuestas desde la reexistencia que se convierten en contranarrativas. Estos ejes están interconectados, pero los categorizamos de la siguiente manera para brindar mayor claridad conceptual:

Problemáticas-obstáculos: Economías de la guerra, monocultivos y narcotráfico; devastación por el desarrollo urbano descontrolado; la injusticia epistémica y racial, la violencia de género y la violencia contra las diversidades sexuales; injusticia ambiental, hídrica, climática y espacial; y el desplazamiento, despojo y desarraigo territorial, existencial, cultural y espiritual.

Iniciativas – acciones – contranarrativas: Economías para la vida; soberanía alimentaria e hídrica; justicia epistémica, antirracismo, justicia de género y para las diversidades sexuales; autonomía y arraigos territoriales; y agencias relacionadas con la cultura, identidad, arte y juventud.

Problemas: obstáculos

1. *Economías de guerra, monocultivos y narcotráfico, conflicto armado:* La economía capitalista colonial, en su constante proceso de acumulación, ha requerido la racialización de los cuerpos y la colonización de territorios para su reproducción, lo que ha llevado al deterioro de los ecosistemas y fuentes de agua, junto con la destrucción de ecosistemas y

condiciones de vida dignas para las personas. Un ejemplo es el caso de las comunidades de ASOCOMS, dramáticamente afectadas por la construcción de la represa y central hidroeléctrica La Salvajina en Suárez, a mediados de los años 1980, que provocó el desplazamiento de gran parte de la comunidad al inundar sus mejores tierras cultivables. Esto favoreció la presencia de actores armados, la oportunidad (en ocasiones por necesidad económica) para la proliferación de cultivos ilícitos y, en consecuencia, el desarrollo de economías del narcotráfico. Estas formas de acumulación de capital, tanto legales como ilegales, implican la destrucción del tejido de la vida, en un continuo de violencia que se remonta a la era colonial pero que sigue siendo fundamental para la lógica extractivista y racial del presente.

2. *Injusticia epistémica y racial*: Se refiere a aquellas formas de colonización del conocimiento que se basan en mecanismos de racialización del pueblo negro. Sus conocimientos ancestrales han sido denigrados, clasificados como no conocimientos y sistemáticamente excluidos de la educación oficial. El borramiento de la historia de opresión y resistencia, la devaluación de sus conocimientos, así como el rechazo, olvido y distanciamiento de sus prácticas, ha favorecido la apropiación de territorios por parte del capital. En este proceso de colonización, el pueblo negro ha sido representados como ignorante e insuficientemente humano.

3. *Violencia de género y violencia contra las diversidades sexuales*: El constante intento disciplinar y aniquilar los cuerpos femeninos, feminizados y disidentes se expresa en frecuentes actos de violencia que destruyen el tejido comunitario; estas formas de violencia son esenciales para la reproducción de las economías de guerra, afectando particularmente a los cuerpos de las mujeres negras y de personas negras de las diversidades sexuales, cuya movilidad, espacios, relaciones e incluso hábitos de vestir se ven significativamente limitados. Las instituciones y sus estadísticas han contribuido a la perpetuación de este tipo de violencia al ignorar las dimensiones de género y étnico-raciales.

4. *Injusticias ambientales, hídricas y climáticas, y devastación causada por el desarrollo urbano descontrolado*: Estas injusticias ocurren en plural y a menudo están interrelacionadas. Se remontan a la época colonial y están claramente marcados por el racismo. Las élites blancas y mestizas, junto con los actores externos y el propio Estado, han sido las principales causas de los daños ambientales y al mismo tiempo los principales beneficiarios del modelo capitalista extractivo. Por el contrario, los pueblos indígenas y negros, arraigados en los territorios, a pesar de ser los que más han protegido los ecosistemas y su biodiversidad, son también los que más han sufrido el saqueo de la naturaleza. El monocultivo de caña de azúcar, la extracción de arcilla, los cultivos ilícitos, el control y dominio de las aguas (como la represa Salvajina en Suárez), el distrito de riego y drenaje en el oriente de Cali, el deplorable estado de las lagunas Charco Azul y el Pondaje en el mismo territorio urbano, y el desarrollo urbano descontrolado y la escasez de áreas verdes en barrios habitados principalmente por comunidades negras en Cali son algunos de los muchos impactos que se han generado por esta imbricación de injusticias. Son ejemplos de la necropolítica y el terricidio empeñado en controlar los cuerpos de los pueblos y comunidades que más defienden los territorios, los ecosistemas y la vida.

5. *Desplazamiento forzado, despojo y desarraigo territorial, existencial, cultural y espiritual*: Las configuraciones espaciales del territorio reflejan en gran medida las dinámicas de violencia que el modelo económico y la narrativa capitalista han desplegado para

disciplinar los territorios; esto incluye a aquellos que han tomado los lugares habitados por el pueblo negro como espacios vacíos o conflictivos para ser ocupados para el “desarrollo” y el progreso. Esto ha favorecido la ocupación de estos territorios por proyectos extractivos, como la Salvajina en Suárez, donde la empresa llegó a negar la presencia de personas negras en la región. Como en otras partes del mundo, los territorios ocupados por pueblos étnicos a menudo se definen como zonas de sacrificio y están sujetos a prácticas de desposesión, desplazamiento forzado y desarraigo que erosionan las formas culturales y de existencia únicas de los pueblos locales, provocando a su vez rupturas espirituales.

Iniciativas—Acciones—Contranarrativas

1. *Economías para la vida, la soberanía alimentaria y hídrica*: Como forma de reexistencia, los pueblos han desarrollado economías alternativas basadas en el *E el buen vivir* y *el vivir sabroso* practicando la sanación del territorio y una especie de perseverancia cultural que permite la transmisión y reconstrucción de conocimientos ancestrales. Se han creado economías solidarias y locales basadas en la regeneración de la tierra y el cuidado de todas las formas de existencia, con procesos productivos como el reciclaje, el fortalecimiento de la autonomía comunitaria y la reducción de la dependencia del mercado, la producción agrícola de fertilizantes en el lugar, los préstamos solidarios en el exterior. de las instituciones bancarias, la recuperación de semillas nativas y la minería ancestral.

2. *Resistencia epistémica, antirracismo y autoeducación*: Las comunidades intentan persistir en la reapropiación y renovación de sus conocimientos, a través de procesos educativos horizontales de carácter popular y autónomo, donde cada uno es agente y constructor de conocimientos. Han promovido la revalorización de los saberes ancestrales tradicionales, reconociendo la capacidad intelectual y creativa del pueblo negro. Este conocimiento es reinterpretado como fundamento de su práctica de reexistencia a través de una diversa gama de iniciativas transformadoras en los territorios, incluyendo la recuperación de prácticas agrícolas a través de granjas y huertos urbanos tradicionales, recetas y usos medicinales de las plantas; canciones y música tradicionales, arte y teatro; y a través de los programas de la Escuela Sociopolítica para Mujeres de la ACCC, como el curso preuniversitario Paulo Freire destinados a preparar a la juventud para ingresar a la educación superior, y las semillas de una Universidad Afro en Villa Rica. Estos esfuerzos se han nutrido de saberes ancestrales denominados *cosmocimientos*, que permiten retejer vínculos de amor entre humanos y seres no humanos, al tiempo que deconstruyen el imaginario racial que representa a los pueblos negros como no creadores de conocimiento.

3. *Justicia de género y justicia para las diversidades sexuales: tejiñando una política en femenino*: Las mujeres han sido agentes clave de transformación y reexistencia en los territorios, preservando y reconstituyendo vínculos comunitarios, transmitiendo y recuperando conocimientos ancestrales y memoria colectiva, y practicando una forma de política cada vez más conocida dentro de los feminismos latinoamericanos como “política en femenino”¹⁸ Sus prácticas van desde el teatro, la música, las azoteas y huertas, la guardia cimarrona, la sanación de traumas infringidos desde la trata transatlántica a través del yoga y marchas contra la megaminería, el feminicidio y los juvenicidios. Estas políticas en femenino apuntan a desmonopolizar el conocimiento y el acceso a la riqueza (material y simbólica), fortaleciendo la autonomía comunitaria y la interdependencia relacional dentro de los

territorios, el diseño desde y para los territorios, el desarrollo de vínculos afectivos, y la construcción y fortalecimiento de iniciativas lideradas por mujeres.

4. *Justicia ambiental, hídrica, climática y espacial*: Entendemos la justicia ambiental desde la perspectiva de la lucha contra el terricidio y la policrisis, entendiendo lo ambiental como la expresión de la interdependencia entre lo simbólico y lo biótico (Noguera 2004), el ecosistema, cultura y ontología (Ángel-Maya 1996). La justicia ambiental se entrelaza con las justicias hídrica, climática y espacial, pues se fundamenta en el reconocimiento de mundos interdependientes, es decir, de un pluriverso, donde el agua configura y es configurada por territorios y comunidades; el espacio habitado se convierte en lugar y territorio gracias al agua, y el clima encarna esta relación entre diferentes tipos de seres, tanto a escala planetaria como local. En las comunidades, la búsqueda incesante de estas justicias parte del reconocimiento de su propio lugar y formas de vivir, sus sentimientos, sus propios pensamientos y acciones. Para las comunidades de Suárez, el río es padre y madre, quien les da vida y con quien tienen profundos vínculos afectivos; para las comunidades de Villa Rica, esto se refleja en sus esfuerzos por lograr la soberanía alimentaria recuperando y vinculando las granjas tradicionales que aun permanecen en el territorio (a menudo rodeadas de grandes campos de caña de azúcar) en un corredor afroalimentario; y en el Oriente de Cali, vemos las diferentes justicias en juego con los tejados y huertas, así como el cuidado y curación de las lagunas Pondaje y Charco Azul.

5. *Autonomías y arraigo territorial— cultura, identidad, arte y agencias juveniles*: La autonomía y el arraigo territorial de las comunidades se entienden como dimensiones esenciales de la lucha por la defensa del territorio y una vida digna, por vivir sin miedo y por el ejercicio de diferentes formas de justicia. Cada comunidad ha establecido su propia autonomía y formas de arraigo: en Suárez, desde la abolición de la esclavitud, las comunidades afrodescendientes han logrado a través de su proceso organizativo comprar tierras que pertenecían a terratenientes, y más recientemente han luchado contra el desvío del Río Ovejas hacia la represa. Durante la pandemia de COVID-19, las familias extensas de Suárez, Villa Rica y el Oriente de Cali fortalecieron sus lazos de solidaridad cuando los de las zonas rurales enviaron mercados a familiares y conocidos de la ciudad para que no pasaran hambre; también han creado economías solidarias con grupos de ahorro y fondos comunitarios rotativos. De esta manera, han surgido formas de lucha y modos de vida que se han fortalecido, promueven el arraigo, la solidaridad y el cuidado mutuo

Colaboratorio de Narrativas para las Transiciones

El lema de la campaña, *Un río Cauca, muchos mundos*, recoge los contenidos que surgieron de nuestro trayecto y toman forma en las narrativas construidas por las comunidades que hacen parte del proceso. En una primera fase, formulamos la capacitación necesaria, basada en laboratorios co-creativos, resultando en la producción de piezas y contenidos comunicativos, propiciando condiciones para que las narrativas que expresan las cosmovisiones de las comunidades fluyeran como el río que las alberga. Las matrices narrativas son un lugar estratégico donde se disputan relatos sobre el mundo; donde se imponen juicios, estigmas y valores; donde se asignan roles a territorios y comunidades; y donde se legitiman acciones que son válidas, buenas y deseables para una determinada cosmovisión, invalidando otras posibles. En la narrativa hegemónica de los medios de

comunicación que históricamente sostienen el modelo civilizatorio dominante – heteropatriarcal, racista, antropocéntrico, extractivista– los territorios y comunidades que participan en el proceso son estigmatizados y subalternizados, y sus ontologías y formas de relacionarse con los demás y la naturaleza son considerados como obstáculos para el despliegue continuo del paradigma desarrollista y terricida.

En los primeros encuentros de el Colaboratorio de Narrativas para las Transiciones se evidenció que los participantes tienen muy claro el rol que ellos, sus territorios y comunidades tienen en el relato hegemónico, y la articulación de ese relato con los poderes fácticos, en particular los que se han naturalizado en el sur geográfico del VAC. La caña de azúcar, por ejemplo, es celebrada como elemento de identidad del territorio en canciones, series de televisión, refranes y festividades, pero es conocida como “el monstruo verde” por las comunidades negras del Norte del Cauca, que históricamente han sufrido los estragos de su monocultivo, que ponen en riesgo sus condiciones de subsistencia y formas de vida tradicionales.

La central hidroeléctrica La Salvajina, promovida como un megaproyecto necesario para el desarrollo de la región, y que buscaba principalmente controlar las aguas del río Cauca en beneficio de la industria cañera y la urbanización, generó grandes y negativos impactos en la territorios y comunidades afectadas, al grado que pasó a ser ampliamente conocida como “La Salvajada” por la población de Suárez ¹⁹. Estos dos ejemplos, entre muchos posibles, muestran que la lucha por las palabras, por el relato y por las narrativas ya está anidada en el corazón de las existencias que se tejen en los territorios.

19

En los talleres realizados a lo largo del proyecto con activistas de las alternativas transformadoras (video, producción sonora y marketing digital) se pusieron en juego de manera colaborativa distintos tipos de conocimientos y experiencias: por parte de las comunidades; por activistas, académicos e investigadores; y por profesionales de diversos campos de la comunicación que desarrollan su práctica en conjunto con procesos sociales y comunitarios. Esta dinámica se refleja en la estrategia de las redes y plataformas digitales identificadas bajo el lema *Un río Cauca, muchos mundos* ²⁰. El propósito principal del trabajo realizado es fortalecer equipos de comunicación alrededor de cada uno de los nodos, que permitan difundir una narrativa contrahegemónica como estrategia digital al tiempo que ganan autonomía en la gestión de la comunicación de sus propias organizaciones.



Figura 3- Logotipo de la campaña del trayecto/proyecto, David Torres Peña, 2023

Entre abril y mayo de 2024 preparamos una experiencia educativa inmersiva en el museo La Tertulia, el museo de arte más importante de la ciudad de Cali. La exposición, denominada *Trayecto un río Cauca, muchos mundos*, mostró parte del archivo y productos generados en el Colaboratorio y organizó actividades interactivas con el público asistente. El evento de inauguración contó con importantes medios de comunicación regionales y nacionales, lo que nos permitió ampliar nuestras redes incorporando a otros actores relevantes en nuestro *trayecto / proyecto*: ambientalistas, artistas, periodistas, organizaciones no gubernamentales, activistas indígenas y algunos tomadores de decisión de sectores público y privado. Algunos de los aspectos más destacados del trabajo del Colaboratorio, incluida la experiencia de La Tertulia, se recogen en un vídeo de media hora (<https://youtu.be/Y4EhShDWsj0>).

En la fase actual (mayo 2024-mayo 2025), continuamos trabajando en las narrativas propias de las organizaciones y en el diseño de relatos y contenidos situados que aborden el contexto particular de cada uno de los grupos y sus alternativas transformadoras, buscando puntos de encuentro y articulaciones entre ellos. Al construir relatos que contrarresten la narrativa hegemónica, queremos examinar críticamente nuestras propias narrativas para detectar cómo los lenguajes y constructos dominantes las han permeado, no sólo en términos de contenido, sino también en formas y estructuras, en entonaciones, maneras y modos de enunciación. Se trata de un ejercicio que busca desnaturalizar los relatos imperantes para dar a conocer sus costuras y fisuras, al tiempo que permite la creación de nuevos tejidos narrativos tejidos con los colores y texturas de las tradiciones locales. Podemos decir que estamos creando colectivamente un lenguaje emergente, parte del cual está representado en el siguiente árbol/rizoma:



Figura 4- Árbol del palabreo para las transiciones construido por el Tejido de Transicionantes

Cartografías críticas y codiseño territorial para las transiciones en el surdel-valledel Alto Cauca.

La consolidación de una agroindustria tan extensa e intensiva como la de la caña de azúcar en el valle geográfico del Alto Cauca requirió el despliegue de una enorme capacidad tecnológica. Esto ha dado lugar a un diseño a escala territorial, con tecnologías y herramientas de intervención que han permitido al sector azucarero planificar según sea necesario para garantizar una producción de alto volumen. Para ilustrar esta escala de operaciones, en 2022 la zafra de caña de azúcar fue de 23 millones de toneladas, produciendo 2,09 millones de toneladas de azúcar, 347 millones de litros de bioetanol y 1.745 GWh de energía cogenerada a partir del bagazo de caña (Asocaña 2023). La agroindustria es la quinta generadora de divisas en el sector agrícola de Colombia después del café, las flores, el banano y el aceite de palma.

Entre las herramientas que hacen posible esta explotación intensiva, destacamos dos proyectos recientes que ilustran el poder de la agroindustria y el nivel de diseño territorial al que están siendo sometidos los ecosistemas de esta planicie. Uno de ellos es la implementación del proyecto AEPS (Agricultura Específica por Sitio) desde principios del siglo XXI. Con esta tecnología, liderada por el Centro Nacional de Investigaciones de la Caña de Azúcar de Colombia, Cenicaña, se ha llevado a cabo una zonificación agroecológica en el Alto Valle del Cauca a una escala de 1:10.000. Esto llevó a la definición de 51 tipos de suelo resultantes del cruce de diez grupos de suelo y seis grupos de humedad (Cenicaña 2011). Este detalle en la caracterización del territorio del valle ha profundizado el despliegue de un diseño extractivo eficaz. El otro proyecto está relacionado con el desarrollo de herramientas de agricultura de precisión que contemplan técnicas para la toma de datos topográfico para la nivelación de tierras, desarrollo de un aplicativo para la implementación de fertilización con tasa variada y mapas de productividad utilizando Radar SAR y técnicas de *machine learning* (Cenicaña 2023). Muchas de estas innovaciones tecnológicas se promocionan como pasos cruciales hacia una industria ambientalmente “sostenible”.

La intervención, diseño y explotación a gran escala del valle desde las primeras décadas del siglo XX (y en lo que va del XXI) es parte fundamental de un engranaje de opresiones que van desde los impactos que sufren los ecosistemas transformados por un agroindustria intensiva basada en monocultivos, a la demanda de mano de obra, compuesta en su mayoría por grupos desposeídos y social y económicamente excluidos, particularmente trabajadores afrodescendientes. Implica también el abuso del agua, al punto de moldear el curso del río Cauca, borrar del paisaje las características típicas de las llanuras inundables y enfrentar el riesgo permanente de escasez de las aguas superficiales y confinadas de uno los territorios más fértiles del país. Lo anterior se agrava con la captura de usos de suelo para la actividad exclusiva de la siembra de caña de azúcar, sin dejar lugar a otros modos y formas de vida que expresen la diversidad biológica y cultural del valle.

El Laboratorio de Cartografías Críticas y Diseño Territorial es uno de los dispositivos de nuestro trayecto para comprender los mecanismos de opresión y devastación ambiental en la biorregión y las acciones necesarias para revertirlos. Este trabajo incluye reconocer las estructuras geográficas del territorio y los diferentes tipos de asentamiento y formas de vida que allí se han desarrollado. Además, existe un interés en comprender y crear un sentido de identidad biorregional en nuestro territorio. Sostenemos firmemente la urgencia de regenerar

y reconfigurar la red de vida en el sur del VAC y de profundizar la conciencia y el cuidado de la relacionalidad radical presente en esta región del planeta. Para ello, hemos activado el Colaboratorio en tres etapas:

1. *Proceso formativo y creativo en cartografías críticas*: Por un lado, abordamos los mapas enfatizando su capacidad para representar el mundo según perspectivas dominantes y crear un régimen de “verdad” a partir de éstas. Por otro lado, desarrollamos la capacidad de utilizar herramientas de trabajo cartográfico, especialmente aquellas relacionadas con la georreferenciación y su importancia para la creación de contenidos autónomos.

2. *Ejercicios de codiseño territorial*: Han consistido hasta el momento en crear condiciones para reconocer e incorporar el enfoque interseccional en la planificación territorial y construir formas de análisis que involucren la corporalidad, la memoria, las apuestas estéticas, los anhelos y las trayectorias de vida.

3. *Atlas de acciones, capacidades, conocimientos y principales conflictos territoriales de las redes comunitarias del Oriente de Cali, Villa Rica y Suárez*: El Atlas se compone de una recopilación de los productos cartográficos del proyecto. Está compuesto por 28 mapas que narran los territorios de nuestro trayecto y aportan algunos puntos para configurar una biorregión acua, agro y multipolitana.

Los continuares: a manera de conclusión

A partir del trabajo realizado hasta el momento, hemos identificado dos principios claves para organizar las acciones de nuestro trayecto: El primero es un conjunto de tres ejes interrelacionados: *transformaciones económicas y productivas*, orientadas hacia la promoción de la *soberanía alimentaria y economías populares para la vida*; la *restauración eco-ontológica*, es decir, de ecosistemas, de comunidades y de mundos, encaminadas a crear una identidad de la biorregión como *territorio pluriversal del agua*; y *reparaciones históricas*, conducentes a la *paz territorial* con justicia racial, social, espacial, ambiental y epistémica.

El segundo principio clave se relaciona con nuestra conceptualización colectiva emergente de la biorregión como un territorio *agropolitano, acuapolitano y multipolitano pluriversal*. Este principio se basa tanto en nuestro trabajo con las 19 alternativas identificadas por los cuatro nodos como en nuestra investigación sobre tendencias en estudios territoriales y estudios de transiciones *socioecológicas* y urbanas. La perspectiva acuapolitana entiende la biorregión del SVAC como un territorio profundamente moldeado por su ordenamiento en torno al agua –incluido el sistema fluvial y los diferentes cuerpos de agua, como arroyos, humedales, lagunas y aguas subterráneas– y como espacio de importantes luchas por la justicia ambiental para garantizar el buen vivir y el vivir sabroso de los pueblos y comunidades de la biorregión. La perspectiva agropolitana, por su parte, integra sinérgicamente el campo y la ciudad sobre la base de la soberanía alimentaria; reconoce a las comunidades indígenas, negras afrodescendientes y campesinas como sujetos de derechos territoriales con autonomía, visiones propias del mundo y competencias que contribuyen significativamente a la habitabilidad de toda la biorregión y a una mejor relación entre las ciudades y los territorios del que forman parte. Finalmente, la orientación multipolitana busca contrarrestar la tendencia dominante hacia una creciente metropolitanización centrada en la ciudad de Cali como nodo económico global, pero acentuando su desconexión con las áreas

rurales y las ciudades pequeñas y pueblos circundantes. En el caso de la SVAC, las tres dimensiones son necesarias para la transformación productiva y económica, la restauración eco-ontológica y las reparaciones históricas²¹.

En su conjunto, estos objetivos nos llevan por el camino de la paz territorial pluriversal, las economías populares y la restauración eco-ontológica, incluida su relación con las estrategias de adaptación al cambio climático. Se trata, en definitiva, de generar conversaciones regionales que actualmente no existen sobre otros futuros posibles para la biorregión, capaces de incentivar redes entre diversos actores, reformular políticas públicas e institucionales y, en general, avivar una movilización regional encaminada hacia nuevas formas de cuidar y habitar la Tierra para la sanación y reconstitución del tejido de la vida.

Como en otras regiones del Sur Global, estamos comprometidos con transiciones que integren los llamados a la descarbonización con una agenda amplia de soberanías alimentaria, hídrica y energética, autonomía territorial, economías post-extractivistas y justicias sociales, ambientales y pluriversales. En nuestra opinión, toda transición debe orientarse hacia relaciones y modos de vida pospatriarcales, antirracistas y poscapitalistas, agro-, aqua-, multipolitanas y arraigados en los territorios. Se trata de implementar estrategias de movilización capaces de sanar el tejido de la vida y al mismo tiempo cultivar formas de habitar la tierra tan diversas como los pueblos, los mundos y los actores de la biorregión. Creemos que la mejor manera de abordar esta tarea es volver a mirar los territorios desde la perspectiva de las personas que los han habitado, construido, amado, sufrido y sanado, aprendiendo de sus tácticas de resistencia y reexistencia y de las tareas realizadas por quienes los cuidan, y, en última instancia, retejer territorios y comunidades con todos los habitantes y grupos dispuestos a reconstituir y sanar el tejido de vida.

23

Nuestro trayecto lanza un llamado a un pacto social, ecológico, económico y pluriversal, capaz de avanzar hacia una sociedad más justa e igualitaria, basada en una desglobalización selectiva post-extractivista, unida a la relocalización de esferas clave de la vida, como comer, sanar, aprender y habitar. Se trata de una apuesta de transición a corto, mediano y largo plazo, que contemple una salida sostenida y progresiva del modelo extractivista y cambios sustanciales en la lógica del consumismo, capaces de enfrentar el terricidio y sanar la Madre Tierra. Nuestro proyecto convoca a comprometernos con una transformación de fondo que reconozca y abra el camino a otros modos de existencia, en equilibrio y reciprocidad con el tejido de la vida.

Una advertencia crucial es que la transición energética del Norte Global hacia energías limpias no puede lograrse a expensas de la intensificación del extractivismo en el Sur Global, como ocurre actualmente, por ejemplo, con la minería de cobalto y litio para la producción de baterías de alta tecnología, la extracción de madera de balsa para turbinas eólicas y el acaparamiento de vastas extensiones de tierra para megaproyectos de granjas solares, agrocombustibles y producción de hidrógeno. Los marcos y estrategias para las transiciones corporativas y la descarbonización para los ricos a menudo implican el continuo saqueo ambiental del Sur Global, lo que algunos llaman colonialismo del carbono o colonialismo verde²². Se necesita urgentemente un enfoque amplio de las transiciones ecosociales, que integre perspectivas del Norte Global y del Sur Global que a menudo están en tensión geopolítica, epistémica y ontológica.

Notas

¹ Destacamos el carácter colectivo de nuestro proyecto, incluido este capítulo. En este sentido, más que autores, nos consideramos escribanxs del proceso. Nuestro proyecto actual ha recibido financiamiento del Fondo para la Equidad Etnica y de Género, Centro de Estudios Afrosdispóricos, Universidad ICESI, Cali (financiado por la Oficina Andina de la Fundación Ford en Bogotá) y de la Fundación Henry Luce. Agradecemos a ambas organizaciones por su financiación oportuna. Anotamos que, en castellano, se utiliza la x como una apuesta política de reconocimiento de identidades de género diversas.

² Esta cifra no incluye los callejones y caminos necesarios para la siembra y cosecha de caña de azúcar.

³ Vea los pronunciamientos y propuestas del <https://pactoecosocialdelsur.com/>

⁴ La policrisis se entiende como un entramado de crisis con interacciones no lineales y posibles efectos en cascada entre ellas que son desproporcionadamente destructivos. Véase el Instituto Cascade, <https://cascadeinstitute.org/about/overview/>

⁵ La noción de pluriverso hace referencia a la multiplicidad de mundos que habitan el planeta. En este capítulo lo definimos, siguiendo al zapatismo, como “un mundo donde quepan muchos mundos” o “un mundo de muchos mundos”. Véase Escobar 2016, 2018 para una extensa discusión sobre el concepto.

⁶ A lo largo de este capítulo nos referimos al trayecto/proyecto, entendiendo trayecto como el compromiso de mediano y largo plazo con la transformación de la región, y proyecto o proyecto como momentos o fases más breves dentro del mismo, algunos financiados, otros no. Nuestra visión del trayecto implica la inclusión de otros actores y comunidades en fases posteriores, principalmente comunidades indígenas, pero también ambientalistas, gobiernos y actores de élite en la medida de lo posible.

⁷ El TVGRC es un colectivo de 25 personas, creado en 2018 por un grupo diverso de por activistas-intelectuales negros-afrodescendientes, feministas, ambientalistas y académicxs. Un logro importante del Tejido es el acuerdo sobre una perspectiva fundamental para el trayecto propuesto, que llamamos La Transicionada y que se concibe como autonómico-territorial, antirracista, antipatriarcal y pluriversal.

⁸ La ACCC tiene una amplia experiencia trabajando con mujeres y jóvenes negrxs-afrodescendientes. Fue fundada en 1986 en uno de los sectores más empobrecidos, racializados y vulnerables del oriente de Cali, en el Valle del Cauca. Se centra en la construcción de sociedades justas, étnica y racialmente plurales y con igualdad de género.

⁹ ASOCOMS es una organización de comunidades negras (unas 2,5 horas al sur de Cali, en la región del Norte del Cauca). Reúne a tres consejos comunitarios del municipio de Suárez en Cauca y trabaja por los derechos del pueblo negro a través de acciones estratégicas, como la formulación e implementación del Plan de Manejo Ambiental de la Central Hidroeléctrica La Salvajina y la defensa de los ríos Cauca y Ovejas contra amenazas provenientes de proyectos mineros y energéticos.

¹⁰ La ACCN, ubicada en el municipio de Villa Rica en el Cauca (a una hora al sur de Calil en el norte del Cauca), promueve la protección de la niñez, la juventud, las personas con discapacidad, el medio ambiente y el cuidado de la salud, así como el fortalecimiento de la cultura y los derechos humanos, territoriales, sociales, culturales y ambientales de las comunidades negras y afrocolombianas.

¹¹ Nuestra definición de AT se basa en gran medida en la proporcionada por The Global Tapestry of Alternatives, con el que está asociado nuestro proyecto (globaltapestryofalternatives.com.)

¹² Por razones de espacio, no incluimos en este capítulo una revisión de las tendencias en el pensamiento y el diseño de la transición, que los lectores pueden encontrar en otros capítulos de este volumen. Véanse también los capítulos 5 y 6 de Escobar 2016 para conocer algunos antecedentes sobre las transiciones.

¹³ Cosmovisión es el término utilizado por activistas comunitarios étnicos y campesinos en América Latina para referirse a su concepción histórica y fundacional de la vida y el mundo. Es en cierto modo equivalente al concepto filosófico de ontología, que se refiere a los supuestos de cualquier grupo social sobre lo que es “real” y que están encarnados en las formas de ser, conocer y hacer del grupo. Para una discusión técnica sobre la ontología en filosofía y antropología, consulte el Apéndice sobre el tema en Escobar, Osterweil y Sharma (2024).

¹⁴ Parafraseando a Paulo Freire: Nadie educa a nadie, [las personas] se educan unos a otros con la mediación del mundo.

¹⁵ Estos son los ejes que enfatizamos para el diseño de transiciones: la recomunalización de la vida social; la relocalización de actividades sociales, económicas y culturales; el fortalecimiento de la autonomía; la despatriarcalización, desracialización y desclasamiento de las relaciones sociales; la reintegración con la Tierra; y la construcción de redes autoorganizadas entre alternativas e iniciativas transformadoras. Ver Escobar 2018.

25

¹⁶ Por paz territorial pluriversal entendemos un territorio sin miedo y con dignidad; con justicia ambiental, social, racial, epistémica y de género, donde se reconozca la diversidad de mundos, su pluriverso, en la interrelación e interdependencia entre mundos.

¹⁷ Lugares-Territorialidades hacen referencia a la forma adverbial de lugares y territorios, enfatizando que estos no son fijos, sino que se transforman en acciones, en el copertenecimiento existencial mutuo donde lxs moradores, los lugares y los territorios coemergen.

¹⁸ Política en femenino, un concepto introducido originalmente por Raquel Gutiérrez Aguilar (2017) pero que implícita o explícitamente está en juego en muchos feminismos comunitarios, negros, indígenas y autónomos latinoamericanos, es una noción totalmente antiesencialista que ve el objetivo de la política como la defensa y reapropiación de las condiciones de vida en común, centradas en el cuidado de la vida desde una perspectiva relacional. Véase también Escobar et al. 2024 para una explicación del concepto.

¹⁹ Este juego de palabras es intraducible al inglés, pero funciona a partir de reinterpretar la Salvajina como un acto de salvajismo, o “salvajada” en español.

²⁰ Ver también las redes sociales del proyecto: <https://www.instagram.com/unriocaucamuchosmundos/> <https://www.facebook.com/unriocaucamuchosmundos> <http://www.youtube.com/@unriocaucamuchosmundos> <https://open.spotify.com/show/4OkNLwZ0CBhYh7VgJn0W5b?si=3da0094f8f934a>.

²¹ Un primer esbozo de la visión acuapolitana, agropolitana y multipolitana ha sido propuesto por Álvaro Pedrosa (2023), miembro del TVGRC, y se ha enriquecido colectivamente. Para el concepto de agropolitanismo nos inspiramos en el trabajo de Izquierdo Vallina en Asturias, España (2019)

²² Véase Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur 2023b y el volumen relacionado editado por

Lang et al. 2024.

Referencias

Aguilar, Raquel Gutiérrez. *Horizontes Comunitarios-populares*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ángel-Maya, Augusto. *El Reto de la Vida*. Bogotá: Ecofondo. 1996.

Asocaña-Asociación de Cultivadores de Caña de Azúcar de Colombia. *Sector agroindustrial de la caña de azúcar en Colombia*. Cali, Colombia. 2023.

Bernal, Diana. *Río Sensible: Topología de la Tierra -vida*. Tesis de Doctorado (Geografía con énfasis en análisis ambiental y dinámica territorial)- Universidad Estatal de Campinas, Capinas 2022.

Campo, María y Arturo Escobar. “Diseño de transiciones regionales sistémicas: una experiencia de investigación-acción en Colombia”. En *La geopolítica del colonialismo verde: justicia global y transiciones ecosociales*. Miriam Lang; Mary Ann Manahan; Breno Bringe. 229-239. Londres; Prensa Plutón. 2024.

Cenicaña - Centro Colombiano de Investigaciones de la Caña de Azúcar. 2023. Informe Anual 2022. Cali, Colombia. (consultado el 12 de septiembre de 2024).

Cenicaña - Colombiano Caña de azúcar Centro de Investigaciones. *Zonificación agroecológica para el cultivo de caña de azúcar en el Valle del Río Cauca*. Principios metodológicos y aplicaciones. Cali, Colombia. 2021

Escobar, Arturo. “Reinterpretación de las civilizaciones: de la crítica a las transiciones”. *ARQIII*. 24-41, 2022.

Escobar, Arturo. *Otro posible es posible. Caminando por la senda de Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Editorial desde abajo. 2016.

Escobar, Arturo. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2016.

Escobar, Arturo; Michal Osterweily Kriti Sharma. *Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Buenos Aires: Tinta Limón. 2025.

Gallino, Lucila. “Argentina. Deliberó en el Lof Mapuche Pillán Mahuiza el Campamento Climático Pueblos contra el Terricidio.” *Resumen Latinoamericano*. 2020.

Izquierdo Vallina, Jaime. *La Ciudad Agropolitana. La Aldea Cosmopolita*. Oviedo: KRK Ediciones. 2019.

Lang, Miriam; Mary Ann Manahan; Breno Bringel. *Más allá del colonialismo verde: justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales*. Buenos Aires: CLACSO. 2024

Marandola JR, Eduardo. *Lugar y Lugaridad*. Mercator, Fortaleza, v.19. 2020.

Noguera, Ana. *El Reencantamiento del Mundo: Ideas filosóficas para la construcción del pensamiento ambiental contemporáneo*. Ciudad de México: PNUMA/ORPALC. Universidad Nacional de Colombia. 2004.

Pacto Ecosocial y Intercultural del Sur. 2023a. “Declaración de Bogotá”. Último actualizado el 17 de junio. (consultado el 12 de septiembre de 2024).

Pacto Ecosocial y Intercultural del Sur. 2023b. “Manifiesto de los Pueblos del Sur–Poruna Transición Energética Justa y Popular. Última actualización 9 de febrero.

Paz Frontera, Agustina. 2019. “La rebelión de las flores nativas”. LatFem(blog). 10 de octubre. (consultado el 12 de septiembre de 2024).

Pedrosa, Álvaro. Valle y Cauca. *Fusiones y Confusiones. Documento inédito del Trayecto*. 2023

27 Uribe, Hernando. *Caña de azúcar en el espléndido valle del Río Cauca, Colombia*. Cali: Universidad del Valle. 2021.

Uribe, Hernando. "El Valle Geográfico del Río Cauca: Un Espacio Transformado por el Capital Agroindustrial". *En Conflictos Ambientales en Ecosistemas Estratégicos*. A. Perafán; J. Elías. Cali: Universidad del Programa Editorial Valle. 2004. 297-314.

Véase Pacto Ecosocial Intercultural del Sur 2023 y el volumen relacionado editado por Langetal. 2024. (consultado el 12 de septiembre de 2024).

VENDEDORAS (ES) DE ERVAS E DE BANHOS DO VER-O-PESO (PA): RELATOS E EXPERIÊNCIAS

Edgar Augusto de Medeiros Costa

Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará

E-mail: edgaraugustodemedeiroscosta@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-4889-2589>

Ingred Raiane Rosa de Abreu

Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará

E-mail: abreuingred@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-5458-6354>

REVZAB
● ● ● ● ● ●

RESUMO

Este artigo trata, a partir da revisão da literatura pertinente e da realização de entrevistas semiestruturadas com vendedores de banhos e de ervas do Ver-o-peso, os seguintes pontos que se caracterizam como os mais relevantes de nossa pesquisa: a tradição familiar e o tempo de trabalho; a relevância de programas sociais para a continuidade do ofício das (os) erveiras (os); a origem das matérias-primas para o preparo dos banhos e de outros produtos; a finalidade e uso dos produtos vendidos e a informalidade. Assim, foi constatado que a maioria dos entrevistados herdou o seu ofício e o seu conhecimentos de parentes, principalmente de avós e mães. Embora alguns tenham citado o apoio de programas sociais; muitos dos interlocutores frequentam o espaço e trabalham no local há um tempo considerável; também foi notado o quão relevante se mostra a contribuição dos projetos sociais para a continuidade do ofício das (os) erveiras (os), bem como o fato de as matérias-primas provirem das adjacências da cidade de Belém e de outros municípios. Foi observado que cada produto é procurado com base na sua capacidade de solucionar as demandas do consumidor, como também a relação de seus ganhos com a volatilidade de suas vendas.

Palavras-Chave: Erveiras (os); Ver-o-Peso; mercados populares; produtos artesanais; tradição familiar.

RESUMEN

29

Este artículo trata, a partir de la revisión de la literatura pertinente y de la realización de entrevistas semiestructuradas con vendedores de baños e hierbas del Ver-o-peso, los siguientes puntos que se caracterizan como los más relevantes de nuestra investigación: la tradición familiar y el tiempo de trabajo; la relevancia de programas sociales para la continuidad del oficio de las (s) herboristerías (os); el origen de las materias primas para la preparación de los baños y otros productos; la finalidad y uso de los productos vendidos y la informalidad. Así, se constató que la mayoría de los entrevistados heredó su oficio y sus conocimientos de parientes, principalmente de abuelas y madres. Aunque algunos han citado el apoyo de programas sociales; muchos de los interlocutores frecuentan el espacio y trabajan en el local desde hace tiempo considerable; también se ha notado la relevancia que tiene la contribución de los proyectos sociales para la continuidad del oficio de (os) ervas (os), así como el hecho de que las materias primas provienen de las cercanías de la ciudad de Belén y otros municipios. Se observó que cada producto es buscado en base a su capacidad de resolver las demandas del consumidor, así como la relación de sus ganancias con la volatilidad de sus ventas.

Palabras Clave: Hierbas (os); Ver-o-Peso; mercados populares; productos artesanales; tradición familiar.

ABSTRACT

This article addresses, based on a review of the relevant literature and semi-structured interviews with bath and herb sellers from Ver-o-Peso, the following points that are characterized as the most relevant to our research: family tradition and working time; the relevance of social programs for the continuity of the herbalists' profession; the origin of raw materials for preparing baths and other products; the purpose and use of the products sold and informality. Thus, it was found that the majority of interviewees inherited their craft and knowledge from relatives, mainly from grandmothers and mothers, although some cited support from social programs; many of the interlocutors frequent the space and have worked there for a considerable time; It was also noted how relevant the contribution of social projects is to the continuity of the herbalist's craft, as well as the fact that the raw materials come from the surroundings of the city of Belém and other municipalities. It was observed that each product is sought after based on its ability to solve consumer demands, as well as the relationship between its earnings and the volatility of its sales.

Keywords: Herbsellers; Ver-o-Peso; popular markets; handmade products; family tradition.

Introdução

O presente artigo tem como principal objetivo discutir sobre os temas relacionados ao trabalho desenvolvido por erveiras (os) no Mercado Ver-o-Peso (PA), conhecido também como “complexo Ver-o-Peso” ou somente “Ver-o-Peso”. É um dos locais mais visitados em Belém do Pará, localizado às margens da Baía do Guajará, sendo rico em mercadorias de vários tipos. Famoso ponto turístico da capital paraense, o Ver-o-Peso é reconhecido tanto pela sua importância como patrimônio histórico e cultural da região Norte do Brasil, quanto como uma das maiores feiras livres da América Latina.

Como paraenses, sabemos que a prática do banho de ervas é muito comum na região Norte, pois muitos indivíduos consideram este hábito como uma importante tradição e acreditam que este ato possui poder de “descarrego”, limpeza, cura para doenças e/ou trazer boa sorte para a vida, o que é corroborado por Lopes, Lima e Almeida (2010: 4). Deste modo, surgiu a oportunidade de alguns comerciantes começarem a produzir ou somente vender os banhos de erva no Ver-o-Peso, atraindo a clientela e, assim, garantindo o sustento de seus lares, tal como foi relatado por nossos entrevistados. Para preservar a identidade de nossos interlocutores, vamos nos referir a eles utilizando o termo interlocutor ou interlocutora. As entrevistas foram realizadas com base em perguntas presentes no quadro 1.

N. questão	Perguntas
P1	Há quanto tempo a (o) senhora (senhor) trabalha fazendo banhos de cheiro?
P2	Quem ensinou a (o) senhora (senhor) a fazer banhos de cheiro?
P3	Homens podem fazer banhos?
P4	Qual a sua idade?
P5	Qual o seu nome?
P6	Qual a sua religião?
P7	A (o) senhora (senhor) ganha o seu sustento fazendo banhos de cheiro e vendendo ervas?
P8	A (o) senhora (senhor) é de Belém?
P9	Quando a (o) senhora (senhor) começou a fazer banhos de cheiro e a vender ervas?
P10	Como a (o) senhora (senhor) aprendeu a fazer o banho de cheiro correto ou usar a erva correta para cada necessidade/pedido?

Quadro 1 – Lista de perguntas utilizadas no questionário de entrevista. Fonte: Elaborado pelos autores.

Nossa discussão, no presente trabalho, está baseada nos dados coletados em nosso trabalho de campo realizado na feira do Ver-o-Peso em maio de 2022. A análise foi feita com base na revisão bibliográfica. Entrevistamos ao todo 8 erveiros (as), sendo 5 mulheres e 3 homens, de idades variadas, predominantemente católicos e naturais de Belém. O fato dos interlocutores serem em grande parte católicos nos surpreendeu, uma vez que pensávamos que seriam de religiões de matriz africana, essa questão também é abordada por Lopes, Lima e Almeida (2010).

Dessa maneira, nosso artigo busca tratar de temas que se mostraram mais relevantes ao longo da nossa incursão a campo com as (os) erveiras (os) do Ver-o-Peso, a saber, a tradição familiar e o tempo de trabalho, a importância dos programas sociais, como o Ver-o-Sol e o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), para a manutenção do ofício das (os) erveiras (os), a função e o uso dos produtos artesanais, a origem das matérias-primas e, por último, a informalidade.

Tradição familiar e tempo de trabalho

Nas nossas entrevistas, ficou bem nítido que a maioria das pessoas que trabalham com ervas são do gênero feminino, com variação entre idades, algumas de meia idade e outras mais novas, geralmente recebendo o conhecimento das ervas pela linhagem materna, apesar de alguns homens também participarem desta atividade.

Assim, com base nos relatos de nossos interlocutores, também pudemos verificar que parte dos trabalhadores e trabalhadoras do ramo de venda de banhos de cheiro e de ervas do Ver-o-Peso, que entrevistamos, estão há anos trabalhando nessa área, como, por exemplo, a interlocutora 01 que está trabalhando nesse ramo há 11 anos, tendo 20 atualmente; a interlocutora 02 que trabalha há mais de 30 anos, começando desde jovem; o interlocutor 03 que começou a trabalhar aos 20 anos e hoje já se encontra com 38 anos de idade, tendo 18 anos de ofício; a interlocutora 04 de 26 anos de idade assumiu o trabalho da mãe recentemente, há poucos anos, começando a trabalhar já adulta. Com 72 anos de idade, o interlocutor 05, um ex-metalúrgico, aprendeu o ofício em um curso ministrado pelo Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE); o interlocutor 06 de 35 anos aprendeu com a mãe e o projeto Ver-o-Sol; a interlocutora 07 trabalha no Ver-o-Peso desde seus 20 anos e atualmente está com 50 anos; por fim, a nossa interlocutora 08, que possui aproximadamente 70 anos, relatou frequentar o Ver-o-Peso desde os 10 anos de idade.



Figura 1- Barracas do setor de ervas do Ver-o-Peso. Fonte: Acervo dos autores.

Não raramente muitas das pessoas responsáveis pelas barracas tinham grau de parentesco, a interlocutora 04 chegou a ressaltar que trabalhava com a ajuda do pai e tinha tias e primas ao longo do Ver-o-Peso com suas próprias barracas compartilhando do mesmo ofício. O que nos pareceu interessante logo de início, mas, ao decorrer das entrevistas, ficou evidente que se tratava de um trabalho normalmente passado por meio da tradição familiar.



Figura 2- Venda de banhos de cheiro. Fonte: Acervo dos autores.

Portanto, a partir do diálogo com os sujeitos da pesquisa, compreendemos que os interlocutores aprenderam a fazer banho de cheiro e a usar as ervas através dos ensinamentos de suas avós e de suas mães, ou seja, trata-se de um conhecimento que é acumulado ao longo de gerações que tradicionalmente transmitem esse saber à frente. Dessa forma, os saberes herdados provêm de uma tradição por meio do estilo de vida do povo, comunidade, família ou sociedade na qual o indivíduo é inserido, e não são conhecimentos inferiores às descobertas científicas da contemporaneidade (Laraia, 2009).



Figura 3 - Barracas de venda de banhos de cheiro e ervas. Fonte: Acervo dos autores.

Além da herança familiar, observamos que alguns interlocutores, tais quais o interlocutor 05 e o interlocutor 06, tiveram a oportunidade de aprender o uso das ervas e a manipulação artesanal de outros produtos em programas sociais, como Ver-o-Sol e SEBRAE, que lhes ensinaram e/ou aprimoraram seus conhecimentos para assim exercerem a profissão na feira do Ver-o-Peso.

A importância dos programas sociais (Ver-o-sol e SEBRAE) para manutenção do ofício das(os) erveiras(os)

Um de nossos interlocutores, o interlocutor 05, mesmo já sendo um senhor de idade avançada e aposentado, trabalha na feira do Ver-o-Peso há mais de 50 anos por gostar do espaço e pela ajuda econômica que suas vendas lhe trazem. O aprendizado do seu ofício ocorreu no SEBRAE, que, conforme dito por ele, disponibilizava, à época, cursos gratuitos para ensinar a fabricação de produtos naturais (principalmente preparados de ervas) e banhos de cheiro. De acordo com o seu portal, o SEBRAE é uma entidade privada que busca

promover o avanço sustentável e a competitividade dos empreendimentos de micro e pequenas empresas. Sua atuação ocorre em todo o território brasileiro, oferecendo em todos os estados cursos, consultoria, assistência, capacitação, etc (SEBRAE, 2021).

Quanto ao projeto Ver-o-Sol, o interlocutor 06 nos contou que foi um programa lançado na primeira gestão do governo Edmilson (1997-2001) em parceria com o Portal do Trabalhador, que buscava ofertar de maneira gratuita o ensino relacionado ao atendimento ao público e à manipulação de alimentos e de produtos químicos.

Com base na reportagem do G1 Pará (2019), o Fundo Ver-o-Sol foi uma iniciativa da prefeitura de Belém em colaboração com algumas empresas da região. Através desse programa a população de Belém teve acesso à participação de cursos de informática, línguas estrangeiras, manipulação de plantas (no caso dos ervaíros), gestão empresarial, entre outros.

Dessa maneira, surgiu-nos o interesse em falar sobre como o apoio ou a assistência governamental através da criação de projetos pode ajudar na profissionalização e na manutenção do ofício das (os) ervaíras (os) no Pará.

No caso do interlocutor 06, para entrarmos nesse assunto, perguntamos a ele com quem ele havia aprendido o seu ofício e ele nos respondeu que aprendeu a manipular as ervas e outros produtos com a sua mãe e com o projeto Ver-o-Sol. Enquanto no caso do interlocutor 05, seus descendentes não têm interesse em herdar o seu ponto de venda de óleos e de sabonetes artesanais, pois pretendem ter um trabalho formal. Para abordarmos esse tema com o interlocutor 05, perguntamos se algum familiar seu gostaria de herdar o ponto na feira para continuar as vendas dos produtos e a resposta dele nos mostrou como este ofício pode ser visto sob a ótica de uma certa “desvalorização” por outros membros da sociedade, pois, como já foi exposto, ele disse que nenhum de seus filhos e netos tinham o interesse em continuar com sua profissão.

Os dois exemplos nos mostram a importância dos programas sociais na tentativa de garantir a continuidade desse ofício ao buscar a criação de novos ervaíros e a sua capacitação. Desse modo, é de grande importância a manutenção desses programas sociais e o apoio governamental para que o ofício das (os) ervaíras (os) seja mantido e valorizado, pois, além de contribuir para a sua continuidade e para a qualificação desses e de outros feirantes tanto do Ver-o-Peso quanto de outros espaços, tais iniciativas contribuem ainda mais para a permanência da nossa cultura e para o desenvolvimento de nossas raízes. Visto que a informação e o conhecimento são como uma matéria-prima que alimenta novos saberes para as gerações (Barbosa, 1997).

Origem das matérias-primas

De acordo com o que foi dito pela maioria de nossos interlocutores, grande parte dos produtos (ervas) vêm do interior do estado do Pará, como, por exemplo, o município de Barcarena, o arquipélago do Marajó e a região das ilhas da capital, para serem, em seguida, comercializadas em Belém. Alguns artigos já vêm produzidos, como os de uma interlocutora que apenas trabalha com a sua comercialização, já que seus produtos são fabricados pela sua mãe que mora no interior.

A relação da cidade de Belém com as ilhas adjacentes que compõem o seu território vai muito além de fatores geográficos, visto que a importância dessa relação se dá [...] pela proximidade de áreas preservadas e pelo contato com populações que mantêm o modo de vida ribeirinho, utilizando-se dos recursos naturais e florestais

para a subsistência e como fonte de trabalho e renda. A maioria das ilhas localiza-se em ecossistema de várzea, com inundações sazonais, por influência das marés. Em geral, são áreas densamente florestadas e com baixa densidade populacional, o que favorece a preservação ambiental. (Silva e Castro, 2013: 114).

A relevância comercial da capital paraense também se faz sentir com relação aos municípios do interior, pois muitas comunidades rurais “[...] escoam esses produtos por meio do comércio varejista nas cidades, envolvendo múltiplos atores na atividade comercial, em espaços disponibilizados pelo poder público” (Silva e Castro, 2013: 121).



Figura 4- Vista de algumas barracas do Ver-o-Peso. Fonte:Acervo dos autores.

É interessante notar que, nesse sentido, Belém se apresenta como uma cidade da floresta, isto é, o espaço citadino é um local “[...] onde se fazem presentes valores e saberes que [...] tornam [a floresta] parte da vida urbana que a ela se vinculam [...]” (Trindade Júnior, 2013: 4). Tal classificação é extremamente pertinente, já que Belém apresenta uma integração com a floresta, o que se confirma quando podemos observar que o seu entorno rural tem uma inserção na lógica interna da cidade, além de ocorrer uma expressiva atividade fluvial e uma relação com comunidades rurais vizinhas com o espaço urbano, como abordado por Trindade Júnior (2013).

Assim, Belém, enquanto cidade da floresta, se manifesta como “[...] um habitat que está integrado ao cosmos, diferente desse implante que as cidades viraram no mundo [...]” (Krenak, 2022: 65). Esse implante em forma de cidade é o urbano que se “[...] constitui

[como] o espaço da concentração, da população, [do consumo], dos instrumentos de produção, do capital, dos prazeres, das necessidades [...]” desmedidas e desenfreadas (Marx e Engels, 1998: 55).



Figura 5- Exposição de ervas e banhos de cheiro para a venda. Fonte: Acervo dos autores.

A origem das matérias-primas necessárias para a fabricação dos produtos artesanais vendidos pelas (os) erveiras (os) revela a conexão que há entre o núcleo urbano de Belém e o interior, o que demonstra a relevância de Belém como um centro comercial para áreas adjacentes e outros municípios que se relacionam com a cidade por meio de uma rede de comércio de mercadorias e de circulação de pessoas. Assim, o Ver-o-Peso pode ser visto como um ponto de encontro entre o campo e a cidade, um elo de ligação entre o urbano e a floresta, como afirma Vaz Silva (2011: 28):

[...] é importante perceber que o modo de vida urbano sofre significativa influência do meio rural e vice-versa, uma vez que existe interação constante entre pessoas que transitam em ambos os espaços como, por exemplo, podemos notar para o Ver-o-Peso os traços característicos da presença “ribeirinha”.

A função e o uso dos produtos artesanais

“Tem pra chamar, pra segurar, pra agarrar [...]”, a frase da interlocutora 07, que nos contou ser a quinta geração de vendedora de ervas, mostra como cada erva e cada banho de cheiro são utilizados ou preparados para uma finalidade específica. Segundo a interlocutora 07, o conhecimento do uso das ervas deve vir da prática, não há receitas escritas para ensinar as (os) erveiras (os) iniciantes que erva é capaz de solucionar determinado problema ou sua utilidade para se obter aquilo que se deseja com o seu uso. Assim:

O preparo das poções requer conhecimento sobre as plantas e raízes, pois algumas delas são venenosas e se não cuidadas adequadamente podem ser fatais. Na sua composição passam por certos rituais de preparo: são lavadas, escaldadas e colocadas no “vinho”, exigindo observância de preceitos antes de serem vendidas às pessoas, sendo que estas, por sua vez, devem utilizá-las com parcimônia. (Vaz Silva, 2011: 35).

O método de aprendizado sobre a produção de banhos de cheiro e sobre a utilização de outros produtos artesanais não é formal, não funciona como algo que se aprende ao ler um livro que tem todas as receitas e modos de uso já estabelecidos. Entretanto, mesmo não havendo uma cartilha a ser seguida, a interlocutora 07 afirma que as funções e os usos das ervas vêm da tentativa e do erro, pois, nas palavras dela, “a gente usa as ervas prum problema, se não deu jeito, a gente não usa mais”.

Portanto, basta falar qual o tipo de problema que as erveiras, sempre simpáticas, possuem na “ponta da língua” a solução para ele. Ademais, estas vendedoras oferecem seus produtos, utilizando o charme de seus olhares e sorrisos para atrair os clientes; ou até mesmo de uma forma mais persuasiva chamando-os a sua barraca, pegando e puxando, porém com delicadeza, para mostrar suas ervas e poções “milagrosas”. (Vaz Silva, 2011: 35).

Como já dito anteriormente, essa arte é aprendida a partir da observação, frequentemente analisando as ações de suas avós e mães, aprendendo, por meio de ensinamentos e de falas, o funcionamento da produção, o preparo dos banhos, quais ingredientes, componentes e ervas devem ser utilizados etc. Dessa maneira, “[...] as memórias e práticas dos vendedores de ervas foram aprendidas através de transmissões orais, bem como na vida diária, pelo aprendizado de tarefas e observações dos comportamentos dos mais velhos” (Lopes; Lima; Almeida, 2010: 2).



Figura 6- Barraca com venda de banhos de cheiro e ervas. Fonte: Acervo dos autores

Também é muito importante, ainda de acordo com a interlocutora 07, saber o nome, o modo de usar e a origem das ervas para transmitir credibilidade por meio da demonstração tanto do domínio do uso das ervas quanto do conhecimento do processo que levou o produto a chegar nas mãos da (o) erveira (o) e para esclarecer possíveis dúvidas dos clientes.



Figura 7- Banhos de cheiro. Fonte: Acervo dos autores.

Alguns produtos parecem ser mais procurados devido às suas propriedades, como a copaíba e a andiroba que possuem características anti-inflamatórias, antissépticas e cicatrizantes, sendo bastante procuradas por pessoas de fora, conforme nos informou o interlocutor 06, o que nos mostra a possibilidade de haver uma relação entre a função do produto e a sua procura pelo público consumidor.

Tal fenômeno é explicado por Marx quando este afirma que “[...] quem, com seu produto, satisfaz a própria necessidade gera valor de uso, mas não mercadoria. Para criar mercadoria, é mister não só produzir valor de uso, mas produzi-lo para outros, dar origem a valor de uso social”([1890] 1989: 47-48). E acrescenta que

[...] o produto, para se tornar mercadoria, tem de ser transferido a quem vai servir como valor de uso por meio de troca. Finalmente, nenhuma coisa pode ser valor se não é objeto útil. Se não é útil, tampouco o será o trabalho nela contido, o qual não conta como trabalho e, por isso, não cria nenhum valor. (Marx, [1890] 1989: 48).

A informalidade

O trabalho das (os) erveiras (os) do Ver-o-Peso, bem como o trabalho dos demais feirantes, é caracterizado pela informalidade, sendo, portanto, igualmente caracterizado pela questão da instabilidade e pela questão da incerteza, já que a (o) feirante não pode contar com um salário ou com um valor fixo no final do mês.

[...] Neste sentido, a condição para desenvolverem suas rotinas é na informalidade, o que caracteriza que esse trabalhador está desprovido de seus direitos previdenciários e assistenciais (sem a carteira de trabalho assinada), e que lhe é legada a informalidade. São os sujeitos sociais que demandam por políticas públicas, seja na periferia ou no centro da cidade, seja no mercado formal de trabalho ou na informalidade. (Rocha, 2012: 94).

Na medida em que a (o) erveira (o) não possui um rendimento constante e nenhuma garantia previdenciária ou assistencial pelo fato de essa modalidade de trabalho não ser alcançada pelos benefícios trabalhistas provenientes de uma carteira de trabalho assinada, os ganhos relacionados à venda de seus produtos variam, por exemplo, de acordo com datas ou períodos comemorativos, como pudemos notar a partir de nossa entrevista com a interlocutora 08, trabalhadora e frequentadora do Ver-o-Peso desde os 10 anos de idade.

41 Segundo seu relato dado espontaneamente, o mês de Junho, devido ao período das festas juninas, é um dos períodos de maior venda, fato confirmado por Lopes, Lima e Almeida (2010: 14), já que as autoras afirmam que “[...] é durante as tradicionais festas que há maior procura pelas ervas (mês de junho, véspera de São João, e em dezembro, no último dia do ano). Períodos esses que o banho cheiroso se torna indispensável para muitos paraenses”.

No entanto, apesar de todas as instabilidades relacionadas ao seu ofício, grande parte das (os) erveiras (os) com quem conversamos nos informaram que o seu sustento e o sustento de suas famílias vêm da venda de produtos artesanais, tais quais ervas, banhos de cheiro, simpatias e óleos, com exceção do interlocutor 05, cuja renda é complementada pela sua aposentadoria, e da interlocutora 07, cujos cachês de suas aparições em eventos nos quais ela representa o Ver-o-Peso e a cultura belenense também compõem a sua renda.

A comercialização e consumo de banhos, ervas e simpatias, assim como de outros produtos dos demais feirantes do Ver-o-Peso mostra de que maneira esses agentes impulsionam as “[...] atividades nas feiras, portos e mercados [...] garantindo a reprodução de grupos sociais tanto no ambiente rural quanto a trabalhadores informais no ambiente urbano” (Silva e Castro, 2013: 124), além de contribuírem para reforçar práticas sustentáveis de apropriação dos recursos florestais com a venda de mercadorias produzidas por comunidades tradicionais das ilhas de Belém e de outros municípios do Pará, uma vez que

Os povos da floresta não são apenas consumidores desses produtos, mas agentes dos tipos de intervenção de baixo impacto ambiental: grupos indígenas e extrativistas trazem da herança ancestral os conhecimentos acumulados desde a pré-história sobre o aproveitamento desses recursos na alimentação, nas práticas curativas e medicinais

e no melhoramento do solo [...] (Silva e Castro, 2013: 116).

Considerações finais

A partir da discussão realizada ao longo do texto, pudemos verificar que o ofício e o conhecimento acumulado das (os) erveiras (os) é transmitido de geração em geração, é um saber que se adquire por meio da prática e da observação e que é detido em grande por mulheres, já que a maioria de nossos entrevistados afirmou ter aprendido o uso de ervas e de banhos com sua mãe ou com sua avó, apesar de termos nos deparado com dois interlocutores que haviam recebido suporte dos programas sociais oferecidos pelo Ver-o-Sol e pelo SEBRAE. Com relação ao tempo de trabalho, pudemos notar que muitos de nossos entrevistados frequentam o Ver-o-Peso e trabalham no local desde muito cedo, com exceção da interlocutora 04 que havia herdado o ofício da mãe recentemente.

Com base no relato dos interlocutores 05 e 06, observamos que os projetos de capacitação oferecidos pelo SEBRAE e pelo Ver-o-Sol se mostram essenciais para oferecer suporte e para garantir a manutenção do ofício dos (as) erveiros (as) do Ver-o-Peso, uma vez que possibilitam o treinamento profissional adequado para o (a) trabalhador (a) de ervas nos aspectos que se referem ao atendimento ao público e a preparação de alimentos e de produtos artesanais, ou seja, iniciativas promovidas por órgãos públicos como estas são de extrema importância para o fortalecimento dessa prática tão característica da região Norte. Também convém ressaltar que, na época na qual frequentaram os cursos, os interlocutores 05 e 06 nos afirmaram que estes eram disponibilizados gratuitamente.

A origem das matérias-primas necessárias para a fabricação dos produtos artesanais vendidos pelas (os) erveiras (os) nos mostra a importância do Ver-o-Peso de promover um intercâmbio entre o campo e a cidade, desse modo o local pode ser entendido como um ponto de encontro entre o urbano e a floresta, visto que os produtos vêm das ilhas próximas à cidade e de municípios do interior para serem comercializados em Belém.

Além disso, verificamos que os produtos são procurados com base na sua capacidade de solucionar um determinado problema do consumidor. Para se ter conhecimento acerca da função de cada erva, banho ou simpatia, é preciso testá-los na prática para saber se são capazes de satisfazer a demanda do consumidor. Dessa maneira, a procura pelo produto é condicionada pela sua capacidade de o resultado de seu uso corresponder positivamente àquilo que se espera. Outro fator notado foi a influência de datas comemorativas no consumo dos produtos comercializados pelos (as) erveiros (as).

Tal cenário faz com que os ganhos das (os) trabalhadoras (os) sejam caracterizados pela instabilidade, pela incerteza. Como não têm acesso aos benefícios conferidos a um trabalho de carteira assinada, o ofício das (os) erveiras (os) se torna uma atividade informal ou autônoma, o que pode comprometer a sua capacidade de absorver novos trabalhadores para o setor, tendo em vista o caso do interlocutor 05, que nos afirmou que seus descendentes não têm interesse em herdar seu ponto de venda, já que pretendem ter um trabalho de carteira assinada. O exemplo do interlocutor 05 nos mostra como a informalidade pode afetar a atratividade de um setor tão relevante para a identidade da região Norte de nosso país como o de venda de banhos e de ervas.

Referências

Barbosa, E. J. S. "Incubadora do conhecimento". *Ciência da Informação*, Brasília, DF, v. 26, n. 1, jan./abr. 1997.

"Fundo Ver-o-Sol abre 300 vagas para curso de qualificação gratuitos em Belém". *Portal G1 Pará*: Belém, 09 abr. 2019. Disponível em: <>. Acesso em 16 de jan. de 2025.

Krenak, Ailton. *Futuro Ancestral*. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras. 2022.

Laraia, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Lopes, Teresa Cristina; Lima, Wilcléa da Costa; Almeida, Jedna Kato Dantas de. "Erveiros (as) do Ver-o-Peso, em Belém do Pará: um estudo etnográfico". *Revista África e Africanidades*. Nº. 9; 1-22, 2010.

Rocha, Rosa Maria Ferreira da. "O trabalho que alinhava o tecido social no Ver-o-Peso". *Revista Terceira Margem Amazônia*. Nº 1, v. 1; 89-107, 2012.

SEBRAE. Sebrae - A força do empreendedor brasileiro, 2021. Página inicial. Disponível em: <https://sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/canais_adicionais/conheca_quemsomos>. Acesso em: 16 de jan. de 2025.

43

Silva, Iraneide Souza; Castro, Edna Maria Ramos de. "Interações rural-urbano: a sociobiodiversidade e o trabalho em portos, feiras e mercados de Belém-Pará". *Novos Cadernos NAEA*. V. 16; 109-126, 2013.

Trindade Júnior, S-C. C. "Das 'cidades na floresta' às 'cidades da floresta': espaço, ambiente e urbanodiversidade na Amazônia brasileira". *Papers do NAEA*. Nº. 321; 1-22, 2013.

Vaz Silva, Tiago L. Coelho. "Etnografando mercados: trabalho, sociabilidade e lazer no Ver-o-Peso". *SOMANLU*. Nº.1; 27-44, 2011.

Marx, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1989.

_____, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Editora Martins Fontes. 1998.

BELO MONTE: HISTÓRIAS DE ACELERAÇÕES E INÍCIOS

Paride Bollettin

Professor na Masaryk University - República Tcheca

<https://orcid.org/0000-0002-3487-3315>

E-mail: paride_bollettin@msn.com

Rochelle Foltram

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0009-0008-8169-7925>

E-mail: rochellefoltram@gmail.com

Bepkyi Xikrin

<https://orcid.org/0009-0008-8827-0449>

E-mail: bepkyixikrin@gmail.com

Kataprove Xikrin

<https://orcid.org/0009-0009-6408-1763>

E-mail: kataproveixikrin346@gmail.com.br

Charbel El-Hani

Professor Titular do Instituto de Biologia da Universidade Federal da Bahia

<https://orcid.org/0000-0002-2308-3983>

E-mail: charbelelhani4@gmail.com

REVZAB
● ● ● ● ●

RESUMO

Nesse artigo, apresentamos uma reflexão sobre a trajetória histórica que levou à construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, alguns dos seus impactos nos povos locais, e os protagonismos indígenas que a obra suscitou. Ao analisar a história da região de Altamira, observamos como Belo Monte constitui a aceleração de um processo de longo prazo de avanço da fronteira exploratória e desenvolvimentista. Concomitantemente, visamos identificar um paralelismo com dimensões políticas complementares, as quais permitem situar tal história em um panorama maior de definição das relações entre os povos Indígenas e a sociedade não indígena. Enfim, face aos impactos desse grande empreendimento, notamos como os povos Indígenas resistem, ganhando novos protagonismos, e focamos especialmente no ativismo das menire, as mulheres do povo Xikrin.

Pavras-chaves: Belo Monte; Barragens; Povos indígenas; Mebengokré; Amazônia.

RESUMEN

En este artículo, presentamos una reflexión sobre la trayectoria histórica que llevó a la construcción de la Usina Hidroeléctrica de Belo Monte, algunos de sus impactos en los pueblos locales, y los protagonismos indígenas que la obra suscitó. Al analizar la historia de la región de Altamira, observamos cómo Belo Monte constituye la aceleración de un proceso a largo plazo de avance de la frontera exploratoria y desenvolvimentista. Concomitantemente, buscamos identificar un paralelismo con dimensiones políticas complementarias, las cuales permiten situar dicha historia en un panorama mayor de definición de las relaciones entre los pueblos indígenas y la sociedad no indígena. Finalmente, frente a los impactos de esta gran empresa, notamos cómo los pueblos indígenas resisten, ganando nuevos protagonismos, y nos enfocamos especialmente en el activismo de las menires, las mujeres del pueblo Xikrin.

Palabras claves: Belo Monte; Represas; Pueblos indígenas; Mebengokré; Amazonia.

ABSTRACT

In this article, we present a reflection on the historical trajectory that led to the construction of the Belo Monte Hydroelectric Power Plant, some of its impacts on local people, and the indigenous protagonisms that the work raised. When analyzing the history of the region of Altamira, we observe how Belo Monte constitutes the acceleration of a long-term process of advance of the exploratory and developmental frontier. Simultaneously, we aim to identify a parallelism with complementary political dimensions, which allow us to situate this history in a larger panorama of the definition of relations between indigenous peoples and non-indigenous society. Finally, given the impacts of this great enterprise, we note how the Indigenous peoples resist, gaining new protagonisms, and we focus especially on the activism of the menire, the women of the Xikrin people.

Keywords: Belo Monte; Dams; Indigenous peoples; Mebengokré; Amazon.

Introdução

“Tem muito Índio lá?
Tinha! [...] Mas a maioria o pessoal já acabou com eles.
Depois que fizeram a estrada, aquilo lá virou lugar de branco.
Dinheiro pra todo mundo, todo mundo é rico”
Do filme “Bye Bye Brasil”, sobre a construção da Transamazônica, direção: Carlos Diegues.

No dia 18 de Setembro de 2024, as mídias e os smartphones estão efervescentes, mensagens circulam, todo mundo repassando a notícia de que representantes dos povos indígenas Xikrin, Xipaia e Curuaia bloquearam diversas rodovias na cidade de Altamira e de que o povo Mebengokré-Xikrin bloqueou a rodovia de acesso principal ao aeroporto da cidade, parando os voos da empresa Azul por três dias. Sua demanda é de que sejam cumpridas as condicionantes do Plano Básico Ambiental (PBA) do Componente Indígena para a barragem hidrelétrica de Belo Monte. Nas mensagens e nas entrevistas à mídia, elas e eles sublinham a falta de realização de projetos e atividades de mitigação dos impactos socioambientais desse mega-empreendimento. A empresa rebate em um comunicado afirmando que efetuou investimentos bilionários na região, que edificou e mantém postos de saúde, escolas, estradas. Tratam-se de atividades previstas por lei como medidas de compensação pelos impactos da barragem nas populações e nos ecossistemas locais. Um choque de narrativas que sublinha a continuidade de uma controvérsia histórica e a pervasividade dos conflitos socioambientais na região.

Para adentrar as selvas de vidas, histórias e narrativas que envolvem a edificação e os impactos da usina hidrelétrica de Belo Monte, é preciso destrinchar um emaranhado de ações e políticas implementadas no lugar ao longo de décadas. Esse lugar, como descreveremos em seguida, acumula uma série de eventos para os quais as práticas dos atores sociais conferem significados e conectam o local com o global. Ao mesmo tempo, como veremos, esse mesmo lugar é também o de uma espacialização de resistências e contestações, constitutivo de práticas que desafiam a hegemonia. Nessa perspectiva, Belo Monte, a Volta Grande do Rio Xingu, a região de Altamira, as Terra Indígenas, e os demais espaços afetados pela hidrelétrica ao redor materializam-se e idealizam-se enquanto “hiper-lugares”, enquanto espaços que aglutinam esferas experienciais do político, da temporalidade, dos acontecimentos e da recusa (Lussault, 2017). Abordar essa territorialização implica mapear esses processos e tensões para acessar impactos forçados, negociações e respostas que os atores sociais desenvolveram e desenvolvem ao longo de suas trajetórias em relação ao avanço de tais impactos (Sajeva, 2020). Com afirma Ailton Krenak (2020), opor-se à uniformização da humanidade e do mundo implica arriscar uma contínua marginalização, mas ao mesmo tempo oferece a possibilidade de levantar resistências e alternativas face às dinâmicas da globalização baseada na hierarquização entre povos e entre pessoas e ambientes.

Para aproximar a experiência de resistência dos povos Indígenas mencionados acima, face ao descumprimento das condicionantes do PBA com a qual começamos esse texto, torna-se necessário percorrer essas trajetórias. Nos próximos parágrafos, nos juntaremos enquanto pesquisadores e pesquisadoras Xikrin e não-indígenas que se conhecem há mais de vinte anos ou mais recentemente, para abordar e discutir essas vivências. Em particular, é importante ressaltar que Katopore Xikrin hoje é a maior liderança da Terra Indígena Trincheira Bacajá, sendo o presidente da Associação Bebô Xikrin do Bacajá-ABEX, e que

Bepkyi Xikrin é um dos primeiros Xikrin a se formar como Agente Ambiental Indígena. Iremos nos debruçar sobre continuidades e descontinuidades dos processos de avanço da fronteira exploratória na e da região, fronteira que impacta o ambiente e os povos que nela habitam, a partir da instauração das primeiras missões evangelizadoras, do desenvolvimento da economia da borracha, da construção da BR-230 (Rodovia Transamazônica), até a aceleração produzida pela edificação da barragem de Belo Monte. No último parágrafo, iremos nos deter na apropriação por parte dos Xikrins, um dos povos Indígenas afetados por esses processos, do “mundo dos projetos”, evidenciando como, face às ameaças e pressões, esse povo atua práticas de resistência e autonomia.

A cidade onde os velhos não morrem e os jovens não perdem sua força

Ubicada na Volta Grande do Xingu, a cidade de Altamira reflete um processo histórico de colonização da Amazônia. No lugar onde hoje surge a cidade foi edificado um entreposto comercial para escoar, através de picadas e estradas, a borracha, produto cobiçado pelo mercado nacional e internacional, até o porto situado no lugar em que hoje é outra cidade, Vitória do Xingu. Daqui, o material extraído da floresta pelos seringueiros poderia ser enviado afora. Todavia, essa frente colonizadora não foi a primeira. Vários povos indígenas já habitavam a região e, assim, eles se tornaram objetos das atenções de diferentes ações missionárias. Algumas dessas atividades missionárias chegaram a atrair alguns povos indígenas e constituir pequenos aldeamentos. Magalhães (2008) descreve a formação de uma dessas missões, a de Tavaquara, a qual foi formada ao redor de 1752 ao longo do Igarapé Pannels. Esse igarapé se encontra perpendicularmente à estrada que liga a cidade de Altamira ao aeroporto, a mesma barrada pelos povos indígenas na reivindicação de seus direitos na manifestação que descrevemos no começo desse texto.

No mesmo lugar, diferentes vidas, histórias e agências se entrecruzam e recompõem, redefinindo composições e relações de poder e de narrativas. Ao longo da estrada que conecta Altamira ao aeroporto, onde outrora esteve a missão de Tavaquara, representantes dos povos Xikrin, Xipaia e Curuaja bloquearam diversas estradas para chamar a atenção sobre o descumprimento de seus direitos. Naquele mesmo lugar, outras pessoas, outros povos dos rios Xingu e de seus afluentes Iriri, Curuá e Baú foram aldeados para viver junto aos missionários. Alguns desses povos ainda moram na cidade de Altamira, apesar de terem sido dizimados e forçados a esconder suas identidades indígenas. Os que sobreviveram mantiveram relações com as missões e com os seringalistas, relações que desembocaram em conflitos e escravização dos indígenas.

Quando os seringueiros já tinham iniciado o massacre dos Chipáia no rio Curuá [...] Um outro grupo de Chipáia no Alto Curuá eu encontrei em condições para as quais o português só tem uma palavra que as caracteriza claramente: escravidão (Nimuendaju, 1993: 150-151).

Curt Nimuendajú viajou à região no começo do século XX, em 1917, e descreve um panorama desolador de intensos conflitos e exploração massiva dos povos indígenas. A avançada colonização da região é descrita também por vários viajantes e pesquisadores que passaram por onde hoje é a cidade de Altamira no Século XIX. Adalberto da Prússia (1849) foi na região em 1842, Carl von Steinen (1942) em 1884, Henri Coudreau (1977) em 1896. Todos eles trazem relatos sobre a presença de acampamentos para atividades extrativas de

produtos florestais, ou para caça, nos territórios do povo Juruna e de outros povos indígenas, e todos eles enfatizam a riqueza de recursos desse território. Configura-se, assim, um panorama de tensões e violência contra os povos indígenas, que a região compartilha com as demais áreas de expansão da fronteira colonial na Amazônia. Na região de Altamira, como nas demais áreas invadidas pelas frentes colonizadoras, vários povos foram dizimados e outros elaboraram estratégias de resistência, por exemplo, buscando maneiras de esconder as identidades indígenas, de “misturar-se” (Oliveira Filho, 1999) e conviver com a população nacional. Este foi o caso dos Xipaia, já descritos como extintos (Ribeiro, 1957), mas que a partir da década de 1990 reafirmaram sua identidade indígena, tendo conquistado em 2010 a demarcação de seu território. Em 2024, como mencionado acima, eles participam do bloqueio da estrada da cidade para o aeroporto para reivindicar seus direitos.

No início do século XX, pouco antes da viagem de Nimuendajú à cidade de Altamira, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPLINT), órgão oficial indigenista fundado pelo tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon. Instituído pelo decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, o órgão foi formalmente oficializado em 7 de setembro do mesmo ano, coincidindo com a comemoração da independência do Brasil, a fim de consolidar suas bases positivistas (Foltram, 2017). Posteriormente, em 1918, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPLINT) foi reestruturado, resultando na remoção da seção destinada à localização de trabalhadores, ficando apenas o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (Souza Lima, 1987). Embora o SPI tenha mantido o objetivo central do SPLINT, que visava à “integração” dos indígenas à sociedade, também se dedicava à retirada de grupos indígenas de territórios considerados de interesse estatal, o que frequentemente implicava a realocação de populações inteiras para outras regiões. Esse processo, segundo Souza Lima, resultava tanto na proteção de algumas etnias, devido a conflitos fundiários, quanto na exposição dessas populações a novos problemas, como a disseminação de doenças e a relocação para áreas sem recursos adequados à sua subsistência. O SPI classificava os povos indígenas não apenas com base em suas etnias ou troncos linguísticos, mas também conforme o grau de “contato” que esses povos mantinham com a sociedade não indígena, na ótica de uma “transformação” dos indígenas em “civilizados” (Souza Lima, 1995).

Nesse processo de avanço da fronteira econômica no Brasil e promoção de postos para povos Indígenas, a cidade de Altamira consolidou-se como um importante pólo regional ao longo do rio Xingu. Mostra-se interessante a coincidência entre a consolidação do SPI e o período de fundação da cidade, conforme o site do próprio município, em 06 de novembro de 1911, com a Lei Estadual nº 1.234, quando foi emancipada do município de Souzel. Pode-se observar, nessa coincidência temporal, novamente, como a cidade se insere num panorama mais amplo de “inclusão” da região Amazônica e dos povos que nela habitavam e habitam no horizonte da expansão econômica do Estado. Suas origens estão profundamente vinculadas às missões jesuíticas estabelecidas no século XVIII e, posteriormente, à economia extrativista da borracha, que perdurou até meados do século XX. A cidade atravessou sucessivas fases de economia extrativista de produtos florestais, incluindo peles de felinos, madeiras e garimpos. Atualmente, conforme descrito pelos Xikrin, dos quais voltaremos a tratar mais adiante, a região está imersa em um novo ciclo marcado por grandes projetos, advindos da instalação da usina hidrelétrica de Belo Monte (Mantovanelli, 2016; Bolletín 2020a; Foltram, 2024).

Em uma análise dos primeiros cinquenta anos do SPI, Ribeiro afirma que “na verdade,

a obra de pacificação atende mais às necessidades de expansão da sociedade nacional do que aos indígenas” (Ribeiro, 1985, 169). Segundo o autor, essa “pacificação” desarmou os povos indígenas e os inseriu em uma convivência “pacífica” marcada pela fome e miséria, gerando frustração entre os funcionários do órgão que, de certa forma, estavam comprometidos com a proteção dessas populações. Com a aplicação das leis no interior do país, algumas etnias foram libertadas da escravidão e tiveram suas terras, frequentemente usurpadas por grileiros e fazendeiros, protegidas, o que intensificava a resistência daqueles que desejavam explorar os indígenas. Além disso, conflitos entre governos locais e o governo federal, seja por revoltas ou questões políticas, enfraqueceram o poder do SPI nas áreas onde atuava. Souza Lima (1985) observa que, após a tentativa do Presidente Getúlio Vargas de reformar o SPI, o Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP) criou políticas que permitiram o deslocamento de funcionários públicos para áreas de interesse. Ribeiro (1985) identifica essas políticas como uma das principais causas da crise do SPI, pois possibilitaram a ocupação dos postos indígenas por burocratas desinteressados e despreparados, prejudicando a proteção das populações indígenas.

49

Em 1964, um golpe militar resultou na instauração da ditadura no Brasil. Poucos anos depois, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), constituída pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, e vinculada ao Ministério do Interior, responsável por promover o “desenvolvimento” no Brasil (Corrêa, 2008; Foltram, 2017). Assim, a FUNAI emergiu como uma instituição caracterizada por seu vínculo com um estado de exceção, subordinada às diretrizes do governo militar. Em 1968, a promulgação do Ato Institucional nº 5 estabeleceu o recesso indeterminado do Congresso Nacional e suspendeu os direitos políticos, intensificando as políticas de repressão implementadas pelo regime militar a partir daquele ano (Foltram, 2017). O Estado militar brasileiro pode ser caracterizado como tendo o desenvolvimentismo como um dos seus principais lemas, promovendo a expansão do “desenvolvimento” nas várias regiões do Brasil, inclusive na Amazônia. Essa postura contribuiu significativamente para o extermínio de grupos indígenas.

A censura institucionalizada silenciou relatos sobre essas tragédias, permitindo que violações de direitos humanos, especialmente contra populações indígenas, ocorressem sem a devida atenção pública (Foltram, 2017). Todavia, algumas vozes na imprensa da época destacavam as discrepâncias entre a legislação que instituiu a FUNAI e a realidade vivida pelos povos indígenas durante a ditadura militar no Brasil. Por exemplo, uma reportagem na revista *Jornal Porantim* contribuiu para o debate sobre a atuação inicial da FUNAI, denunciando a emissão de certidões negativas de terras pela fundação, permitindo a transferência de terras indígenas para empresas:

Com a Transamazônica, a vida dos Parakanã se transforma num inferno, pois a agressão passa a ser mais direta. Em novembro de 1971, um médico Antônio Medeiros, visita a Aldeia Parakanã do Lontra e denuncia o ‘quadro de promiscuidade entre índios e a gente de fora’. O médico descobriu que 35 índios e 2 agentes da FUNAI tinham doenças venéreas e como consequência 8 crianças nasceram cegas. O indigenista Antônio Côtrim Soares renunciou, nesta época, ao trabalho da FUNAI, denunciando que o episódio das doenças venéreas não era um quadro isolado, mas caracterizava a situação de quase todas as tribos recentemente contatadas ao longo das estradas amazônicas. A 2ª. Delegacia Regional da FUNAI promoveu um inquérito para apurar as responsabilidades de seus funcionários, mas logo em seguida coloca o carimbo de ‘arquivado-se’¹

É nesse contexto que se insere uma das maiores infraestruturas promovidas pelo

Governo militar, a construção da Rodovia Transamazônica, elemento crucial do Plano de Integração Nacional (PIN). O objetivo desse plano era assentar aproximadamente 100 mil famílias em mais de dois milhões de quilômetros quadrados de terras expropriadas. O então Ministro do Interior, José Costa Cavalcanti, afirmou que “a Transamazônica atravessaria terras pertencentes a 29 etnias indígenas, das quais 11 eram grupos isolados e 9 mantinham contato intermitente”, o que resultou em remoções forçadas (Kehl, CNV, 2014: 203).

Altamira encontra-se novamente no bojo desses planos. A abertura da BR-230, conhecida como Rodovia Transamazônica, levou aos holofotes à cidade, sendo esta a sede do empreendimento, que tinha a pretensão de conectar os oceanos Atlântico e Pacífico. O empreendimento, elaborado no governo do General Emílio Médici, foi propagandeado como uma estratégia de “integrar” a Amazonia para não “entregar”, no espírito nacionalista do regime militar. Os trabalhos de construção da estrada, inaugurada em 1972, inserem-se num projeto de colonização planejada da região, trazendo contingente de mão de obra e de colonos do Nordeste e de outras regiões do País. Esse fluxo causou uma série de consequências na região. Por um lado, a cidade de Altamira cresceu demograficamente três vezes, passando de cerca de quinze mil habitantes em 1970 para cerca de quarenta e cinco mil habitantes no final da década (Umbuzeiro e Umbuzeiro, 2012). Por outro lado, causou um incremento sem precedentes da pressão exploratória sobre a floresta, tanto pela extração de recursos florestais quanto pela criação de colônias agrícolas na região. Por outro ainda, impulsionou a política de “atração” dos povos Indígenas que habitam a região. Tratam-se, evidentemente, de múltiplos movimentos e dinâmicas que estão estreitamente entrelaçadas entre elas (Morán 1981), a constituir um panorama de implementação de projetos de “desenvolvimento” enquanto uma modalidade de continuação de uma lógica “colonial” (Gadelha, 2002).

Pode-se observar, novamente, uma concomitância histórica significativa. A fratura da democracia com a instauração de um regime militar no País, a extinção do SPI e a criação da FUNAI, enquanto marcos de um projeto de redefinição das políticas voltadas aos povos Indígenas e suas inserções no mercado de trabalho nacional, e a realização, ainda inacabada, da Rodovia Transamazônica, a BR-230, enquanto instrumento de impulsionamento do “desenvolvimento” da região. Todas essas dinâmicas aconteceram no arco de poucos anos. Todavia, vale a pena ressaltar que estas surgem como movimentos de continuidade com o fluxo de continuadas frentes exploratórias que tinham alcançado a região. Todavia, nesse momento, na propaganda do regime militar, e no imaginário coletivo, a região de Altamira vem a tornar-se o epicentro da criação de uma nova narrativa de progresso e desenvolvimento do País. Na cidade e em sua região juntam-se as cobiças do capital e o desejo de melhorias das condições de vida da população (Machado, 2022). O que surge é uma imagem quase mágica da cidade, bem expressa nas palavras de Lorde Cigano no filme Bye Bye Brazil (produzido em meio a essa expansão, em 1979): “Os velhos não morrem nunca e os jovens não perdem sua força. É uma terra tão verde... Altamira!”.

De Kararaô a Belo Monte: história de uma aceleração

É nesse momento que o imaginário coletivo reconhece em Altamira uma cidade que pode oferecer qualquer oportunidade, como evidenciado pelo imenso fluxo migratório que colonizou a região e que mencionamos acima. Mas é nesse mesmo momento que outro empreendimento é impulsionado pelo regime militar: trata-se da barragem hidrelétrica

Kararaô. Essa obra foi incluída num planejamento maior de construção de uma série de barragens ao longo da maioria dos grandes rios amazônicos (Fleury e Almeida; 2013; Fearnside, 2019). Esse planejamento tinha em sua base uma noção de desenvolvimento marcada por uma ênfase no progresso econômico da região, na exploração dos recursos naturais, na “civilização” dos povos Indígenas e na inclusão da região Amazônica, incluindo Altamira, como provedora de recursos para o resto do País.

Em concomitância com os eventos mencionados acima, que se espalham entre as décadas de sessenta e setenta do século XX, em 1975 iniciou-se um mapeamento do potencial hidrelétrico da região amazônica, que resultou no Plano 2010 elaborado pela Eletrobrás (Brasil, Eletrobrás, 1987), que foi divulgado oficialmente somente depois que já tinha se tornado público. Neste Plano, estavam previstas setenta e nove barragens nos principais rios da Amazônia, e um total de quase trezentas no Brasil todo, com uma área inundada calculada em cerca de 3% da superfície florestal total da região. Dentre essas barragens, estavam incluídas duas na região de Altamira, uma nomeada Kararaô, a ser construída até o ano de 2000, e outra denominada Babaquara, a ser construída até o ano de 2005. A velocidade de construção planejada estava provavelmente baseada tanto numa confiança na aceleração do desenvolvimento econômico do País quanto na ausência de significativos impedimentos jurídicos ligados a exigências de licenciamento ambiental (Fleury e Almeida; 2013).

Com o fim da ditadura militar, foi elaborada uma nova Constituição em 1988, a qual pela primeira vez reconheceu os direitos dos povos Indígenas a suas terras e culturas (Carneiro da Cunha, 2018), graças ao protagonismo dos povos Indígenas em sua elaboração. Dentre esses direitos, a Constituição reconhece, no artigo 231, parágrafo terceiro, que projetos de “desenvolvimento” só podem ser executados com a aprovação do Congresso e após consulta aos povos Indígenas que teriam suas terras afetadas. No mesmo período pós-ditadura, foi instituído também o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA), fortalecendo a estrutura administrativa encarregada dos processos de licenciamento ambiental dessas obras. Todavia, essa mudança legislativa não afetou imediatamente os planos de execução das barragens de Kararaô e Babaquara (Fearnside, 2019).

Se, por um lado, a virada entre a década de 1980 e 1990 representa um marco na legislação, por outro, pode-se observar outro movimento concomitante. Em fevereiro de 1994, os povos Indígenas e outras entidades apoiadoras organizaram em Altamira o Primeiro Encontro dos Povos Nativos do Xingu, o qual teve o efeito de minar o apoio interno e externo ao projeto de construção das hidroelétricas (Fisher, 1994). O evento contou com a participação de líderes indígenas, como Paulinho Paiakan e Raoni, do povo Mebengokré-Kayapó, além do músico Sting, culminando na suspensão do megaempreendimento (Cohn, 2010). Um momento emblemático de resistência contra a hidrelétrica ocorreu quando a mulher Mebengokré Tuíra Kayapó confrontou o diretor da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes, ao colocar um facão em seu rosto, simbolizando a luta dos povos indígenas contra a imposição desse projeto (Cohn, 2010; Fearnside, 2019; Foltram, 2024). Nesse panorama, os povos Indígenas da região, dentre destes os Kayapós, implementaram estratégias para enfrentar os desafios que estavam enfrentando (Turner, 1989), produzindo novas alianças (Turner e Fajans-Turner, 200&) e novas linguagens, como a cinematográfica (Turner, 1991).

Após o fim da ditadura militar, o Brasil se deparou com uma série de desafios, incluindo a recusa do Banco Mundial em financiar o projeto da barragem de Kararaô, a

ausência de eleições diretas e a moratória da dívida externa em 1986. Esses elementos, fortalecendo as reivindicações dos povos Indígenas, foram cruciais para a interrupção da construção do projeto (Fisher, 2014). Embora os povos Indígenas tenham conseguido, historicamente, escapar da colonização e se deslocar de seus territórios, atualmente a luta é contra estes novos invasores que são os grandes empreendimentos impulsionados pelo governo. Nesse contexto, Fisher (2014) observa que a resistência contra Belo Monte, promovida por povos indígenas, ribeirinhos e movimentos transnacionais, enfrentava enormes dificuldades, em virtude da política estatal e da forma como o capital era acumulado.

A realidade em torno da hidrelétrica de Belo Monte evoluiu ao longo dos anos, à medida que os governos buscaram viabilizar a obra e mitigar seus impactos, especialmente na esfera midiática. As estratégias utilizadas mobilizaram narrativas sobre “energias limpas”, obscurecendo os possíveis impactos sobre as populações (Avelar e Pinto Neto, 2020; Weissermel, 2021; Klein, 2022; Kramer et. al. 2022). Durante o governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso, foi lançado o projeto Avança Brasil, que previa a construção da barragem no sítio Pimentel ou Bananal, o que resultaria na inundação de várias aldeias. Posteriormente, no governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, o projeto foi priorizado no âmbito do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) (Cohn, 2010). Com a chegada do governo do Presidente Jair Bolsonaro, todas as turbinas de Belo Monte foram finalmente inauguradas (Foltram, 2024). No entanto, a versão atual do projeto não provocou a inundação de aldeias e Terras Indígenas para a formação do reservatório necessário à produção de energia, mas incluiu o desvio do curso do rio e a construção da barragem na área que hoje corresponde à cidade de Belo Monte, originando assim o nome da hidrelétrica (Cohn, 2010).

Thais Santi, Procuradora da República em Altamira, em entrevista a Eliane Brum para o jornal *El País* (Brum, 2014), analisa a instalação da hidrelétrica de Belo Monte em terras da União. Segundo Santi, essa ocorrência se deu porque o Estado brasileiro assumiu o compromisso de presença na região, envolvendo o IBAMA e a FUNAI na implementação do megaempreendimento. Essa situação resultou em uma ambiguidade entre os setores privado e estatal. Quando o Ministério Público Federal (MPF) apresenta condicionantes para questionar a Norte Energia, a empresa titular da barragem de Belo Monte, a União posiciona-se a favor da empresa, alegando que Belo Monte é um projeto do governo. Entretanto, a empresa se apresenta como uma entidade privada ao lidar com as exigências legais, transferindo assim a responsabilidade para o Estado (Foltram, 2024).

Nesse contexto, Santi (Brum, 2014) enfatiza que Belo Monte exemplifica uma peculiar fusão entre interesses estatais e privados. Além disso, é crucial considerar que a Presidência da República define a direção do Ministério do Meio Ambiente, que, por sua vez, nomeia a presidência do IBAMA. Essa configuração revela um conjunto de ajustes destinados a assegurar a supremacia de Belo Monte, que foi priorizado como um projeto estatal a ser concretizado, quase como se as leis vigentes fossem suspensas para permitir sua instalação e operação. Essa dinâmica é evidente na aprovação de licenças que Belo Monte obtém, frequentemente sem atender às condicionantes estabelecidas (Foltram, 2024). Por sua vez, as falhas nos processos de licenciamento ambiental, como discutido pela Procuradora Thais Santi, e debatido por outros autores (Hernandez, 2023), além de afetar dramaticamente o meio ambiente, também produziram efeitos sobre as populações locais. A resistência dos povos afetados, portanto, não constitui somente uma reivindicação dos próprios direitos, mas

sublinha uma politização das relações entre humanos e ambiente, uma “cosmopolítica de resistência” (Azevedo e Weissermel, 2023).

Para Mantovanelli (2016), com a construção da barragem de Belo Monte inicia-se a “era dos impactos” pelos povos indígenas da região. Estes, dentre os quais os Xikrin, dos quais voltaremos a tratar em seguida, participam de reuniões com os representantes da Norte Energia, envolvendo a análise das dinâmicas de participação e das práticas institucionais desses agentes. Isso abrange desde os locais que ocupam nos gabinetes até suas posturas, as falas proferidas e a documentação produzida. Apesar de as reuniões não corresponderem às expectativas dos Xikrin, eles se engajaram nesses encontros na tentativa de gerar efeitos que fossem significativos para suas realidades, mesmo reconhecendo que as declarações dos representantes brancos muitas vezes não refletiam a verdade (Mantovanelli, 2016).

Insatisfeitos com o processo de mitigação dos impactos de Belo Monte, os Xikrin ocuparam o canteiro de obras da hidrelétrica no Sítio Pimentel, onde foi construída a ensecadeira para a barragem do Xingu, em julho de 2012 (Cohn, 2014). A decisão dos Xikrin de se unir a esse movimento decorreu do descumprimento, por parte da Norte Energia, do Parecer Técnico 21, que estipulava 44 condicionantes determinadas pelo IBAMA. Entre essas condicionantes, destacava-se a exigência de um estudo sobre o rio Bacajá, uma vez que esse documento classificava os Xikrin como pertencentes ao grupo 2, como afetados marginalmente pelo megaempreendimento, considerando sua distância em relação ao local da obra, em comparação a outros grupos (Mantovanelli, 2016). Os Xikrin permaneceram nesse espaço, como uma forma de resistência política, durante 21 dias, aliando-se a outras etnias e ribeirinhos. Nesse período, foram realizadas duas reuniões: uma voltada para a negociação coletiva com todas as etnias e outra para discussões em grupos separados, o que acabou resultando na desmobilização do movimento de resistência e ocupação do canteiro (Cohn, 2014). Os debates e os embates ao longo do processo de construção da barragem de Belo Monte resultaram em uma guerra de narrativas sobre a hidrelétrica nas mídias (Paes, Sarmiento e Pontes, 2021), entre os apoiadores em nome do crescimento econômico, que substituiu a retórica do desenvolvimento, e seus opositores, com um impacto para além da região, para além do Brasil, tornando-se um tema de alcance internacional, como tinha sido no caso da barragem de Kararaô. Nesse sentido, a resistência indígena face a Belo Monte tornou-se inspiração para lutas sobre os usos dos recursos naturais também em outros lugares (Fearnside, 2017).

Esse quadro delineia uma dinâmica ao mesmo tempo de continuidade e de ruptura com a trajetória de exploração socioambiental da região, nas formas que tinham assumido nas décadas anteriores. Se, por um lado, pode-se reconhecer uma atitude desenvolvimentista nos diferentes governos que se seguiram, culminando na continuidade de uma política predatória na região (Cunha e Ferraz, 2022), assim como acontece com outras grandes obras, em outras partes da Amazônia e para além (Zhour, 2012). Os impactos da construção de Belo Monte afetam povos Indígenas (Oliveira e Cohn, 2014), populações ribeirinhas (Fainguelernt, 2020) e populações urbanas (Miranda Neto, 2014). Os resultados são devastadores e destruturantes do tecido socioambiental da região, com um massivo aumento populacional similar ao que tinha acontecido nas décadas anteriores, com a construção da Rodovia Transamazônica (Figueredo e Saraiva, 2018), e similar aos resultados da implementação de outros projetos hidrelétricos (Alarcon et al., 2022). Desencadeou-se um processo de segregação espacial através dos deslocamentos das populações e do aumento da desigualdade

social na região, tanto em Altamira (Estornioli e Miranda Neto, 2021), como na vizinha cidade de Vitória do Xingu (Oliveira e Costa, 2024). Como ficou evidente, a construção da barragem de Belo Monte não foi um evento isolado, mas sim acelerou um processo de avanço das fronteiras exploratórias socioambientais na região de Altamira e do rio Xingu e seus afluentes.

Início, meio, início

Como apresentamos nos parágrafos anteriores, a construção da barragem de Belo Monte afeta massivamente a região da Volta Grande do Xingu, da cidade de Altamira e outras, e insere-se num processo que inclui atividades missionárias, exploração de recursos florestais, abertura da Rodovia Transamazônica, e que sofreu uma aceleração com a construção da hidrelétrica. Ao longo dos parágrafos anteriores, mencionamos repetidamente o povo Xikrin que habita a Terra Indígena Trincadeira-Bacajá, e mencionamos como, neste contexto, eles vieram a se confrontar com uma nova época, a “época dos impactos” (Mantovanelli, 2016). Todavia, seria errado pensar que os Xikrin, assim como os demais povos Indígenas, bem como as comunidades ribeirinhas da região, tenham enfrentado de forma passiva as mudanças que vêm sofrendo. No exemplo com o qual abrimos esse texto, a ocupação das estradas que conectam a cidade de Altamira com o aeroporto, os povos Indígenas mobilizaram-se ativamente para reivindicar seus direitos, expressando sua agência e protagonismo na resistência aos impactos diretos e indiretos desse megaempreendimento desenvolvimentista. Todavia, gostaríamos de nos voltar para outras dinâmicas de resistência.

Em inúmeras oportunidades e em momentos diferentes, os Xikrin evidenciaram as preocupações com as mudanças socioambientais oriundas, direta ou indiretamente, da barragem de Belo Monte. Todavia, a partir de sua história recente, definiram um horizonte dentro do qual inserir esses acontecimentos. Conforme descrito em outros trabalhos (Fisher, 1991; Cohn, 2005; Bollettin, 2015, 2020), os Xikrin passaram por uma trajetória que se entrecruza com o avanço da fronteira exploratória na região. Oriundos do sul do Pará, em meados do século passado fixaram-se na região ao longo do Rio Bacajá, depois de tentar se esquivar da presença invasiva dos kuben, dos não-indígenas. Na década de 1970, eles aceitaram a convivência com a sociedade nacional a partir através da atuação da FUNAI, que, no período da ditadura militar, implementou um massivo esforço para “atrair” e “pacificar” os povos Indígenas da região, como parte de um projeto mais amplo de “desenvolvimento”, no qual se inseria, de maneira central, a construção da Transamazônica. Em seguida a esse processo, os Xikrins encontraram-se envolvidos em uma sequência de relações com diferentes atores não-indígenas. Nesse contexto, os Xikrins também começaram a ser coagidos no sistema de “atração” implementado pelo estado nacional, que visava a inserção dos povos Indígenas em políticas de desenvolvimento de atividades econômicas (Fisher, 1996; 2000; Cohn, 2005; 2007; Bollettin, 2020a).

Ao conversar com o primeiro autor desse texto sobre essa trajetória e sobre como eles imaginavam a construção de Belo Monte, Bepdjai Xikrin (in memoriam) bem expressou essa dinâmica, em 2009: “teve a época das peles, a época da madeira, a época do ouro e agora tem a época dos projetos”. Naquele momento, as consequências socioambientais da barragem ainda estavam pouco claras e de difícil avaliação, pela sobreposição de narrativas contraditórias e conflitantes. Todavia, em suas palavras, Bepjay, assim como inúmeros outros

Xikrins, identificava com consciência a continuidade do processo exploratório levado a cabo pelos atores não-indígenas sobre e na região. Ao mesmo tempo, na menção aos “projetos”, ele evidenciava uma expectativa, antecipando dinâmicas que uma década depois se tornariam centrais nas experiências dos Xikrin-Mebengokré. Por sua vez, conforme debatido em entrevista por Vanessa Lea (Danaga et al. 2012), a “era dos projetos”, ou “era das mitigações” pode ser entendida em continuidade com a “era das dádivas”, que, na postura do SPI, se baseava na oferta aos povos indígenas de bens aparentemente sem contrapartida. Essa postura se baseava numa perspectiva dos povos Indígenas como grupo necessitados, que deveriam ser tutelados pela sociedade nacional. Como veremos em seguida, os Xikrin, e especialmente as *menire*, as mulheres, desafia(ra)m essa perspectiva ao apropriar-se dos projetos.

Quando começaram as obras do canteiro de construção da barragem de Belo Monte, com a Licença de Instalação No. 720/2011, foi também inaugurado o Plano Básico Ambiental do Componente Indígena (PBACI), que tomou inicialmente a forma de um Plano Emergencial, estendendo-se de janeiro de 2011 a setembro de 2012, e que se resumia a compras entregues a cada aldeia (Mantovanelli, 2016). Nesse contexto, os Xikrin expressaram repetidamente suas preocupações quanto aos possíveis impactos da obra, lamentando a falta de estudos adequados sobre a possíveis mudanças no curso do Rio Bacajá, que atravessa sua Terra Indígena (veja-se, por exemplo: Xikrin em Mantovanelli, 2016: 182; e Xikrin em Foltram, 2024: 42), os quais eram parte das condicionantes definidas pelo IBAMA. Todavia, após a apresentação do Plano Básico Ambiental nas aldeias, dos Xikrins e dos demais povos afetados, o IBAMA concedeu, em 1 de junho de 2011, a Licença de Instalação No. 795/2011.

55

A partir desse momento, os Xikrins começaram a mergulhar num universo de “projetos feitos para não dar certo” (Xikrin em Foltram, 2024: 49). Dentre estes, foram implementadas atividades de monitoramento da caça e da pesca, que, todavia, os Xikrins lamenta(va)m não produzirem informações fidedignas sobre a diminuição dos estoques de animais e peixes presentes nas matas e no rio (Xikrin em Bollettin, 2022). Uma das críticas que os Xikrins movem a estes projetos é de que eles não levam em conta as diferentes relações ecológicas experimentadas por eles e pelos kuben. No caso dos Xikrin, essas relações se baseiam no reconhecimento de uma agência difundida entre humanos e outros-que-humanos, expressas, por exemplo, no protagonismo do kaprã, jabuti, nos rituais (Bollettin, 2019), ou das plantas cultivadas nas roças (Bollettin, 2020b). Outros projetos implementados foca(va)m, por exemplo, no plantio de cacau para venda no mercado regional e geração de renda, aplicando assim uma lógica mercantilista e objetivante das relações ecológicas.

Esse cenário se transforma quando os Xikrin passam a ser gestores de seus próprios projetos, por meio da Associação do Bebô Xikrin do Bacajá (ABEX), como ocorre com a iniciativa da coleta de Castanhas-do-Brasil. Na década de 1990, as castanhas eram coletadas e entregues a um barco da FUNAI, que as comercializava no mercado local e, posteriormente, retornava às aldeias com bens de consumo, como forma de pagamento (Foltram, 2024). Com a organização política dos Xikrin e a criação de associações próprias, tornou-se viável uma estrutura autônoma de coleta, que envolve a formação de pairoleiros e agentes ambientais para o monitoramento do território, utilizando a safra de castanhas como marcador de atividade. Esses agentes também integram uma organização mais ampla, a Rede de Cantinas da Terra do Meio², na qual as castanhas são negociadas a preços justos, em benefício das 32 associações indígenas e ribeirinhas que compõem essa rede (Foltram, 2024).

É relevante destacar a participação das *menire*, das mulheres Xikrin, nos projetos desenvolvidos pela ABEX, especialmente no tocante à produção de óleo de coco babaçu. As mulheres Xikrin lideraram a iniciativa num primeiro projeto exclusivamente feminino, planejado e gerido por meio de sua associação. Nesse contexto, as Xikrin convocaram a empresa Norte Energia para uma reunião visando discutir a coleta e a comercialização do óleo de babaçu por meio da ABEX. Esse projeto foi consolidado entre 2017 e 2019, período no qual foram instaladas duas mini usinas de extração de óleo de babaçu na Terra Indígena Trincheira Bacajá, nas aldeias Potkrô e Bacajá, além de ser a primeira vez que a Norte Energia repassou dinheiro para uma associação indígena gerir seu próprio projeto. A produção do óleo de babaçu, denominado Menire³, alcançou reconhecimento internacional ao receber uma menção honrosa da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) (Foltam, 2024).

Em suas palavras, é claro como os Xikrin percebe(ra)m que os projetos implementados no contexto do Plano Básico Ambiental não consegue(ia)m ser implementados por falta de um verdadeiro protagonismo Indígena. A esta situação já precária e conflitiva, veio a somar-se em 2020 a pandemia de Covid-19, a qual tornou ainda mais difícil a situação na Terra Indígena (Foltram, 2024).

Nessa situação, para solucionar a falta de recursos e de apoio no contexto dos impactos somados da barragem de Belo Monte e da pandemia, as *menire*, mulheres da aldeia Pryndjãm, lideradas por Kokoró Xikrin, decidiram implementar um outro empreendimento: a produção de máscaras com os grafismos Xikrins. Esses grafismos são realizados pelas mulheres em seus corpos e nos corpos de filhos, irmãos e maridos com uma mistura de jenipapo e carvão, como uma forma de expressar, através de uma ética-estética, seus universos relacionais (Vidal, 2000; Cohn, 2000; Bollettin, 2008). Cada uma das inúmeras pinturas associa a subjetividade de seu portador com aquela de sua rede de parentesco, assim como apresenta publicamente a situação individual da pessoa. Naquele momento, todavia, as *menire* resolveram multiplicar esse poder agentivo das pinturas, apropriando-se dos instrumentos e das dinâmicas associadas ao mundo dos *kuben*, dos não-indígenas, dando continuidade à reivindicação de seus espaços na arena política (Mantovanelli, 2019).

A proposta das *menire* foi apoiada pela loja virtual de produtos Indígenas Tucum Brasil, que começou a comprar a quase totalidade das máscaras produzidas e a antecipar os valores necessários para a aquisição de tecidos e tintas Acrilex® (Foltram, 2024). Com o apoio da FUNAI, que levava as máscaras e os outros itens, pois em breve tempo as mulheres começaram a pintar também tecidos, bolsas e outros, para Altamira, o projeto ganhou outra dimensão. A Associação Indígena Bebô-Xikrin do Bacajá, na qual os Xikrins estão organizados, criou, com a ajuda da segunda autora deste texto, uma loja virtual no WhatsApp para promover a venda dos produtos. O lucro de cada venda era repassado a cada *menire*, para seu sustento e da sua família na pandemia. Todavia, uma vez inseridos nos circuitos das aldeias (Foltram, 2024), os recursos eram mobilizados e circulados para sustentar também as diferentes redes de parentesco que estruturam a coesão das comunidades (Fisher, 1991; Bollettin, 2020a). Quando do fim da pandemia, através de uma parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), as *menire* conseguiram levar seus tecidos pintados para o Acampamento Terra Livre de 2021, em Brasília. Dessa forma, as pinturas viraram instrumento não somente de geração de renda, mas também de multiplicação do engajamento político, como mostra o fato de que, no ano seguinte, no Acampamento Terra Livre de 2022,

mais *menire* participaram presencialmente e ativamente. Pode-se observar como, a partir da apropriação da lógica dos “projetos”, a mesma proposta pelo Plano Básico Ambiental como medida de compensação dos impactos de Belo Monte, as *menire* reviraram as estruturas de poder e começaram a reivindicar autonomia financeira e política, expressando sua resistência face aos desafios enfrentados.

Outra torção veio a acontecer em 2024, quando pela primeira vez as *menire*, em colaboração com os primeiros dois autores deste texto, tomaram a frente da ideação, organização e curadoria da exposição “Menire nhô kubêkà ôk: As mulheres Mebengokré e seus tecidos pintados”⁴, realizada no Departamento de Antropologia da Masaryk University, na República Tcheca. As primeiras conversas para essa iniciativas envolveram a Associação Indígena Bebô-Xikrin do Bacajá e seu presidente Katoprre Xikrin, um dos autores do presente artigo, e a liderança feminina Ngrenhrarati Xikrin, a qual prontamente sugeriu o tema da exposição. As *menire* selecionaram dez delas de diferentes aldeias e, entre estas aldeias, se encontrava também Pryndjãm, onde reside Kokoró, mencionada acima, que é uma das iniciadoras do projeto das pinturas. Elas pintaram diversos grafismos representando figuras como a tartaruga, as cobras, as borboletas e outros elementos simbólicos, em diferentes padrões. Cada peça exposta é acompanhada na exposição de um áudio gravado pela própria artista, além de uma fotografia sua, proporcionando uma experiência imersiva e autêntica do universo visual Xikrin. A tecnologia desempenhou um papel crucial na construção da mostra, uma vez que, utilizando ferramentas de comunicação digital, foi possível obter os áudios e fotografias diretamente das aldeias. A tecnologia permitiu também que cerca de dez *menire* participassem virtualmente na abertura da exposição, no dia 19/11/2024.

57

Sem dúvida, esse momento foi histórico tanto para as mulheres Xikrin quanto para a universidade. A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, em sua forma mais prejudicial, impulsionou as *menire* Xikrin a buscarem o mundo dos projetos, permitindo que elas conquistassem os recursos necessários para seu sustento, após uma década de transformações aceleradas em suas vidas. No entanto, o impacto de Belo Monte não considerou o engajamento político, o poder de mudança e resistência que esse processo de possível etnocídio despertaria. O poder político das *menire* Xikrin reside em suas vozes e na criação de seus projetos autônomos, readaptando-se às dinâmicas globais na diferença colonial (Mignolo, 2003).

Começamos este texto com um evento de protagonismo indígena na reivindicação de seus direitos e pela efetiva implementação das medidas de compensação dos impactos da barragem de Belo Monte. Seguimos descrevendo as dinâmicas históricas, políticas, econômicas, sociais que levaram à construção dessa barragem e aos impactos que esta teve sobre as populações locais. No parágrafo final do texto, resolvemos adentrar a agência dos Xikrins e a forma como eles, e especialmente as *menire*, apropriaram-se do mundo dos projetos, um dos efeitos da barragem, para ganhar voz e fortalecer sua resistência face aos impactos socioambientais que estão sofrendo. Enfim, o fato de termos construído esse trabalho a partir de uma colaboração efetiva entre Xikrin e parceiras e parceiros não-indígenas constitui mais um momento de protagonismo e de retomada de suas vozes na arena política e ambiental. Um protagonismo que se segue quando, em 2023, nos juntamos, Xikrin e não-indígenas pela primeira vez para palestrar em um evento na Universidade Federal da Bahia (Xikrin, Xikrin e Bollettin, 2024).

O objetivo desse texto é evidenciar como, apesar de décadas de avanço da fronteira exploratória na região, e apesar da aceleração ocorrida com a construção de Belo Monte, os povos Indígenas continuam protagonistas de suas existências e resistências. Este é um panorama que assume a forma da ressurgência de povos outrora forçados a esconder sua identidade, da ocupação de estradas que levam da cidade até o aeroporto onde outrora havia missões, e finalmente de apropriação das vozes na FAO e nas universidades com suas produções, suas estéticas, vozes e presenças. Este é um movimento que remete ao início de outra história nos termos próprios desses povos afetados por Belo Monte e por tudo que levou até sua construção. Ou melhor, mobilizando as palavras do intelectual quilombola Nego Bispo, “um início, meio, início” (Santos e Mayer, 2020).

Notas

¹Jornal Porantim, Brasília, julho de 1979: 3. O jornal Porantim foi criado em 1978, pelo Conselho Indígena Missionário, órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Ainda em funcionamento, e sediado na cidade de Brasília (DF), tal jornal é um importante meio de comunicação das populações indígenas com outros grupos da sociedade brasileira. Sobre esse periódico, ver Vieira (2000).

²A Rede de Cantinas da Terra do Meio é uma organização composta por cerca de 32 associações indígenas e ribeirinhas situadas na região de Altamira, no Pará, Brasil. A rede promove a comercialização de produtos florestais não madeireiros, como castanha, babaçu, farinha de mandioca, sementes, borracha e artesanato. Todos os produtos provêm de territórios protegidos, e a rede se empenha em buscar mercados que ofereçam preços justos, permitindo a circulação de capital entre essas comunidades ao longo de todo o ano. Além disso, a Rede de Cantinas realiza formações políticas e assembleias regulares, nas quais os povos envolvidos discutem o manejo sustentável dos recursos florestais e negociam os preços de seus produtos.

³Ver mais sobre os produtos das mulheres Xikrin em: @menirexikrin

⁴Uma versão virtual dessa exposição está disponível em: https://anthro.sci.muni.cz/vystavy/menire_fabrics (Acesso em 6 de fevereiro de 2025).

Referências

59

Adalbert Of Prussia. *Travels in the South of Europe and in Brazil with a Voyage up the Amazon, and Its Tributary the Xingu, Now First Explored*. Vol. 2. David Bogue, London, 1849.

Alarcon, Daniela Fernandes, et al. (Orgs). *Setor elétrico e terras indígenas: danos socioambientais da infraestrutura de produção*. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

Avelar, Idelber; Pinto Neto, Moysés. "Energia limpa e limpeza étnica: As condições discursivas, jurídicas e políticas do ecocídio de Belo Monte". *Luso-Brazilian Review*, v. 57, n. 1, p. 150-171, 2020. <https://doi.org/10.3368/lbr.57.1.150>

Azevedo Chaves, Kena; Weissermel, Sören. "The Cosmopolitics of Resistance: The Belo Monte Dam and the Struggle of Riverine Communities". *Society & Natural Resources*, v. 37, n. 5, p. 809-825, 2023. DOI: <http://doi.org/10.1080/08941920.2023.2199689>

Bollettin, Paride. *Identità e Trasformazione. Processi del Divenire in una Comunità Amazzonica*. Padova: CLEUP, 2020a.

Bollettin, Paride. "Produzione orticola ed esperienza sociale tra i mebengokré dell'Amazzonia brasiliana". *Visioni LatinoAmericane*, vol. XII, n. 23, p. 90-110, 2020b. DOI: <https://doi.org/10.13137/2035-6633/30784>

Bollettin, Paride. "Miti multispecifici: mito ed esperienza interspecifica in Amazzonia".

America Critica, vol. 3, n. 1, p. 91-112, 2019. DOI: <https://doi.org/10.13125/americanacritica/3598>

Bollettin, Paride. Incontri nell'Amazzonia brasiliana. *Informacion y Cooperacion*, vol. 6, n. 2: p. 30-38, 2015.

Bollettin, Paride. *O meu lugar no mundo. Imaginário*, v. 16, p. 95-127, 2008.

Brasil. Comissão Nacional Da Verdade. *Tomo I, Parte II. Violação aos direitos dos povos indígenas. In: Grupos sociais e movimentos perseguidos ou atingidos pela ditadura*. Brasília, 2014.

Brasil. Ministério Do Interior. *Relatório Figueiredo*. Jader Figueiredo (relator). Brasília, 1967.

Brazil, Eletrobrás (Centrais Elétricas Brasileiras). *Plano 2010: Relatório geral, Plano Nacional de Energia Elétrica 1987/2010*. Rio de Janeiro: Eletrobrás, 1987. Disponível em : <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/Q4D00004.pdf> (ultimo acesso em 31 de outubro de 2024).

Brum, Eliane. "Belo Monte: Anatomia de um Etnocídio. Entrevista com A procuradora da República Thais Santi". *El Pais*, 01 de dezembro de 2014. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html (ultimo acesso em 31 do outubro de 2024).

Carneiro Da Cunha,Manuela. "Os Índios na Constituição". *Novos Estudos Cebrap* 36, n. 3, p. 429-443, 2018. <http://dx.doi.org/10.25091/S01013300201800030002>

Chambouleyron, Rafael; Alonso, José (Editors). *T(r)ópicos de História. Gente, Espaço e Tempo na Amazônia* (Séculos XVII a XXI). Belém: Acai, 2010.

Cohn, Clarice. "O fim do mundo como o conhecemos: os Xikrin do Bacajá e a barragem de Belo Monte". In Oliveira, João Pacheco de e Cohn, Clarice (Orgs.). *Belo Monte e a questão indígena*, p. 253-276. Brasília: ABA, 2014.

Cohn, Clarice. "Belo Monte e processos de licenciamento ambiental:: As percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos". *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 2, n. 2, p. 224-251, 2010. <https://doi.org/10.52426/rau.v2i2.34>

Cohn, Clarice. "Relações de diferença no Brasil Central". *Tese de Doutorado*: Universidade de São Paulo, 2005.

Cohn, Clarice. "A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado". *Tese de Mestrado*,. SBD-FFLCH-USP, 2000.

Corrêa, José Gabriel S. "A ordem a se preservar: gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak". Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2000.

Coudreau, Henri. *Viagem ao Xingu. Belo Horizonte: Itatiaia*; São Paulo: Edusp, 1977.

Cunha, Brunno Victor Freitas; Ferraz, Izabela Santarelli. "Rastros e ruínas da mercantilização da natureza: o Estado e a expansão do capital na Amazônia brasileira a partir da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte". *Revista de Ciências do Estado*, v. 7, n. 2, p. 1–27, 2022. <https://doi.org/10.35699/2525-8036.2022.36093>

Danaga, Amanda; Santiago, Ana Elisa; Lima, Clarissa; Bertolin, Gabriel; Eckart, Jan-Arthur; Bento, Rodolpho; Montovanelli, Thais. "Na era das dádivas, encontros com os Kayapó-Mebêngôkre: Entrevista com Vanessa Leia". *Revista de Antropologia da UFSCar*, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 176–197, 2012. DOI: <https://doi.org/10.52426/rau.v4i2.84>

Davis, Shelton H. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Zahar. Rio de Janeiro, 1978.

Estronioli, Elisa Mergulhão; De Miranda Neto, José Queiroz. "A Hidrelétrica de Belo Monte como fator de segregação socioespacial: uma análise a partir da cidade de Altamira-PA". *Novos Cadernos NAEA*, v. 24, n. 3, p. 219-238, 2021. <http://dx.doi.org/10.18542/ncn.v24i3.9273>

Fainguelernt, Maíra Borges. "Impactos da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma análise da visão das populações ribeirinhas das reservas extrativistas da Terra do Meio". *Civitas: revista de Ciências Sociais*, v. 20, n. 1, p. 43–52, 2020. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2020.1.35906>

Fearnside, Philip. *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*. Manaus: Editora do INPA, 2019.

Fearnside, Philip. "Brazil's Belo Monte Dam: Lessons of an Amazonian resource struggle". *Die Erde*, vol. 148, n.2-3, p. 167-184, 2017. <https://doi.org/10.12854/erde-148-46>

Figueredo, Augusto César Pinto e Saraiva, Luís Junior Costa. "A prostituição em grande projetos na Amazônia: O impacto do grande capital nos fluxos de mão de obra na UHE Belo Monte". *Nova Revista Amazônica*, v. 6, n. 4, p. 69-77, 2018.. <http://dx.doi.org/10.18542/nra.v6i4.6467>

Fisher, William. "O Contexto institucional a megaprojetos amazônicos; In: A produção de um dossiê sobre um processo em curso". In Oliveira, João Pacheco de e Cohn, Clarice (Orgs.). *Belo Monte e a questão indígena*, p. 133-142. Brasília: ABA, 2014.

Fisher, William. *Rain forest exchanges: industry and community on an Amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.

Fisher, William. 'Xikrin do Bacajá: no centro da predação'. In: Ricardo, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, p. 399-401. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

Fisher, William. "Megadevelopment, Environmentalism, and Resistance: The Institutional Context of Kayapó Indigenous Politics in Central Brazil". *Human Organization*, v. 53, n. 3, p. 220-232, 1994.

Fisher, William. "Dualism and its Discontents: Social Process and Village Fissioning Among the Xikrin Kayapo of Central Brazil". Tese de Doutorado: Michigan, UMI, 1991.

Fleury, Lorena Cândido e ALMEIDA, Jalcione. "A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: conflito ambiental e o dilema do desenvolvimento". *Ambiente e Sociedade* v. XVI, n. 4, p. 141-158, 2013. <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2013000400009>

Foltram, Rochelle. "O Estado Militar e as populações indígenas: Reformatório Krenak e Fazenda Guarani". *Dissertação de mestrado*, UFVJM, 2017.

Foltram, Rochelle. "Vozes das Catástrofes: Teias de resistência Xikrin entre Belo Monte e a COVID-19". *Tese de doutorado*, UFSCAR, 2024.

Gadelha, Regina Maria Fonseca. "Conquista e ocupação da Amazônia: a fronteira Norte do Brasil". *Estudos Avançados*, v. 16, n. 45, p. 63-80, 2002. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142002000200005>

Hernandez, Francisco Del Moral. "Usinas hidrelétricas, represas de rejeitos de mineração, aninhamento e fragilização do licenciamento ambiental e da escolha racional". *Cadernos de História da Ciência*, v. 17, p. 01-60. <https://doi.org/10.47692/cadhistcienc.2023.v17.39174>

Klein, Peter Taylor. *Flooded: development, Democracy, and Brazil's Belo Monte Dam*. London: Rutgers University Press, 2022.

Kramer, Gilsei, et al. "Usina hidrelétrica de Belo Monte: empreendimento grandioso e (in) sustentável?". *Revista Brasileira De Geografia Física*, v. 15, n. 2, p. 10241034, 2022.. <https://doi.org/10.26848/rbgf.v15.2>

Krenak, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2020.

Lussault, Michel. *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies politiques de la mondialisation*. Paris: Seuil, 2017.

Macedo, Eric Silva. "A invenção do progresso: Bye Bye Brasil e o espaço-tempo colonial". *Mana*, v. 28, n. 2, p. 01-33, 2022. DOI: <http://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n2a205>

Magalhães, Antonio Carlos. "Identidade e Reconhecimento Étnico: Índios Citadinos em Altamira". Belém: *Instituto Humanitas*, 2008.

Mantovanelli, Thais. " "Não Sou Homem Para Estar aqui": As Menire [mulheres] Mëbengôkre-Xikrin Da Terra Indígena Trincheira-Bacajá E a política Dos Brancos De Belo Monte". *R@U*, v. 11, n. 2, p. 275-292, 2019. <https://doi.org/10.52426/rau.v11i2.322>

Mantovanelli, Thais. "Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos". *Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos*. São Carlos, São Paulo, 2016.

Mignolo, Walter. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

Miranda Neto, José Queiroz. "Reassentamento da população urbana diretamente afetada pelo empreendimento hidrelétrico de Belo Monte em Altamira-PA". *Revista Nacional de Gerenciamento de Cidades*, v. 02, n. 13, p. 43-57, 2014. <https://doi.org/10.17271/231884722132014766>

Morán, Emilio. F. *Developing the Amazon*. Bloomington: Indiana University Press, 1981.

63

Nimuendajú, Curt. *Etnografia e Indigenismo, sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Organização e apresentação de Marco Antonio Gonçalves*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

Oliveira, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica. Prefácio de Roberto Cardoso de Oliveira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

Oliveira, João Pacheco de e Cohn, Clarice (Orgs.). *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília: ABA, 2014.

Oliveira, Liviania Norberta, CORNÉLIO, Genilson Santana e Costa, Maria Josiene de Castro. 2024. "Transformações espaciais na cidade de Vitória do Xingu a partir da construção da usina hidrelétrica de Belo Monte". *Revista Geonorte*, vol. 15, n. 50: 258-274. <https://doi.org/10.21170/geonorte.2024.V.15.N.50.258.274>

Paes, Renata da Cruz; Sarmiento, Priscila Sanjuan de Medeiros; e Pontes, Altem Nascimento. "Análise da cobertura de sites jornalísticos da América do Sul, Europa e Ásia sobre os povos indígenas atingidos pela UHE Belo Monte". *Intercom: Revista Brasileira de Ciências Da Comunicação*, v. 44, n. 1, p. 103-129. 2021. <https://doi.org/10.1590/1809-5844202115>

Ribeiro, Darcy. *Línguas e Culturas Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1957.

- Ribeiro, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Círculo dos Livros, 1985.
- Steinen, Karl Von Den. *O Brasil Central*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- Zhour, Andréa (Org). Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais. Brasília: ABA, 2012.
- Sajeva, Giulia. *Anthropocene: new encounters, old patterns. A few comments on payments for ecosystem services*. Soft Power vol. 7, n. 1: p. 69-88, 2020. <http://dx.doi.org/10.14718/SoftPower.2020.7.1.4>
- Santos, Antônio Bispo; Mayer, Joviano. "Início, meio, início: Conversa com Antônio Bispo dos Santos". *Indisciplinar*, v. 6, n. 1, p. 52-69, 2020. DOI: <https://doi.org/10.35699/2525-3263.2020.26241>
- Silva, Aretuza da Cruz. "O massacre de 1951 e a resistência dos Pataxós meridionais". Monografia apresentada ao curso de História da Universidade do Estado da Bahia. Lauro de Freitas, 2010.
- Souza Lima, Antônio Carlos de. "Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista em seu estado de formação". Dissertação de mestrado em Antropologia Social. PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1985.
- Souza Lima, Antônio Carlos de. "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil". In: Oliveira Filho, João Pacheco de (Org.). *Sociedade indígenas e indigenismo no Brasil*, p. 149-205. Rio de Janeiro: Marco Zero, UFRJ, 1987.
- Souza Lima, Antônio Carlos de. *Um grande cerco de paz*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- Turner, Terence e Fajans-Turner, Vanessa. "Political Innovation and Inter-Ethnic Alliance: Kayapo Resistance to the Developmentalist State". *Anthropology Today*, vol. 22, p. 03-10, 2006.. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2006.00458.x>
- Turner, Terence. "The Social Dynamics of Video Media in an Indigenous Society: The Cultural Meaning and the Personal Politics of Video-making in Kayapo Communities". *Visual Anthropology Review*, vol.7, n. 2, p. 68-76, 1991,. DOI: <https://doi.org/10.1525/var.1991.7.2.68>
- Turner, Terence. "Kayapo Plan Meeting to Discuss Dams". *Cultural Survival Quarterly*, vol. 13, n. 1, 1989. Disponível em: <https://www.culturalsurvival.org/ourpublications/csq/article/kayapo-plan-meeting-discuss-dams>. Último acesso em 01 dezembro 2024.
- Umbuzeiro, Antônio e Umbuzeiro, Ubirajara. *Altamira e sua história*. Belém: Ponto Press, 2012.

Vidal, Lux. "A pintura corporal e a arte gráfica entre os kayapó-Xikrin do cateté". In Vidal, Lux (Org.). *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética*, 143-190. São Paulo: EDUSP, 2000.

Vieira, Regina. *O jornal Porantim e o indígena*. São Paulo: Annablume, 2000.

Weissermel, Sören. The (Im)Possibility of Agonistic Politics: The Belo Monte Dam and the Symbolic Order of Dispossession. *Geoforum*, v. 126, p. 91-100, 2021. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2021.07.014>

Xikrin Bepkyi e Bollettin, Paride. "Reappropriating the Trincheira-Bacaja Indigenous Land". *Visual Ethnography*, v. 11, n. 1: p. 149-162, 2022. <http://dx.doi.org/10.12835/ve2022.1-109>

Xikrin Bepkyi, Xikrin Katopore e Bollettin Paride. "Mebengokré experience of Bahia". *AntHropologicas Visual*, v. 10, n. 2, 2024. <https://doi.org/10.51359/2526-3781.2024.263899>

VUELTAS Y AMARRES DEL SUELO Y LA HISTORIA O POR QUÉ LAS FORMAS DEL MUNDO NOS MUESTRAN LA FORMA DEL TIEMPO

Luis Alberto Suárez Guava

Professor Assistente na Universidade de Caldas - Colômbia

<https://orcid.org/0000-0002-0432-8674>

E-mail: lasgud@gmail.com

REVZAB
● ● ● ● ● ●

RESUMEN

Este artículo pone lado a lado un conjunto de enseñanzas indígenas y campesinas referidas a los modos de crecimiento de la vida a ras del suelo. Plantea que la forma de tiempo es la forma del crecimiento del suelo y desde el suelo: el tiempo y el suelo ocurren en vueltas y en amarres. Cuando se cuenta la historia, cuando se cuida la vida y cuando se asegura la forma del mundo, es notoria la interpenetración de la historia y el suelo. El ensayo está compuesto por seis vueltas que muestran los modos de contar y curar, de crecer y narrar, de bailar y luchar, de anudar y sostener al mundo.

Palabras clave: Tiempo; Historia; Crecimiento; Antropología de la vida; Suelo.

RESUMO

Este artigo coloca lado a lado um conjunto de ensinamentos indígenas e camponeses sobre as formas como a vida cresce ao nível do solo. Defende que a forma do tempo é a forma do crescimento do e a partir do solo: o tempo e o solo ocorrem em voltas e reviravoltas e em amarras. Quando a história é contada, quando a vida é alimentada e quando a forma do mundo é assegurada, a interpenetração da história e do solo é visível. O ensaio é composto por seis voltas que mostram as formas de contar e curar, de crescer e narrar, de dançar e lutar, de dar nós e segurar o mundo.

Palavras- chave: Tempo; História; Crescimento; Antropologia da vida; Solo.

67

ABSTRACT

This article puts side by side a set of indigenous and peasant teachings referring to the modes of growth of life at ground level. It posits that the form of time is the form of the growth of the soil and from the soil: time and soil occur in turns and in moorings. When the story is told, when life is tended and when the shape of the world is secured, the interpenetration of story and soil is noticeable. The essay is composed of six turns that show the ways of telling and healing, of growing and narrating, of dancing and fighting, of knotting and holding the world.

Keywords: Time; History; Growth; Anthropology of life; Soil.

Cuando indígenas y campesinos de diferentes partes de Colombia cuentan la historia, ésta siempre está constituida por vueltas¹. No parece importante la distinción entre una historia humana de larguísima duración y las pequeñas historias en las que se desenvuelven nuestras vidas, aunque esta distinción puede ocurrir. Mucho menos importante es distinguir historias puramente humanas de historias casi exclusivamente geológicas o meteorológicas porque lo que pasa en el suelo así como lo que pasa en el aire, siempre se cuenta como hecho en vueltas.

Cerros, ríos, valles, erupciones volcánicas, lagunas, derrumbamientos, neblinas, terremotos, aguaceros, arco iris o borrascas se revelan como personas y se imponen sobre las vidas humanas al tiempo que pueden ser objeto de intervenciones violentas o presas de seducciones generadoras o terribles. Son transformadores y son transformados y cada transformación es una vuelta.

En las cordilleras de Colombia son llamadas vuelta cada una de las torsiones en el crecimiento de plantas como el frijol y se entiende que de esa manera, dando vueltas, es como la planta consigue amarrar (o prender), crecer y, luego, cargar. También son vueltas los recodos de los caminos, de las carreteras, de las quebradas y de los ríos. Y también se dice que en donde el agua se empoza, ella misma da vueltas. En casi todos los ríos y en muchas lagunas hay remolinos profundos que pueden ser fatales. Las pequeñas tareas que es necesario acometer para darle continuidad a la vida también son llamadas vueltas. La borrachera y la chuma, que son efectos de la fuerza de plantas poderosas, hacen que el mundo dé vueltas en derredor nuestro. Una gran vuelta es lo que le ocurre al chumado. Los movimientos rítmicos y reiterados del trabajo, el baile o la pelea tienen como unidad mínima la vuelta.

La vuelta es algo que le sucede a un material, a un proceso o a una cosa que fluye. La conciencia indígena y campesina nota estos procesos de fluidez en el aire, el suelo, las plantas, los procesos de producción, el crecimiento de los seres vivos y la narración que da cuenta del movimiento de la vida en la corta y en la larga duración. Todo lo que se repite, incluso si lo hace a una distancia enorme, se repite en vueltas. También los turnos en una secuencia de cargos son vueltas. En el tiempo, la gente sabía lo dice, vuelven a pasar las mismas cosas, pero diferentes. En general, son vueltas todas las torsiones, las curvas, las sinuosidades, las ondulaciones, cada gran estremecimiento, cada turno en una secuencia ordenada, las inversiones de un movimiento, los reflejos, los anudamientos, las inversiones de adentro hacia afuera y los procesos de afuera hacia adentro.

En el suelo y en la atmósfera los remolinos son la forma del movimiento, del crecimiento y del enrollamiento (Ingold 2018): y los remolinos son vueltas y revueltas. Probablemente estar vivo consista en el esfuerzo por mantener un remolino dando vueltas durante tanto tiempo como sea posible. Es como mantener un baile en donde todos hacen su parte durante un tiempo dejando a los que recién llegan dar las vueltas que alcancen. Este texto es parte de las vueltas que me corresponden.

Cada vez que ocurre una vuelta la historia está haciéndose: el tiempo se acelera y un nuevo acontecimiento le da continuidad a la vida que se extiende a partir de ella en pos de la siguiente.

Primera vuelta: cuti

Elizabeth Kramer encontrou em a década de 1980 que los curanderos quechua-hablantes de Lima (Perú) entendían la brujería como enredo, nudo o maraña desordenada y que su trabajo era propiciar en los pacientes una narrativa ordenada. El “enriedo” fue dibujado así para la antropóloga.



Imagen 1 - 'El daño' o 'brujería'. Fonte: Kreimer, 1993: 101.

A partir del “enriedo”, la curación consiste en propiciar en el paciente una narración. Como cuando se desenreda una madeja revuelta, se ha de encontrar una punta y desanudando lentamente, podemos ver que el hilo puede recuperarse; así, siguiendo los sucesos, logramos disponerlos en un orden que devuelve la cordura. Seis vueltas dibuja la antropóloga cuando logra, siguiendo y rehaciendo la forma de la enfermedad, dibujar la curación:

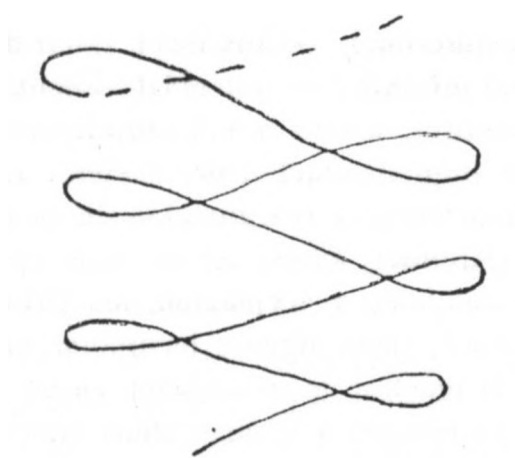


Imagen 2 - El Modelo Pachacuti. Fonte: Kreimer, 1993: 98.

En este esquema hay una historia bien contada. Las curaciones chamánicas del suroccidente andino hacen barridos del aire alrededor del cuerpo en el supuesto de que la enfermedad se le pega enredándolo. Una persona enferma es víctima de un amarre. La curación desamarra produciendo una buena narración; una buena narración desamarra la enfermedad. Las escatológicas curaciones con yagé descritas por Taussig (2002) también buscan que los pacientes logren articular la historia siguiendo las señales que dejan las pintas del yagé. Esas pintas pueden entenderse como una limpieza del cuerpo, como una veta de sangre nueva, como una visión de colores entretejidos y como una buena narración de la enfermedad: todo esto, que en el yagé es una sola oleada de sustancia e historia, es curativo y

es curación. En un sentido muy material, las narraciones son aires atrapados como nudos que salen del cuerpo enfermo: enfermedades que logran decirse².

La forma de la enfermedad es la forma de la curación. Kreimer explica que cuti es a la vez “una plantita en forma de espiral que en sus rituales representa el retomar la energía de la Pacha”, pero también “el símbolo del mal que aqueja a sus pacientes, que los enferma (Kreimer, 2003: 98).

Al comienzo de este siglo, en un trabajo de campo con indígenas ingas en Bogotá, una etnia quechua-hablante, originaria del Valle de Sibundoy en el sur andino de Colombia, encontré el mismo fenómeno. Buscaba, posicionándome en las controversias de la época, demostrar la identidad cultural de los ingas por su concepción del tiempo. Mis maestros indígenas nunca me contaron los eventos de una seguidilla de sucesos en la narración lineal que yo entonces consideraba la forma objetiva del tiempo y la historia. Iban y volvían entre los sucesos interrumpiendo la línea recta que yo esperaba con el uso de fórmulas como “Bueno”, “Esas horas”, “Elai” o “Vuelta”, luego de las cuales continuaban contando algo que había ocurrido antes o después de lo que venían contando (ver Suárez 2003). Mi conclusión fue que contaban las historias devolviéndose o dando vueltas.

Carlos Jacanamijoy (1993) estudió las figuras del chumbe, la faja tejida que usan las mujeres para abrigarse el vientre y los chamanes para abrigarse la cabeza. Un chumbe puede medir entre dos y ocho centímetros de ancho y hasta cinco metros de largo. Cuando abrigan el cuerpo de la gente lo hacen como faja, dándole muchas vueltas a una parte del cuerpo. Cuando se almacenan, los chumbes se guardan mediante un movimiento entre los dedos pulgar y meñique, haciendo una especie de ocho acostado o signo infinito, que reproduce las vueltas del modelo que dibujó Kreimer (ver imagen 2). Es como si la vida y el pensamiento fueran una misma forma de contención y de contenedores a punto de un desbordamiento que necesariamente ocurrirá. Un acuerdo que hay entre quienes lo han estudiado es que los chumbes cuentan historias. Entre las muchas figuras que explica Jacanamijoy, hay una llamada “Kutei” (en adelante cuti), que se traduce devuélvase o vuelta.

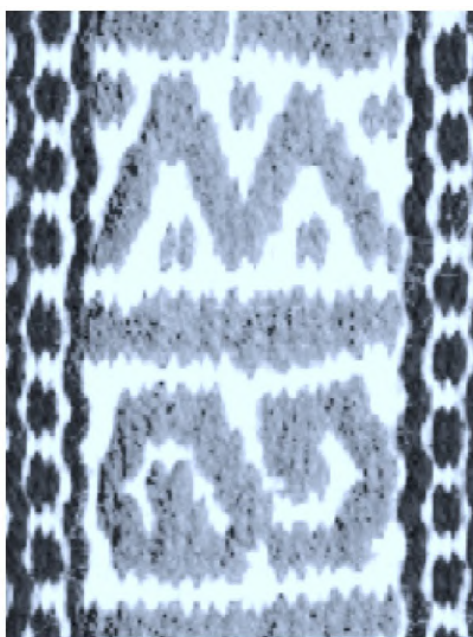


Imagen 3 - Cuti en un chumbe de la finada Rosa Jajoy.

Cuti, dice el artista indígena, se usa “como un signo de puntuación” para hacer pausas en la historia que está contando el chumbe. Cuando aparece, la narración da la vuelta o se devuelve. De modo que cuando mis maestros se devolvían, lo hacían siguiendo un imperativo narrativo que se les imponía como la manera adecuada. Y esa manera era la forma del tiempo: uno que da vueltas como un chumbe guardado o como un chumbe siendo tejido. La tejedora de chumbes Rosa Jajoy me explicó en 2001 que la vuelta o el ciclo es también la forma correcta de tejer cada figura de un chumbe. Al ser todas figuras simétricas, el tejido de cada una implica seguir un orden que eventualmente se devuelve de forma inversa. De lo contrario la figura se pierde. Lo mismo ocurre con la narración y por eso cuti se usa como un signo de puntuación que tendrá que ocurrir varias veces en una misma narración.

Algunos años después Doris Mutumbajoy (2007) mostró una variación de esa misma figura, ahora como medicina tradicional: de nuevo, la forma adecuada de contar los hechos y desembrujarse, sigue el modelo de un chumbe tejiéndose, que es el de un chumbe contando la historia.

En ese entonces consideré la vuelta o la curva del relato como un imperativo fundamentalmente narrativo y la narración como un modo de comprensión de la vida. Para mí, lo que había en esta forma de contar era una elaboración cultural del tiempo: una forma entre otras posibles. Ponía entre comillas el conocimiento indígena, sin aceptarlo como enseñanza. Lo estaba coleccionando como mera información: una forma de la cultura.

Segunda vuelta: modos de crecer y modos de narrar

71

Mis pequeños hallazgos viviendo con los ingas no eran novedosos. El trabajo de Luis Guillermo Vasco junto al Comité de Historia del pueblo misak en los Andes colombianos había llegado a afirmaciones más atrevidas en una indagación que se había originado en los años 1970 y cuyos textos, ahora clásicos de nuestra antropología, se empezaron a publicar en los años 1990. Según Luis Guillermo Vasco (1991: 20), “la concepción histórica indígena... permite encontrar los hilos que atan lo que ha ocurrido y lo que está ocurriendo con lo que va a suceder mañana”, gracias a que el pasado está delante y el futuro viene detrás. En la comprensión indígena la historia está en el suelo y es un camino que ha de ser recorrido, de modo que los que estuvieron antes van adelante y el camino que hicieron es lo que podemos ver, y el futuro, que no podemos ver, se desenrolla desde atrás (Aranda, Dagua y Vasco 1993). El devenir se presenta como un hilo: y lo que podemos hacer los humanos es hilarlo, tejerlo, atarlo o anudarlo.

Según Dagua, Aranda y Vasco (1998: 54), los misak saben que “El tiempo va y vuelve, pasa y vuelve, pasa y vuelve. Y, en medio de todo, todo crece”. Crecer es posible gracias a las vueltas y al pasar del tiempo. Del mismo modo, se comprende que la historia es la trama gracias a la que las cosas crecen, pero no es una trama solamente narrativa, es un hilo atado que se puede ver y se puede reparar (1998: 56).

... los antiguos no se han ido para siempre, su hilo sigue atado al centro, que está aquí y ahora, en el territorio y en la vida actuales. Una vez cada año, en la época de las ofrendas, enrollan su hilo y vuelven para acompañar a los de hoy, para comer las comidas que se les ofrecen y traer las lluvias que harán germinar las semillas recién sembradas.

Las vidas humanas, como todas las otras vidas, están ocurriendo en hilos que se

enrollan y se desenrollan, de modo que la vuelta de los antepasados es un enrollamiento. La vuelta de los antepasados en la Colombia indígena y campesina ocurre en los primerísimos días de noviembre, que es también cuando se esperan las lluvias, de modo que en general se asocia la presencia de los antepasados con la temporada de invierno. Este proceso constante de enrollar y desenrollar es “un caracol que camina”. Se cuenta así porque así es la vida y así es la historia.

Tal como es la historia, así se la habla. El hablarla va y vuelve, siempre al mismo punto pero a un lugar distinto, da vueltas una y otra vez sobre sí mismo, desenrollando, luego vuelve al centro, al origen. Cada vez que recae sobre el mismo tema, sobre idéntico acontecer, amplía, aporta nueva información, un nuevo análisis o una profundización del anterior. Cada vez que el relato vuelve a hablar lo mismo, sabemos algo nuevo, entendemos de un modo más agudo el carácter de los hechos [...]. (1998: 60).

Este modo de contar, como hemos visto, es parte de lo que se espera de una buena narración o, mejor, de como ha debido ocurrir la historia. Pero la historia no está concluida y se debe rehacer día a día. Lo mismo pasa con el mundo que esa misma historia ha hecho. La historia no solo se narra sino que se hace y en ese mismo movimiento el mundo crece y se hace.

Lo que para la historia es narración, para el suelo es crecimiento. Seguir las sendas del crecimiento es seguir la historia. No sólo porque en cada vez que algo se vuelve a narrar esa historia crece sino también, ni porque al narrarla de nuevo vuelva a pasar, sino además porque las mismas series de eventos volverán a ocurrir cada que algo crezca, sea una planta de ahuyama o un río. Pero aclaremos que este no es el mismo crecimiento monstruoso de la especulación financiera, sino un crecimiento desde el suelo que alcanza para la vida.

72

Tercera vuelta: el baile y la lucha que hacen al mundo

Doumer Mamián (2004) tiene el más completo estudio de la vida de los indígenas pastos, del departamento de Nariño en los límites de Colombia con Ecuador. La persistencia del pensamiento andino caracterizado por los principios de reciprocidad, complementariedad y oposición es su argumento central. Su clásico estudio, que vincula la danza con la creación del tiempo y el espacio (2004), encontró una historia repetida y sabida como cierta según la cual el Nudo de los Pastos, el lugar en donde se divide en tres ramales la cordillera de los Andes, es el producto parcial de una serie de contiendas entre dos entidades. Una de abajo y otra de arriba, una blanca y la otra negra, una fría y la otra caliente, una de adentro y otra de afuera; a veces aparecen como dos perdices, otras como dos tigres, otras como dos brujas, otras como dos caciques, otras como un viejo y una vieja, otras como dos brujos poderosos (el Chispas y el Guangas).

Con una profunda conciencia de la geografía de la región, la historia indígena explica las variaciones del clima, la distribución del oro y el agua, de la nieve y los cultivos posibles y los cambios atmosféricos y meteorológicos como el resultado parcial de esa batalla ordenadora y reordenadora. Las entidades en contienda, así como la contienda misma, constituyen al mundo (Mamián 2004: 27).

Esa contienda, que unas veces es pelea y otras veces es baile, es también una apuesta. Así la cuenta una de las fuentes de Mamián (2004: 29):

Que en cierto tiempo vivían dos viejas indias de esas poderosas. Esas dos mujeres se hicieron pájaros y apostaron bailando; bailando fueron apostando. Apostaron dónde quedará Tumaco, para dónde voltear la temperatura, para dónde corría el oro, para dónde vuelva la riqueza... Sabía decir mi papá que de que allí se pusieron, pues, verá. No me acuerdo si es el viejo o la vieja, se pusieron allí y dijeron dónde quería quedar. Que tire el jazmín, que escupa. Que si el uno volteaba la cara para acá o la negra volteaba la cara para acá, quedaba Tumaco para acá y que si el blanco volteaba la cara para abajo que quedaba esto, como decir esto de aquí de Muellamués, para abajo. Pero entonces allí como quesque fue de que la... vieja volteó la cara para abajo y el hombre volteó la cara para acá. Cuando desque pues cerraron los ojos y se pegaron entre sí. Bueno., ya! Cuando la vieja, pues, se confundió y se dio cuenta que, pues, ella volteó la cara para abajo. Ella no se dio cuenta, sino es que se dio cuenta cuando la cara volteó para abajo, cuando dijeron ya! dijeron entre ambos. Entonces, cuando el uno la cara para acá y el otro quedó la cara para abajo. Entonces que dijo que el que volteara la cara para acá se volvería negro y se llenaría esto mar de agua si voltear la mujer la cara para acá, y que no volteó la cara para acá; la mujer volteó la cara para abajo, se hizo para abajo el mar y se hizo Tumaco, se volteó ella la cara negra, ella. Por eso es que quedó la cara para abajo mirando para abajo, y el otro como quedó la cara para acá, él sí salió para acá, porque para acá no había agua. En cambio la que quedó para abajo, la vieja esa, ya no pudo pasar porque se llenó el mar de agua... Y en realidad, yendo del lado de abajo se la ve la cara, se la ve la boca, la boca grande se la ve; la nariz se la ve; el sombrero grande, faldudo, copetón para arriba, y la faldota se ve. De acá es que no se ve mucho pero de abajo sí se ve bonito eso...

Es una serie de apuestas que involucran vueltas y acomodamientos bailados del cuerpo de las viejas que reorganizan al mundo. Lo mismo, pero con crecientes de piedras y terremotos involucrados, se cuenta del enfrentamiento entre el Chispas y el Guangas. Veamos (: 31):

Ese es el encanto del Chispas con el Guangas... Porque ha habido un encanto, del uno y del otro. Ha habido un encanto de allá y de acá. Porque la tradición es que los encantadores venían hasta aquí... Que en ese tiempo el río ha volteado la creciente de piedras de la planada de Guachucal para acá, porque ha estado ganando el Chispas trayendo el río por acá por Guamuez. Pero que entonces, el Guangas que venía de allá de Mallama que había estado para voltear el río. Entonces que salió el uno y el otro tocando el tambor. El uno golpeó el tambor de allá y el otro le contesta. Metidos en un canasto vuelto tigres. Así lucharon, pero no se sabe que cuál es que ganó; eso sí, la tierra de que se arrebozaba como terremoto. Y como así había sido el compromiso de ellos, que se cambiara todo. Porque antes, lo que había sido para abajo, Barbacoas, había sido para acá. Por eso ha sido la riqueza que ha quedado para allá. Qué ricos fuéramos si se hubiera volteado para acá lo que conforme es Barbacoas...

El mundo no está terminado, sigue siendo producido por el baile que da vueltas y no termina de hacerlo. La contienda bailada y pausada se puede ver en lugares críticos. Uno de ellos, el abismo de la Virgen de las Lajas, en donde San Miguel Arcángel los pisa. Mi maestro, don Julio Paguay, me mostró cómo la cara de uno mira hacia arriba del cañón del río Guátiaira mientras que el otro mira hacia abajo, hacia el guaico. Aunque lo que sobresale en la distancia es el ángel, los mayores saben reconocer en la acumulación de piedras a los dos dragones confundidos en un abrazo por ahora congelado. Y saben que ese abrazo puede verse también en el Dedo de Dios o Cerro Gualcalá, pero también que producto de su pelea se han formado los altos cerros que escupen azufre y de donde salieron las gentes de cada lugar, y los cañones profundos por donde los ríos siguen horadando el suelo.

También saben que la contienda dejó huellas en el aire y sigue ocurriendo en la atmósfera cuando los ventarrones de aires fríos y calientes que azotan el altiplano entre agosto y diciembre y se arremolinan en borrascas tremendas unas veces y luego se ven en los veranos de enero que llegan con heladas inclementes en la madrugada. La mamita Rosa Taramuel sabe reconocer las nubes guaicosas que rodean el cerro Cumbal y saben enfrentarse

con el viento para llegar a la cima del cerro y traer la lluvia. En sus historias, ocurren juntos y enredados los hechos de un pasado innumerable y los personajes de ese entonces volviendo a suceder en cosas tan simples y tan vitales como las lluvias; su nieta, la antropóloga Janneth Taimal (2020: 54) lo cuenta bellamente:

La mamita Rosa conversa que hay un viento grande, que cuando anda hace voltiar las nubes del parmo, las conduce hasta la entrada del sector Güel y hace llover. Hay otro viento grande, que viene del guaico, desde la vereda San Martín para encontrarse con el viento grande de lo frío que también trae la lluvia. Todos los otros vientos son chiquitos, esos se encargan de enfriar nuestras mejillas y envolvernos mientras caminamos. La pelea la enchuran y desenchuran, lo cual quiere decir que dando vueltas van haciendo el tiempo... Por dentro del valle por donde baja el Río Negro que viene del cerro Cumbal y va encontrarse con el río Blanco de San Martín van saliendo las guaraperas. Ahí se siente como se corren del trajín que les da el viento. El viento las hace correr lejísimos y las guaicosas se dispersan y cogen río abajo. Cuando las guaicosas logran vencer al viento grande, traen aguaceros y cuando no están bravas deja de llover por algunos días. La mamita Rosa asegura que las Guaicosas, es decir las neblinas, salen de las viejas que un día fueron cacicas.

Ese camino y esa nueva contienda se ve también, con la misma forma, en las vueltas del río. En el aire se ven las formas de la tierra y vuelta, en la tierra se ven las formas del aire. Pero las formas del aire son las mismas formas de las viejas que se enfrentan de nuevo como efectos atmosféricos.

La narrativa cosmológica de los pastos señala que además de vueltas en la historia que nos contamos y en el suelo que nos sostiene, también son necesarias las vueltas de los danzantes o de los contendientes. Estas vueltas constituyentes del mundo, de un mundo que no termina de hacerse, son la base de una narración que es la inmensa contienda o el inmenso baile del Chispas y el Guangas. La narración está hecha de acontecimientos críticos (vueltas) que son los momentos definitorios de cada contienda/baile. Como si la larga historia del mundo fuera una fiesta tremenda y en cada remezón se diera la vuelta.

El baile que es lucha y que en su envolvimiento hace la historia también ha ocurrido en la corta duración. Durante las recuperaciones de tierra de las décadas de 1980 y 1990 en el altiplano nariñense, se vieron otra vez las vueltas del aire y de la tierra.

Cuarta vuelta: desenrollar la historia

En 1987 los miembros del Cabildo Indígena de Guachucal, también en el Nudo de los Pastos, lograron por fin tener en sus manos los títulos coloniales. Sabían de su existencia por rumores que no se confirmaron sino hasta enero de ese año, cuando tomaron posesión. Ningún indígena intentó leer los títulos durante décadas hasta ese miércoles santo, según la antropóloga indígena Yorely Quiguntar Cuatín (comunicación personal). El mismo el taita Laureano Inampués Cuatín lo contó así en una grabación del trece de octubre de 1992 para la serie *Travesías*, dirigida por Alfredo Molano:

La tradición de la comunidad se basa en la historia de los mayores, de los tatarabuelos, abuelos, bisabuelos, y de las luchas que han dado por defender al cabildo, por defender la tierra. También en el *Título* [las escrituras], el Título ha sido, digamos, como un punto de partida importantísimo de que ahí está escrito y es el título de los mayores gobernadores... es que me acuerdo, lo guardaban. Es decir, lo entregaban a diez personas como testigos de los más fiables de la comunidad. El gobernador saliente al otro le entregaba ahí enrollado. El lo guardaba bien y lo llevaba. No lo mostraba ni a la esposa, ni a los hijos, ni a nadie. Y lo guardaba de

una manera que era secreta. Porque ellos tenían miedo que algún blanco o algún mestizo vaya y lo asalte o vaya y lo engañe o vaya y lo amenace y le haga entregar ese título. *Y él sabía que ahí está la fuerza de la comunidad, del cabildo y de las tierras.* Porque si no, perdieron. Los indios quedábamos en la calle, decían. Él sabía que *ahí estaba esa fuerza.* Entonces veía su título como el amparo de la defensa donde se podía empezar a defender la comunidad.

Entonces nosotros lo abrimos ya cuando entramos al cabildo. Y no leíamos nada. Y nos reíamos. Decíamos, qué será esto. ¡No se ve nada! Entonces una vez leyendo nos quedamos en un sol. Y cuando fue como aclarando. Y estaban llenos de húmedos y todo. ¡Y deshaciéndose algunas páginas el papel! Entonces calentándolo calentándolo... ¡Y aparecieron las letras! Se pueden leer ahora perfectamente.

Dice una frase bien clara. *Por más título claro y jurídico y los límites estén claros, mientras no se lo defiende, no será válido.* Por más que tenga diez firmas, catorce sellos del Rey, del Virrey y del Libertador de la colonia del Presidente, no va a servir si lo deja abandonado. Porque se le meten otros. *Pero si ese título además de tener esos sellos hay defensa, hay control, hay rodeo, porque eso es querer la tierra.*

75 Las luchas indígenas crecen bien gracias a la confluencia de la historia y los lugares o a que los lugares y la historia se hacen juntos. Antes que la tierra o los documentos, los indios heredan las luchas. Es la conciencia de esas luchas lo que hace a las comunidades. Ser indio, primero, es llevar una lucha. Esa lucha en su modo más simple no defiende la propiedad, defiende a la tierra. El Título, explica el taita, no es la lucha, es el punto de partida. Gracias a que esa lucha se ha llevado adelante existen los Títulos. Las luchas se llevaron de forma tan secreta que las generaciones del siglo XX estaban a punto de olvidar que se dieron. Los cabildantes guardaban los títulos enrollados y no los mostraban a nadie por temor a ser engañados. En Aldana, a la antropóloga Laura Guzmán le mostraron una escritura vieja de una finca, la tenían enrollada dentro de un juco de guadua³. Ese enrollamiento guardaba “la fuerza de las comunidades, de los cabildos y de las tierras”.

Para poder hacer conciencia de esa fuerza era necesario desenrollar los títulos, y entonces desenrollaron la historia. Cuando lo hicieron, los cabildantes no pudieron leer nada. Debieron haberse totiado de la risa y haber hecho chistes. Pero entonces ocurrió la cosa más humilde y más sublime. Salió el sol y las letras empezaron a aparecer. No fue sólo que quisieran desenrollar los documentos, sino que el sol saliera y calentara la tierra. También que se aclarara el día y que la humedad cediera y dejara de ocultar lo que hasta entonces permanecía secreto. Una vez secos los papeles centenarios, las letras se dejaron leer. La tierra, el sol y la anuencia del aire, hicieron su parte.

Y esa parte dio todo el ánimo, también inspirado por las luchas de Cumbal. El taita Laureano Inampué recordaba con emoción la incontenible fuerza con la que los indios de Cumbal bajaron por ese cerro al Llano de Piedras y lo ocuparon. Con el rodeo se defiende la tierra. Rubiela Quiguntar, sobrina del taita, recuerda que no bastaba con leer los linderos registrados en la escritura y entonces fue necesario rodear: caminar el contorno del resguardo. Charfuelán et. al (2021: 58-59) lo transcribieron así:

El tío Laureno nos llevó. Había tenido las escrituras y nos iba llevando. Por aquí iba leyendo y por tal parte hacia un pare, sacaba su escritura y aquí tal parte, salgamos. Cogido las escrituras andaba y [decía]: Vamos por donde nos corresponde para ir a la recuperación. Qué vamos ir a la tonta y a la ciega, esto es nuestro. Esto es nuestro. (Comunera Rubiela Quiguntar, testimonio de trabajo de campo, Guachucal, Nariño 2020).

La voluntad de los títulos, una voluntad ganada por los indios salidos de la tierra, le da

vuelta al mundo. Estos eventos sublimes fueron posibles gracias al trabajo que hizo la posesión de la tierra.

En Cumbal las recuperaciones de la tierra se sellaban con la apertura de zanjás en medio de las tierras apropiadas por los terratenientes. Con estas zanjás, descritas por Joanne Rappaport (2005) con sorpresa por su gran tamaño (de hasta tres metros de profundidad por dos y medio de ancho), se recuperaron la tierra y la historia. Rappaport explica que muchas zanjás fueron los linderos de los resguardos coloniales. Y que aún a finales del siglo XX eran parte de la memoria comunal gracias a que el trabajo que las hace posibles siempre es trabajo en minga (: 138).

Las zanjás son mucho más: las luchas de los recuperadores se volvieron zanjás o, como argumenta Rappaport (: 143), “el proceso de cavar una zanja es en sí mismo una actividad histórica”. Las zanjás son ahora la lucha que se ve y por donde se puede caminar y caminarlas es perpetuar la lucha. La antropóloga Claudia Charfuelán (2022) explica que las recuperaciones de la Hacienda El Corzo en Guachucal, procediendo de modo contrario, taparon unas zanjás previas para allanar el terreno y permitir el paso de la gente y el ganado. Y aún se le llama zanja al terreno plano en donde estuvo la zanja. Abierta en principio por el trabajo y cerrada luego para permitir el trabajo de los indios, esta zanja sigue siendo un producto material de la lucha; la historia hecha en el suelo o el suelo contando la historia. Y las luchas, como recuerdan todas las personas, fueron trabajosas.

Las zanjás son caminos de aire y agua de donde salen los males del monte y la cura para los males del monte (Rivera 2010). Los males del monte se manifiestan como distintos tipos de aire, pero vienen a ser emanaciones subterráneas con fuerza: suelen afectar, mediante invasiones del cuerpo y pérdidas de la voluntad y la memoria, a los zurrónes humanos y no humanos (Ortega 2020; Quiguntar 2020; Reina 2010). Entonces es la tierra la que posee a los indios.

Esto lo recuerdan en las ceremonias de posesión mediante las cuales se hace entrega de los nuevos terrenos recuperados (ver Charfuelán 2022, 2024). Lo usual es que en esas largas ceremonias a medio camino entre lo jurídico, lo económico y lo profundamente religioso toda la gente esté borracha y circunspecta. Otra forma de verlo es que la gente está profundamente atravesada por el sentimiento puro que provee el chapil. Todos los asistentes deben guardar una quietud religiosa. Todas las intervenciones son altamente estereotipadas debido a la naturaleza tremenda del evento que está ocurriendo, que tiene un humor al borde de lo escatológico. Quien va a recibir tierra debe rodar por el suelo mientras el encargado por el cabildo, que generalmente es el alcalde, le da tres fuetazos con un perrero o con un fute antiguo de cuero bien seco. Debe pegarles de tal manera que los latigazos se queden marcados en la espalda o en las nalgas del beneficiado o la beneficiada. Muchas de las personas beneficiadas por la posesión terminan soltando lágrimas de dolor. “Para que la trabaje, la usufructe, de acuerdo a nuestros usos y costumbres”, le dice a cada persona pegándole cada vez un latigazo. Luego de rodar tres veces por la tierra la persona beneficiada debe coger un puñado de tierra o de hojarasca y echársela encima de la cabeza y de los hombros y después ir y arrodillarse delante del bastón de mando que el gobernador ha hincado en la tierra y debe besarlo agradecido, humilde y humillado y decir el bendito.

Durante las posesiones se muestra la vida de la tierra y la voluntad de la tierra, de la cual las vidas humanas son uno entre muchos otros resultados. Las posesiones son otro momento crítico en el cual es notorio que los humanos no somos más que suelo levantado,

inflado e insuflado de ánimo durante unos cuantos años, un instante en la vida del suelo.

Las antropólogas indígenas Claudia Charfuelán, Carolina Ortega, Yorely Quiguntar y Janneth Taimal (2021) vinculan el derecho, o hacer las cosas al derecho, con el trabajo de la tierra. La recuperación de la tierra se mantiene mediante el rodeo: la tarea siempre inacabada de recorrer los terrenos para advertir el trabajo que se ha hecho y el que hay que hacer (ver Anzola 2020). Al rodear la tierra, se la trabaja y se toma posesión. Tomar posesión mediante el trabajo es lo que se hizo para recuperar la tierra, pero es lo que se hace para seguir llevando la vida como gente de la tierra.

Esto vincula dos acepciones de la noción de lucha que no han sido visibles para muchos analistas: las luchas no solamente suponen la movilización necesaria para los levantamientos desde la tierra, sino que son también los trabajos diarios a la altura del suelo que mantienen los resultados de las otras luchas. La narración de don Julio Paguay de las recuperaciones fue transcrita por Danilo Palacios (2013) así:

Fuimos. Fuimos hartos. Eso, ya cuando noche caíamos: palas, cutes, cutes palas, machetes, palendras, todo. Ya en la madrugada nos íbamos a meter. Ya las mujeres llevaban el café, la maicena, el pan. Nosotros, pues, ahí queditos nos quedábamos por la vereda, oscuro que estaba todavía, porque eso al pueblo no se podía bajar.

Sabíamos entrar de noche. Y cuando estuvo aclarando, ya estuvo. Ha de'ber sido las dos de la mañana: cuando estuvo aclarando estuvimos acabando de zanjar debajo del pueblo. Y haga ranchos y haga ranchos. Tocaba levantar ranchos con adobe. Ahí, pues, sabía ser minga. Cuando zanjaban se volteaba un adobe y hacía rancho. Y encima alguna paja de esa que se bajaba de arriba, de los páramos. Zanjábamos, pues, con los cutes. Ligerito, ligerito tocaba. Sabía ser ligero el zanjamento. Zanja larga sabía ser, toda la madrugada.

Y era de entrar a zanjar; seguir guachando, seguir sembrando. Duro, duro trabajábamos la tierra. Chumados: siempre tocaba chumar. Eso había chapil por todo lado y como era minga, se repartía. Metíamos caballos y ahí le echábamos candela a todo. Tocaba, eso sí decirles a los sirvientes que se fueran que le íbamos a prender fuego a la casa. Luego, pues, sabía caer el ejército que nos mandaban. Ahí, pues, las señoras sabían traer piedras en las polleras y nosotros a darnos duro, era. Bravísimas sabían ser esas peleas. Pero, ¡ahh, eso qué! Y vuelta, vuelta y vuelta: ¡darles haciendo flecos los alambrados y todo! Vueltiando la tierra: puro guachazo, era. Vueltiando la tierra para recuperarla, sabía ser.

Don Julio Paguay recuerda el trabajo que producía de la noche a la mañana zanjas y tierras cultivadas. Un trabajo que voltea la tierra, como han señalado otros investigadores (Guzmán y Martínez 2019, Clavijo 2012, 2018, Palacios 2013, Perugache 2015, Reina 2010). Esa vuelta es un cambio en el orden del mundo.

Pero, entonces, los taitas eran de más antes, luego hemos quedado los renacientes. Y ya nos metimos en minga. Por eso era de trabajar. Como éramos hartísimos, unos hacían ranchos, otros sacaban el adobe, otros hacían la zanja; ya llegaba el arado, guachaban y guachaban. Tocaba comenzar a sembrar, porque esa tierra era buena y no estaba sembrada. Sólo había animales. Nosotros, pues, también metimos unos puercos, cuyes, vacas y toros, donde se podía. Y fuimos sacando los animales de ellos. Y la yunta entraba con los toros adelante. Y el chapil para la fuerza. Tonces, así no se cansaba porque eso era bravo, y tome su papita, tome su pedazo de carne y siga. Siga, y tome chapil. Así quitaba el nervio. Y era minga, minga de zanjamento: tonces, se cortaba un adobe, ahondando en la zanja, y se lo ponía igual con la yerba abajo, uno sobre otro. Toda la maleza seca se va arrejuntando para quemarse y queda ceniza. Y es de dejar que la misma fuerza de la tierra la vaya sentando. Y la fuerza no faltaba: galones de chapil. Una copa en la boca y dele a trabajar. Eche cuento y chapil. Para recuperar, era de zanjar de noche. Tonces, todos trabajaban: a uno le colaboran con algo y vuelta toca volver el brazo. Siempre hay que volver el brazo (en Palacios, 2013).

Se recupera haciendo zanjas, arando, guachando, sembrando: dándole vuelta a la tierra. Pero también “dejaban voltiando” las cosas de los hacendados para convencerlos de venderle al Incora⁴. Charfuelán et al. (2021: 81-82) transcriben uno de tantos testimonios así:

Conversa doña Luz Termal que a las diez de la noche salían de la casa, cargando la herramienta y bien cubiertos. Llegaban a las haciendas y dejaban destruyendo todo. “Ya se sabía qué hacer. Llegábamos y voltiábamos todo lo que encontrábamos con el azadón. Y dele toda la noche. Acabamos y vuelta para la casa. A las cinco de la mañana ya teníamos que llegar. Sin resuello se corría” (comunera Luz Termal, testimonio de trabajo de campo, Guachucal, Nariño, 2020).

Las recuperaciones se hicieron como posesiones que mostraban trabajo. La tierra se recupera con el trabajo y se mantiene como cosa propia trabajándola, sacando de ella el sustento. Y tomando chapil (aguardiente artesanal) y echando cuentos (contando historias que fueron en este o en otro mundo). La recuperación fue también una fiesta: un baile que es lucha.

Las zanjas continúan siendo muestras del trabajo que ha hecho posibles las recuperaciones y señas del trabajo por hacer. Como explica Laura Guzmán (comunicación personal) la tierra se recuperó trabajando, para seguir trabajando toda una vida. No fue un esfuerzo de una noche, sino de meses primero y luego años de cuidar y trabajar y zanjar, vivir en los ranchos hechos de la misma tierra recuperada, techados con las ramas del lugar.

La historia está hecha y es necesario volver a darle vuelta, es necesario rodearla otra vez para seguir haciéndola. Y si no lo hacemos, ella igual volverá a ocurrir como gran derrumbamiento y avalancha. Los misak, en el Cauca colombiano, saben que las grandes guacadas que bajan desde los páramos son la ocasión de que vuelvan los Pishau, los antiguas (Aranda, Dagua y Vasco 1998: 46):

Los Pishau vinieron en los derrumbes, llegaron en las crecientes de los ríos. Por debajo del agua venían arrastrándose y golpeando las grandes piedras, encima de ellas venía el barro, la tierra, luego el agua sucia; en la superficie venía la palizada, las ramas, las hojas, los árboles arrancados y, encima de todo, venían los niños, chumbados.

Tanto la historia de los Pishau misaks como las del enfrentamiento que es baile refieren eventos tremendos gracias a los cuales el mundo toma forma. La historia de larga duración, tanto como la cotidiana del día a día, ocurren en vueltas, pero en la primera las vueltas son cataclísmicas. El suelo, siempre en formación, también se ha constituido por vueltas gracias a los crecimientos y a los derrumbamientos que han hecho al mundo.

Hay otro lugar de este país en donde el mundo amenaza con derrumbarse.

Quinta vuelta: seguridad con la tierra

En el norte de Colombia el modo indígena de reconstituir el orden del mundo es haciendo una seguridad. La literatura antropológica, desde comienzos del siglo XX, ha registrado que los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se presentan como los mantenedores del orden universal. Los mamons están obligados a mantener el equilibrio de la Madre Tierra porque saben que el fin del mundo es inevitable. Esa catástrofe final es narrada

como un gran derrumbe, una gran avalancha, un gran huracán, una gran conflagración o una gran inundación. La debacle empezará por un desorden en el sol. Derrumbes y avalanchas terminarán en la "línea negra" e inundaciones y conflagraciones empezarán en la línea negra.

La línea negra es un recorrido de lugares de seguridad y una inmensa seguridad. No es una representación ni es símbolo de algo más que ella misma: es trabajo puro que amarra al mundo. Es un amarre que, como todos, rodea y da vueltas, asegurando con un hilo.

Según Reichel-Dolmatoff (1985: 85) los kogi llaman ley de la Madre a un "ciclo de sembrar, nacer, madurar, morir y renacer". La obligación de los hermanos mayores, los kogi, es respetar la ley de origen. Esta es la ley de conformación del mundo y obliga al cuidado de que todo se reproduzca en Sé: como en el origen y como debe ser. El orden de Sé es apreciable en la vida de una mata de ahuyama. Reichel-Dolmatoff lo explicó así (1985 [1952]: 86-87):

Cuando nació de la Madre, la tribu Kogi, fue como si naciera una "mata de ahuyama". Primero había un solo tronco. De él nacieron ramas y en ellas se formaron frutos. Luego nuevos retoños y nuevas ramas nacieron, nuevos frutos maduraron, extendiéndose así la mata por todos lados y ramificándose más y más, según la "Ley de la Madre". Unas murieron pero en su lugar nacieron nuevas. Otras se secaron pero otras crecieron fuertes y sanas, llevando frutos en abundancia. A medida que pasó el tiempo, las frutas ya estuvieron más y más alejadas de su origen, pero siempre quedando unidas con la Madre porque ella fue el primer tronco del cual todos habían salido. Así, desde la aparición de Sintána, el primer hombre, hasta la actualidad, cada individuo vivo o muerto, cada antepasado, cada niño que nace, tiene su puesto en esta gran red que forma un inmenso árbol genealógico [...]. De igual modo nacieron las piedras, las plantas, el agua, las enfermedades, las ceremonias, los vientos y las nubes. Muchos o casi todos los primeros Hijos e Hijas de la Madre son también Padres y Madres y como tales son "Dueños" de su descendencia particular [...]. Agua y sol, yuca y zarigüeya, piedra y nube son una familia, son parientes entre sí y parientes de cada familia e individuo. La Madre es esencialmente buena... Pero a veces la Madre se enoja [...]. Hay que observar la "Ley de la Madre" en su sentido de norma de conducta.

La mata de ahuyama ayuda a entender la lógica de la ley de origen y la consustancialidad de las cosas existentes, constituidas en Sé y de Sé. Las cosas que crecen fuertes son las que quedan y se vuelven padres o madres. Las cosas que crecen lo hacen porque, aunque estén lejos, siguen creciendo desde la madre y como la madre. La madre viene a ser crecimiento y fortaleza. No un principio de ella o una personificación del crecimiento y la fortaleza sino el crecimiento y la fortaleza ocurriendo.

No es posible plantearlo de manera más sencilla y más cierta que como lo explican los mamos. Contra el argumento de Reichel-Dolmatoff, no hay elementos simbólicos en la comprensión kogui. Se trata más bien de un esfuerzo por mostrar la forma más general de la vida acudiendo a una línea de vida en donde se advierte que frutos lejanos de la misma planta siguen siendo sus frutos: de otra manera muestran que la misma vida que acarrear las plantas la acarreamos nosotros. La mata de ahuyama muestra cómo ha sido posible la vida, mostrando parentescos no evidentes. La vida es un crecimiento de líneas en proceso, anudamientos que crecen en frutos, muertes y nacimientos (ver Ingold 2018); una trama de parentescos visibles si les prestamos atención con humildad. Sólo desde el suelo podremos ver parientes en las piedras, la zarigüeya o la yuca.

Para Preuss las nociones cercanas a la madre son muestra de un principio lógico, y algo más. Interesado por los modos de hacer, no se satisfacía con la genérica apelación indígena a la Madre Universal (1993: 97-98). El etnólogo prusiano buscaba "un significado más general"

de Jaba Seshizha. Si Jaba es Madre y Sé se refiere al “primer estado de existencia invisible e infinita”, lo que nos queda por entender es *shizha*. Al respecto, explica (: 98) lo siguiente:

Shizha es hilo, tira, y se utiliza en palabras compuestas para señalar algo estirado, largo, como en abishizha, vena; ganukshizha, intestino; malashizha, cordón umbilical, de mala, ombligo. Un pene no es símbolo adecuado para la Madre Universal, pero sí para sus hijos, los mamás originales, y la alusión a la figura espectral de un Kalgushizha sin el prefijo Hava, madre, para el cual deberían valer todas las funciones religiosas, podría remitir a una personificación de una fuerza original, como en el Manitu de los alconquinos.

Es posible que Jaba Seshizha sea una “fuerza original” o una “causa eficiente”. Pero una fuerza no existe como cosa abstracta si no es aplicada y una causa eficiente debe causar en alguna dirección y de alguna forma. En mi opinión, se trata de una forma elemental de las relaciones espaciales (no tanto una línea como un hilo del tejido siendo tejido) y un modo de tejer, ligar o amarrar.

Preuss (: 130) explica así la raíz *Shi*:

se utiliza en muchas expresiones para designar una ligadura mágica. En el bautizo se dice: “como un medio mágico yo ordeno, instalo, ligo, nueve hilos, al recién nacido”, quiere decir yo ligo al recién nacido con nueve hilos a la tierra para que no se muera. Cuando Niualue se hallaba en peligro porque el árbol en el que se había refugiado amenazaba con caerse: puso nueve hilos y lo aseguró así al cielo. Sintána “transformó” la estrella de la mañana que era de sexo masculino “en una muchacha” y la ató fuerte con hilos, quiere decir los transformó de manera mágica en una muchacha. El trueno kuishvanguí se llama en realidad kui shi vanguí, “la piedra que liga por medio de un hilo” relampagueando. El rayo shitzhá quiere decir “el que pone un hilo” o, mejor, “el que yace como hilo”, de shi, hilo, y de shihi, yacer, poner. El acto de aprender por parte de los aprendices de las casas ceremoniales se dice shitsihi, de shi y nihi, quiere decir literalmente “asegurar con un hilo” y así mismo “aprendió” la Muñkulú el canto, quiere decir lo amarró con hilo (de la raíz ma que se presenta en mangui, envolver; mashihi, abandonar, abahi, permanecer).

80

Esto nos ayuda primero a aclarar la etimología y luego a seguir el proceso. Empecemos por la pesquisa lógica. Las traducciones más o menos literales de Jaba Seshizha serían: 1) “La madre yace como un hilo” y 2) “La madre está amarrada, atada, ligada u ordenada”.

María del Rosario Ferro (2013: 10) explica cómo ocurre con los iku:

Un hilo que crece no es una mera idea. Es ahí, físicamente sentada en el centro demarcado por el mamu Kuncha, donde revivo la conexión: un hilo espiritual, “anugwe sia”, que está conectado al hilo material que sostengo entre las manos. Dicen los iku que es como hilar la historia en un huso, pues “esa historia ya está escrita”, en los lugares en donde se trabaja con los mamus.

La forma en que la Madre “fue conformando todo el mundo” fue hilando y luego amarrando o asegurando, todo en Sé y con Sé. Todas las “ligaduras mágicas” son actos ordenadores; desde el aprendizaje hasta el bautismo. La Madre trabajó en Sé para producir al mundo. Su trabajo primigenio hizo las primeras formas y las primeras técnicas. Ferro (2013: 10) nos cuenta cómo ocurre esto en la vida ordinaria.

Cuando una mujer hila, el material comienza a abrirse desde el centro del huso como si estuviera abarcando todo lo que se encuentra a su alrededor. Luego se devuelve de nuevo y así se va acumulando en torno al eje del instrumento. La mujer va estirando y recogiendo el material con un ritmo constante que siempre está ahí, acompañando las demás actividades de la gente.

La Madre no sólo hizo al mundo; se hizo a ella y de ese modo hizo las formas de hacer: creó el trabajo trabajando. No creó un mundo igual a sí mismo de una vez y para siempre, sino que hizo un mundo que necesita del trabajo porque en el mundo todo vive creciendo, anudándose o enredándose y derrumbándose. La madre hizo un mundo que necesita trabajo e hizo un trabajo que puede deshacerse y es necesario volver a hacerlo. La ley de origen se refiere al modo natural de crecimiento de la vida. Podríamos extender el uso de la noción de *madre*, como ocurre en contextos campesinos, incluyendo toda fuente, todo lugar de emergencia, toda acumulación desde la cual algo se extiende (la madre de la uña para referirnos al lugar desde donde ella se forma o de la madre del agua para nombrar la profundidad desde la cual se extiende un nacimiento).

La creación del mundo y el modo de cuidarlo son la enseñanza constante de la Madre. Es la creación de una obligación generadora. Es el origen de la responsabilidad que asumen los kogui y por extensión los iku, los wiwa y los kankuamo. Al estudiarlo como lógica, no advertimos las responsabilidades, que consisten en tareas. El modo del trabajo es claro: la Madre hace al mundo *asegurando con un hilo*, anudando.

La madre no es una existencia previa al trabajo y sus materiales. Ella es trabajo y producto del trabajo. No es una existencia antes de su actividad, emerge en su trabajo. La forma más simple de la producción es el hilo, de modo que la producción empieza por hilar. La materia prima de toda producción es el hilo. Pero la existencia primigenia del hilo supone dos técnicas: hilado y anudamiento.

Reichel-Dolmatoff (: 91), refiriéndose a “la simbología del tejido”, explica que la unión entre el hijo y la madre “se simboliza” a veces con pequeños trozos de hilo. Y afirma que “casi todas las ofrendas se envuelven en hilos de algodón, con el mismo sentido”. Dice que “toda continuidad rítmica, sean canciones, mitos, trabajos manuales o actividades sexuales se dice ‘va por un hilo’ y es ‘como una mata de ahuyama’. El tema mítico del hilo que baja del cielo o el de ‘amarrar’ personas pertenece al mismo ciclo de ideas” (Reichel-Dolmatoff, 1985 [1952]: 91).

Señalemos tres supuestos: 1) este modo de hacer necesita que todo lo que tiene continuidad rítmica suceda como un hilo 2) la continuidad rítmica se marca con nudos y 3) todo nudo implica una vuelta del hilo. Esto se explica en el modo de producir las famosas mochilas indígenas de la sierra. Cada una de ellas está compuesta por un plato y por una suma de “crecidos”, cada una de las vueltas de tejido que asciende desde la base de la mochila hasta ganar una altura determinada pero nunca concluida (ver Monzón, 2014).

Más allá de las ligaduras mágicas a las que se refiere Preuss, el hilo, el amarre y la vuelta son la forma y el modo de ser de la realidad: ocurren como suelo creciendo (o derrumbándose) y como historia; y tienen los mismos modos de crecer y de contarse. De nuevo, en el suelo crece lo que en la historia es narración y todo es tejido o está amarrado en un hilo que se enrolla y se desenrolla.

Sexta vuelta: es este mismo mundo, el mismo suelo y la misma historia

¿Qué, si no suelo, son las cosas que crecen? Todo lo que se extiende desde el suelo en crecimientos vivos y por lo tanto fugaces, es suelo. Y si llega a ser humus, seremos afortunados. Donna Haraway (2019) llama a humificar más que humanificar. Humificar podría ser el pariente raro de una antropología a ras del suelo (Suárez 2022) o de una

antropología que acompaña la vida en lo que la hace posible (Guzmán y Suárez 2022): en cualquier caso, la conciencia de que la vida es un levantamiento desde el suelo. La literatura del último cuarto del siglo pasado se refería a levantamientos de la tierra, para referirse a los movimientos sociales campesinos e indígenas.

En este texto he venido explorando, de la mano de quienes se han detenido a ras del suelo, cómo es ese crecimiento. Las primeras cinco vueltas exploran las formas del crecimiento como el correlato fundamental de las formas de contar la historia: la larga historia del mundo y la humilde historia de nuestras luchas diarias. Los maestros elegidos han sido siempre mujeres y hombres, indígenas y campesinos, cuyos modos de contar suelen quedarse por fuera del relato moderno. El gran relato moderno tiene grandísimas fallas de observación. Autoras y autores de renombre han señalado que una de ellas es operar según supuestos erróneos: la separación de cuerpo y espíritu, la separación de cultura y naturaleza, el supuesto de la linealidad orientada del tiempo, el privilegio del individuo y la subjetividad moderna como fuente del saber, la reflexión y el conocimiento, etc. Ante estas falencias algunas propuestas han llamado a descolonizar el pensamiento, pero con la enorme limitación de que no descolonizan las metodologías, mientras que otras propuestas han abrazado las ontologías múltiples, lo cual rima de modo incómodo con los multiversos de las sagas de superhéroes del cine.

Con todo, hay una casi unánime aceptación de que existen mundos diversos y estas noticias de historia, suelo y crecimiento que he contado antes parecen pertenecer a esos otros mundos culturales de los indígenas y los campesinos, prestos a la declaración patrimonial. La propuesta que tengo es diferente: ¿qué tal si esto que nos están diciendo hace parte del mismo mundo, el mismo suelo y la misma historia? ¿Qué si no se trata de significados diferentes ni de interpretaciones alternativas sino de una comprensión sensata de la vida? (ver Alzate y Suárez, 2024). No he pretendido comparar los saberes con la ciencia, porque es probable que lo que enseñan estos problemas de las vueltas de la historia y del crecimiento en vueltas no sean verdades tanto como enseñanzas o consejos. Más bien cuestiones de ética y enseñanzas de humildad.

Desde ese punto de vista sería más provechoso reconocer que como nuestros parientes, el frijol y la ahuyama, los humanos también somos suelo levantado que crece en vueltas. Pero no solo crece en vueltas. También contamos en vueltas. De otra manera ¿cómo podríamos amarrar argumentos o contarnos cosas?

Si la madre compuso este mundo como un tejido en vueltas o en crecidos, y haciendo así las cosas nos enseñó a cuidar de él, ¿cómo ha de ser el relato de la vida y de la historia que recomponga un mundo que nos sostenga a todas y a todos?

Es claro que esto no habría podido pensarse sin la lectura de La vida de las líneas, del antropólogo Tim Ingold. Es probable que la atención al modo de crecimiento de las líneas no sea la mayor ocupación de quienes hacemos antropología, pero sí de algunas de las sociedades que saben que la vida depende de lo que crece desde el suelo. Son muchas más que aquellas que he citado en este corto ensayo.

Ingold (2018: 90) explica que un hilo o una cuerda o una línea son creadas por un movimiento en espiral de la fibra que gira sobre sí misma gracias al huso, por ejemplo. La línea es hecha por vueltas envolventes y luego, como historia, se enrolla sobre sí misma y nos vincula a todo y a todos. Es eso lo que enseñan las tejedoras de chumbes, quienes operan con cuti como principio de trabajo, que es un principio de la vida. Es un signo de puntuación

vital. No sólo se trata de cómo se cuenta la vida, sino de cómo es posible la vida: cuti no marca finales que se dejan atrás (lo que ya pasó), olvidados o superados (como comprendemos la progresión del tiempo moderno), nos enseña que siempre habrá que dar la vuelta sea para mirar adelante a los que ya pasaron antes o atrás a los que están renaciendo (en el suroccidente llaman renacientes a los niños y a los jóvenes).

Al contrario, cuti mira de frente a los acontecimientos que ocurrieron, se sabe atado a ellos, comprende que crece a partir de ahí y que vida y crecimiento son repetición. No obstante, no hablamos de un culto al pasado para dejarlo intacto. Los pastos miran y miraron a los de adelante para recuperar la tierra: la historia se ha de rehacer, cambiarla para arreglarla. Cuti comprende que en el flujo de la vida hay fuerzas enfrentadas, que bailan y/o pelean y lo volverán a hacer. Así como causan el crecimiento provocan derrumbes, esa es una condición de existir en estas montañas que se elevan imponentes pese a la gravedad y a la erosión. Por eso es necesario el frágil esfuerzo de asegurar, amarrar, anudar, envolver, tratar de sostener lo que se sabe precario.

Los caminos de las cordilleras que ascienden serpenteantes están constituidos por vueltas: las curvas suelen ser llamadas vueltas o se dice que en ellas los caminos voltean. Por esto las vueltas son la misma cosa envolviéndose (parcialmente) sobre sí, son la misma línea o el mismo curso o el mismo proceso que para seguir siendo se da la vuelta: esta es la forma elemental de una reflexión (un reflejo, una vuelta). Por esto, para llegar a cualquier destino es necesario voltear con el camino tantas veces como este lo requiera. En estas cordilleras los caminos que suben o bajan, además, cuentan la historia, de modo que hay alto de los veintiunos, curva del diablo y curva del crimen, guardando acontecimientos de hace décadas o conservando nombres centenarios en los cerros y en las quebradas. Esas toponimias no son una curiosidad indígena, sino que son la muestra de que los lugares sí narran acontecimientos que vuelven al presente para quienes aprenden a mirarlos como cosas hechas en vueltas.

La vuelta le sucede a todas las cosas que están en proceso. Indígenas y campesinos notan la fluidez en las repeticiones, en las rimas y en el crecimiento. Pero también son vueltas las transformaciones, grandes y pequeñas. Por eso un cambio es también una vuelta. Y cuando los cataclismos ocurren en cada temporada invernal o en cada sequía, cuando el suelo se derrumba dejando al descubierto un viejo suelo, cuando las erupciones volcánicas hacen otro suelo, ha ocurrido una nueva vuelta.

No es una cosa buena para pensar, ni una metáfora dominante. Las vueltas son la forma de crecer del suelo y de contarse de la historia y, vuelta, son la forma de crecer de la historia y de contarse del suelo.

Notas

¹ Este ensayo prolonga una conversación, que dura ya más de veinte años, acerca del tiempo y las guacas (también llamadas wak'as) con mi compadre Carlos Páramo Bonilla (2009, 2023). Es una conversación sobre la antropología y la vida, cosas que para algunos de nosotros son una y la misma cosa, espléndida siempre, con brillos y derrumbes.

² En el suroccidente andino de Colombia los chumbes, esas fajas tejidas que abriga el vientre de las mujeres y la cabeza de los chamanes, se almacenan siguiendo el mismo modelo. Es como si la vida y el pensamiento fueran una misma forma de contención y de contenedores a punto de un desbordamiento que necesariamente ocurrirá.

³ Un juco es un tubo con el cual, soplando, avivan las brasas del fogón que suelen usar los indígenas pastos en sus estufas de leña.

⁴ El Instituto Colombiano para Reforma Agraria que funcionó entre 1961 y 1994.

Referencias

Alzate, J. A. y Suárez Guava, L.A (2024). La Virgen de Las Lajas y los acuerdos materiales en este mismo mundo. En José Alejandro Alzate y Luis Alberto Suárez Giava (Eds.), *La mestiza nos llama. Estudios antropológicos en el Santuario de la Virgen de Las Lajas*. Ipiiales: Diócesis de Ipiiales.

Anzola, Juan Sebastián (2020 [2017]). *Uno hace la finca y la finca lo hace a uno: trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Bogotá; Santander de Quilichao: Editorial Gente Nueva.

Aranda, Misael; Dagua Hurtado, Abelino; Vasco, Luis Guillermo (1998). *Guambianos, hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec.

Aranda, Misael; Dagua Hurtado, Abelino; Vasco, Luis Guillermo (1993). En el segundo día, la gente grande (numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido. En François Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá. pp. 9-48.

Charfuelán, Claudia (2022). *Desempeños: posesiones del cargo y posesiones de tierra en el resguardo de Guachucal, pueblo de los pastos*. (Trabajo de pregrado, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia).

Charfuelán, Claudia (2024). “De empeños y desempeños”: Posesiones del cargo y de tierra en el Resguardo Indígena de Guachucal. *Revista de Antropología Y Sociología : Virajes*, 26(2), 226–251. <https://doi.org/10.17151/rasv.2024.26.2.10>

Charfuelán, Claudia; Ortega, Carolina; Quiguntar, Yoreli; Taimal, Janneth (2021). *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: resguardos de Guachucal y Cumbal*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Clavijo Salas, Jaime (2012). *Las vueltas que da la vida: El cute; una herramienta y un concepto en el sur andino colombiano*. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Clavijo Salas, Jaime (2018). *Cada cosa tiene su propio tiempo: cosechando cotidianos a través del trabajo con la tierra una etnografía en Cotagaita*. (Tesis de Maestría en antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Ferro, María del Rosario (2013). *Makruma. El don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Guzmán Peñuela, Laura y Martínez Quijano Natalia (2019). Entrar y salir de la tierra. Eventos y lugares de la fuerza reproductora en el suroccidente andino colombiano. En Luis Alberto Suárez Guava, Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Guzmán Peñuela, Laura y Suárez Guava, Luis Alberto (2022). Acompañemos la vida en el trabajo material: una propuesta de indagación antropológica. Revista Colombiana De Antropología, 58(1), 175–193. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1992>

Ingold, Tim (2018). La vida de las líneas (Trad. A. Stevenson). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Jacanamijoy Tisoy, Benjamín (1993). Chumbe. Arte Inga. Santafé de Bogotá: Ministerio de Gobierno. Dirección General de Asuntos Indígenas.

Kreimer, Elizabeth (1993). “Un proyecto de salud.... pero, para quién”. En, Cultura y Salud en la Construcción de las Américas. Reflexiones sobre el Sujeto Social, C. Pinzón, R. Suárez y G. Garay, comps. y eds., coedición del Instituto Colombiano de Cultura y Comitato Internazionale per lo Sviluppo del Popoli.

Mamián Guzmán, Dumer (2004). Los pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder. Ediciones UNARIÑO.

Molano, Alfredo [director] | Amaya, Alberto [productor] | Molano, Rafael [productor ejecutivo]. Pregrabados Mundo indígena, Laureano Inampué] octubre 13 de 1992.

Monzón, Sara (2014). Mujeres tejedoras de alimento: la mochila arhuaca como contenedora del pensamiento iku. Tesis de pregrado para optar al título de antropóloga. Universidad Externado de Colombia: Sin publicar.

Morales Thomas, Patrick (2011). Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mutumbajoy, Doris (2007). El chumbi: pensamiento y representación simbólica inga. Katharsis. Revista Literaria del Putumayo, 2: 15-21.

Palacios Palacios, Danilo (2013). Somos indios revueltos. Lógica de las recuperaciones en el sur andino. Una historia etnográfica. Revista Mopa-Mopa, Instituto Andino de Artes Populares-Iadap, (22), 88-107.

Palacios Palacios, Danilo (2014). Rezaban la aurora. Relatos del sur de Nariño. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Páramo Bonilla, Carlos (2009). Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Páramo Bonilla, Carlos (2023). Wakas y temblores. Terror indígena en La Gran Revuelta andina (1780-1783). Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Nacional de Colombia.

Preuss, Konrad Theodor (1993). Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos. Parte I. Santa Fe de Bogotá: Colcultura.

Rappaport, Joanne (2005 [1994]). Cumbe renaciente: Una historia etnográfica andina. Traducción de Cristóbal Landázuri. Bogotá: ICANH.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1985) Los kogi vol. II. Bogotá: Procultura.

Rivera Morato, María del Pilar (2010). Entre el viento el monte y la cocha: El mal aire y los espíritus del monte en el resguardo indígena de Pastás. (Trabajo de pregrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia).

Suárez Guava, Luis Alberto (2003). El tiempo entre los inga de Bogotá: una experiencia etnográfica. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Suárez Guava, Luis Alberto (2022). “Guacas: las ocupaciones crecientes de los Andes colombianos (una antropología a ras del suelo)”. Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Taussig, Michael (2002 [1987]). Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre terror y curación. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Norma.

Taylor, Gérald trad. (2008 [1987]). Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Vasco, Luis Guillermo (1991). El tiempo y la historia entre los indígenas embera. Publicado en Magazín Dominical de El Espectador, N° 433, 11 de agosto de 1991, p. 20.



FOTOETNOGRAFIA NO ABACATAL/PA: TERRITÓRIO, IDENTIDADE E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS

Luiz Fernando de Assunção Corrêa

Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará

E-mail: luiz.correa@ifch.ufpa.br

<https://orcid.org/0009-0008-7319-0032>

REVZAB
● ● ● ● ● ●



Este ensaio é resultado da pesquisa de campo no Quilombo do Abacatal, localizado em Ananindeua/Pará. A escolha do campo ocorreu dada a complexidade dos seus dinanismos sociais e culturais, com legados históricos de coexistência e coevolução com a natureza, além de conflitos socioambientais sensíveis às identidades locais. O campo escolhido possibilita observar, em nível micro, as relações sociais contemporâneas que moldam e são moldadas por estruturas mais amplas, relacionadas ao território, identidade e conflitos socioambientais.

Como ponto de partida desta reflexão, a fotoetnografia é a ferramenta metodológica na qual dá realce nesta pesquisa de teor antropológico (Guran, 2011; Achutti, 2022). O cenário perpassa pelas vivências, mas também pela resistência do Abacatal interiorizada num processo que valoriza a tradição e preserva o meio ambiente, esse último como aliado indissolúvel das narrativas. A visita in loco desperta um conhecimento do território, diálogo com seus representantes e a iminente ameaça socioambiental na região sob ataques de Grandes Projetos (GPs).

O Abacatal é fruto de herança após a escravizada Olímpia junto com o Conde Coma Mello conceber 3 filhas chamadas de Marias. Desde então, as Marias sustentaram o quilombo, liderando e cuidando do território graças a gerações de luta e resistência que são mantidas até os dias de hoje (Castro; Marin, 2004; Sousa, 2018). As fotos interpretam a riqueza subjetiva das identidades criadas ao decorrer do tempo e, também, ecossistêmica preservada pelos quilombolas: suas residências, religiões e a natureza são instituições que configuram a construção dessa sociedade como formulação de subjetividades, haja vista, além da identidade étnica, se produz singularidades de pertencimento (Schmitt; Turatti; Carvalho, 2002), (fotografias 2 - 4). No universo do Abacatal há diversos símbolos que comprovam a ancestralidade local, tais como: o caminho das pedras (fotografias, 7 - 10) feito pelas pessoas escravizadas à época (Rocha et al, 2015). No que tange a liderança político-religiosa, Dona Vanuza (Fotografia 11) coordena politicamente esse espaço na preservação do visível (espacial) e do invisível (espiritual), mostrando a reivindicação coletiva e multifacetada. Além disso, o espaço que também percorre pelo respeito da terra, se alia a uma espiritualidade afro-indígena no agenciamento deste local, pois reforça sua raiz histórica de ocupação (fotografia 5 e 6).

À luz da ecologia política, Abacatal pode ser classificado como uma resistência contra Grandes Projetos (GPs) na Amazônia ao escancarar danos e conflitos espaciais, isto é, grupo que se torna vulnerável por conta dos interesses de outrem, é atrativa para engendrar o sistema capitalista (Farias; Monte, 2023). Como exemplo, a construção da Rodovia Liberdade (Herzog, 2024), ocorrência mais recente, passaria por dentro do território e após muitas reivindicações a rua foi “afastada”, mas ainda é uma preocupação aos olhos das lideranças. Ademais, o Aterro Sanitário de Marituba, a cerca de 2km de distância do Abacatal, desde 2015 apresenta irregularidades e impactos socioambientais por ser um GP mantido indevidamente em razão de interesses econômicos de grupos empresariais que não vivenciam a realidade local (Siqueira; Júnior; Siqueira, 2023). Nesse sentido, o Abacatal é diretamente impactado pelo chorume que contamina as águas do rio Uriboquinha (fotografia 7), antes fonte de abastecimento, lazer e símbolo religioso. Além do rio, a poluição do ar também causa impactos negativos. Incluindo desconforto físico e abalos emocionais, resultantes da percepção de que o lixo passou a fazer parte do cotidiano da comunidade (Steinbrenner; Brito; Castro, 2020).

Portanto, além da exploração dos recursos naturais, os crimes ambientais de descartes

também são resultados da falta de interesse das gestões municipais. A riqueza local como a grande extensão de terra, quintais produtivos, fauna e braço de rioatrai essas iniciativas cada vez mais perto da localidade, tais recursos podem ser explorados e lucrativos sem respeitar as leis ambientais e identitárias, visto que é uma área de difícil acesso, distante do caos urbano e da vigilância estatal.



Figura 1– Caminho principal da comunidade que dá acesso às demais localidades da vizinhança; estrada de terra. Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 2 – Igreja de cunho religioso protestante/evangélica frequentada por alguns moradores.
Fonte: Acervo do autor, 2024



Figura 3 – Igreja cristã católica observada na rua principal. Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 4 – Posto de saúde, espaço comunitário útil a todos. Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 5 – Portal de acesso à Seara Afro-indígena, espaço que se assemelha a um terreiro, este também é um ponto de encontro religioso. Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 6 – A Seara é um espaço dedicado ao culto de matriz Afro-indígena, liderado por “Turi”, líder religiosa apontada pelos ancestrais na condução deste local de culto e no cuidado espiritual . Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 7 – Braço do rio Iriboquinha por onde se entrava, antigamente, no Abacatal . Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 8 – Este é o (início) do caminho das pedras e ao fundo uma passagem de rio por onde era feito o tráfego, pois a mobilidade se dava por embarcações. Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 9 – Esta é uma parte do caminho das pedras, nota-se uma linha reta de uma estrada feita de pedras, construída por pessoas escravizadas ao Conde Coma Mello. Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 10 – O portal do caminho das pedras demarca um espaço importante da história do quilombo, pois foi construído pelas pessoas escravizadas, à época; este é o fim da rota criada que também dá acesso a uma parte interna do quilombo. Fonte: Acervo do autor, 2024.



Figura 11 – Dona Vanuza comunicando sobre histórias, vivências, impasses de processos organizacionais do território e da luta política. Fonte: Acervo do autor, 2024.

Referências

Achutti, Luiz Eduardo Robinson. “Fotoetnografia: vinte e cinco anos”. *Cadernos Cajuína*, v. 7, n. 1, p. e227114-e227114, 2022.

Castro, Edna. Marin, Rosa. *O caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

Farias, André. Monte, Marilene. “Fases dos grandes Projetos na Amazônia: a Ecologia Política desvela o véu da dominação”. In: Farias, André. *Grandes projetos na Amazônia: a ecologia política dos danos e conflitos socioambientais*. Guarujá - São Paulo: Científica digital, 2023. p. 12 - 23.

Guran, Milton. “Considerações sobre a constituição e a utilização de um corpus fotográfico na pesquisa antropológica”. *Discursos fotográficos*, v. 7, n. 10, p. 77-106, 2011.

Herzog, Instituto Vladimir. *Quilombo do Abacatal - Liberdade para quem?*. Youtube, 2024. Disponível em: https://youtu.be/gAJhBeSRcmo?si=_NbxzM2_YuH6yEA6. Acesso em: 11 dez. 2024.

Rocha, Helena. et. al. A escravidão no Pará: pistas e provas da atividade escravista na comunidade quilombola abacatal em Ananindeua. In: *VII Fórum internacional de Pedagogia - VII FIPEP*. 2015, Parintins. Anais [...] Campina Grande: Realize Editora, 2015. p. 1-9.

Schmitt, Alessandra; Turatti, Maria Cecília Manzoli; Carvalho, Maria Celina Pereira de. “A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas”. *Ambiente & sociedade*, p. 129-136, 2002.

Siqueira, Maria Alice do Socorro Lima; De Almeida Junior, João Cauby; Siqueira, Gilmar Wanzeller. “Análise de crime ambiental praticado por pessoa jurídica no aterro sanitário de Marituba (RMB) e seus impactos socioambientais”. *Research, Society and Development*, v. 12, n. 4, p. e18712441191-e18712441191, 2023.

Sousa, Vânia Maria Carvalho de. “*Terra de quilombo em região metropolitana: impactos sociais na comunidade de Abacatal, Pará*”. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização). Faculdade de História. Universidade Federal do Pará, Ananindeua, 2018.

Steinbrenner, Rosane Maria Albino; Brito, Rosaly de Seixas; Castro, Edna Ramos de. “Lixo, racismo e injustiça ambiental na Região Metropolitana de Belém”. *Cadernos Metrópole*, v. 22, n. 49, p. 935-961, 2020.



O ENFRENTAMENTO PELA AUTENTICIDADE NA CULTURA ALIMENTAR AFRO-INDÍGENA NO MERCADO MUNICIPAL MARIA VIRGINIA LEITE FRANCO

Camila Anequini

Graduada em Gastronomia pela Universidade de Tiradentes
E-mail: camillaanequini@gmail.com

REVZAB
● ● ● ● ● ●



O mercado municipal Maria Virginia Leite Franco foi inaugurado em 1998, na localização do antigo porto de Aracaju. O proprietário, Dodó, do estabelecimento “Lanchonete e restaurante K’ Delícia” possui seu restaurante há 23 anos no Mercado e cozinha há 35 anos. Ele serve um cardápio vasto de raízes, miúdos, peixes, mariscos entre outros pratos típicos. Dodó relata que os pratos mais servidos são os ensopados de carneiro e de camarão, os mesmos são reconhecidos por seus insumos frescos e seu método de longo cozimento.

Há uma fusão de saberes. Um fortalecimento nas lutas cotidianas. Um encontro entre artes, brincadeiras e o saber científico. É possível fazer ciência com poesia. A sensibilidade das culturas populares afeta o rigor acadêmico. É arte educação. É a pedagogia das práticas populares. (Azevedo, 2022: 13) O saber que o Dodó traz aos seus clientes vem acompanhado das práticas populares. Ele não se formou em universidades e sim aprendeu no meio em que viveu, Dodó faz arte para que as pessoas possam se nutrir de forma prazerosa e acessível.

Os pratos servidos também pertencem a uma cultura afro-indígena, que por muitas vezes é menosprezada ou esquecida, porém, o surgimento e a autenticidade pertencem a essa população. Sabe-se que nos dias atuais esses insumos são consumidos por grande parte da população da classe média ou alta. Suas origens foram sendo tomadas aos poucos e repassadas para uma população que novamente colonizou o alimento dessas pessoas. Isso gera um impacto socioeconômico, tira-se a autenticidade dos povos originários que um dia já a tiveram tomada e hoje os mesmos servem parte da população sem ao menos serem valorizados e seguem sofrendo desigualdade.

Parte desse estudo requer uma observação sensibilizada, pois o mercado não é reconhecido pela sua devida importância cultural, beleza ou organização. Nem todos conseguem perceber que há o belo na história, mesmo com essas marcas de um passado que não é pleno, vale ressaltar que ele possui muitas histórias dignas de serem lembradas e que servem para cessar com tamanha injustiça econômica. O homo só se tornou sapiens porque aprendeu a ser culinarius. (Tonon, 2021: 32) A comida tem em sua trajetória grandes análises teóricas desde o início de todas as criações, das mais cruas até as criações mais elaboradas com tantas cocções em um só prato. Alguns autores como Tonon acreditam nos aprendizados de uma sobrevivência até o alcance de tudo que temos hoje.

Contudo, esse estudo pretende relembrar as problemáticas citadas voltando às raízes históricas, buscando compreender a trajetória dessas injustiças e refletindo sobre elas. Com o objetivo também de trazer observações e buscar soluções para alguns desses atritos culturais econômicos que pequenos empreendedores como o Dodó estão enfrentando.



Figura 1- Mercado Municipal Maria Virgínia Leite Franco. Outubro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.



Figura 2 - Dodó em sua autenticidade. Outubro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.



Figura 3 - Panelas do cotidiano. Outubro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.



Figura 4 - População sem devaneios. Outubro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.



Figura 5 -Trabalho subsistente. Novembro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora..



Figura 6 - Catação. Novembro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.



Figura 7 - A morte e seu frescor. Novembro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.



Figura 8 - Fruto de um trabalho e não do mar. Novembro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.



Figura 9 - Efeito de muitas etapas. Novembro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.



Figura 10 - Encantos do sabor na simplicidade. Novembro de 2023. Fonte: acervo pessoal do autora.

Referências

Ramos, A. L. T; De Jesus, L. A; De Andrade, P. B. C; Naziazeno, P. V. M; Barreto, R. D. O. C; Alves, R. S. *Estudos e olhares sobre as culturas populares em Sergipe*. Sergipe: SEDUC, 2022. 125p.

Tonon, Rafael. *As revoluções da comida. O impacto de nossas escolhas à mesa*. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2021. 160 p.



ENTREVISTA COM PROFESSOR JUAN CARLOS SKEWES

Mauricio Caviedes

Professor na Universidade Federal da Bahia
<https://orcid.org/0000-0001-6268-3837>
E-mail: mauriciocaviedes2009@gmail.com

Fernanda Santiago

Doutoranda em Antropologia na Universidade Federal da Bahia
E-mail: santiago.cientistasocial@gmail.com

REVZAB
● ● ● ● ●



Entrevista com o Professor Juan Carlos Skewes, 3 de Outubro de 2024.

Introdução

Em janeiro de 2023, o Professor Juan Carlos Skewes foi reconhecido com o Prêmio Nacional de Antropologia, no XI Congreso Chileno de Antropología no Chile, pela sua trajetória como pesquisador e professor. A trajetória do Professor Juan Carlos Skewes, no entanto, vai além da atividade acadêmica e está ligada com os movimentos sociais do seu país. Atualmente, o professor Juan Carlos Skewes atua no Departamento de Antropologia da Universidad Alberto Hurtado de Chile e como coordenador, junto com a antropóloga Rosana Guber (Centro de Antropología Social del IDES/Universidad Nacional de San Martín, Argentina) do Diplomado Internacional en Teorías Antropológicas Latinoamericanas y del Caribe.

Juan Carlos Skewes é antropólogo e licenciado em antropologia pela Universidad de Chile em 1978 e PhD em antropologia pela University of Minnesota. Como pesquisador, estuda a relação entre movimentos sociais e meio ambiente, relações de interculturalidade e desenvolvimento.

Esta entrevista, realizada em espanhol e gravada por meio de Google Meet, buscou analisar a sua trajetória a partir da sua experiência acadêmica e da sua proximidade com movimentos sociais e meio ambiente ao longo da história do Chile.

Parte I: Colaboração na Pesquisa Antropológica

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Qual tem sido o papel da colaboração em sua trajetória no trabalho antropológico?

114

Juan Carlos Skewes: Refletir sobre a minha experiência sempre representa uma forma de reconhecimento, algo que recebo com apreço. Essa reflexão se alinha ao fato de que minha parceira, Debbie [Guerra], e eu frequentemente colaboramos. Atualmente, um artigo sobre a colaboração no trabalho antropológico está em fase de publicação.

Estamos, também, preparando uma apresentação para um evento denominado Etnografia Comprometida, que ocorrerá em breve em Concepción, no Chile. Ao longo dos anos, temos nos dedicado ao estudo da colaboração e da articulação entre pesquisa e compromisso social no campo antropológico.

Dado que Debbie e eu temos trajetórias longas decidimos, para este evento, realizar uma análise retrospectiva sobre o papel da colaboração, do engajamento e da vinculação em nossas carreiras. Pessoalmente, considero que minha inserção no meio acadêmico ocorreu de forma tardia, com um intervalo de aproximadamente 20 anos, desde o início de minha atuação profissional. Isso explica a escassez de publicações em minha trajetória inicial, salvo algumas exceções. Essa realidade se deve,

em grande parte, ao contexto de resistência e dissidência durante a ditadura militar. Ao revisitar essa trajetória, percebo que diferentes momentos marcaram a minha experiência, distintos da conjuntura acadêmica atual.

Minha atuação profissional ocorreu no contexto da pobreza e da ditadura chilena. Naquele primeiro momento, o trabalho antropológico assumia essencialmente a forma de intervenção social, de maneira fragmentada, dada a vulnerabilidade e as condições adversas. Esse trabalho se direcionava a populações em situação de alto risco econômico e político.

Grande parte da minha experiência esteve vinculada a um programa de reabilitação — termo que, pessoalmente, considero inadequado — voltado para jovens em conflito com a justiça. Nos primeiros anos, minha principal preocupação era compreender como poderíamos atuar em um ambiente tão hostil. Esses jovens permaneciam em suas residências, sem encarceramento, e respondiam por delitos que variavam de furtos a homicídios. O grupo era composto por homens e mulheres de diferentes faixas etárias, incluindo indivíduos que chegavam aos 21 anos, uma vez que, à época, a legislação penal chilena considerava a maioridade apenas a partir dessa idade.

Parte II: Antropologia no Chile e a Ditadura Militar

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Naquele momento, você trabalhava como funcionário público, se entendi corretamente?

Juan Carlos Skewes: Bem, passei por uma situação peculiar. Inicialmente, atuava como funcionário público, mas, pouco tempo depois, tornei-me empregado de uma instituição privada, pois, naquele período, ocorreu a privatização do serviço.

Trabalhei como funcionário público por aproximadamente dois anos. No segundo ano da minha atuação, o sistema foi privatizado e, nos dois anos seguintes, passei a trabalhar para uma corporação que recebia subsídios estatais para executar o mesmo serviço, porém em condições significativamente mais precárias. Atendíamos cerca de 20 jovens dispersos por toda a cidade de Santiago e, com a privatização, esse número dobrou para 40.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Esse processo de privatização envolveu a transferência de uma instituição estatal para a iniciativa privada? De que instituição se tratava?

Juan Carlos Skewes: Sim, tratava-se do Serviço Nacional de Menores, atualmente denominado algo como Serviço de Atenção à Infância. Era um programa paradoxal, pois havia sido criado sob a ditadura, denominado Liberdade Viglada.

Embora a formulação oficial do programa estivesse alinhada à lógica do regime, sua implementação acabou sendo distinta, pois buscávamos promover processos de transformação entre jovens que permaneciam em seus lares, em seus contextos sociais habituais. Esse programa foi um dos muitos que passaram pelo processo de privatização. Na realidade, não apenas ele, mas a maioria das instituições e programas de assistência direta a menores no país foi privatizada.

Havia também a Casa de Menores, um centro de reclusão que igualmente foi transferido para a administração privada. Além disso, muitos abrigos estatais passaram a ser geridos por fundações privadas, supostamente sem fins lucrativos, mas inseridas no mercado. No meu caso, continuei atuando nesse serviço sob gestão privada, vinculado a uma das duas fundações que assumiram a administração. Foi nesse contexto que iniciei a minha carreira profissional na Antropologia.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Naquele momento, você conciliava os estudos com o trabalho como funcionário, ou já havia concluído sua formação? Se lembro bem, você se formou em Antropologia em 1978.

116

Juan Carlos Skewes: Sim, mas a minha trajetória acadêmica seguiu um percurso atípico. A graduação em Antropologia foi oficialmente instituída na Universidade do Chile em 1972, e eu ingressei naquele mesmo ano.

Naquele período, ainda não havia professores em número suficiente para atender à demanda do curso. Assim, enquanto ainda não havia concluído minha formação, fui convidado a ministrar aulas de Antropologia para estudantes de outros cursos, como Pedagogia e Psicologia. Iniciei minha experiência docente por volta de 1976, dois anos antes de obter meu diploma.

Desde então, nunca deixei de lecionar. Minha trajetória na Antropologia sempre esteve ligada à docência. No Chile, há um termo para esse tipo de professor: Profesor Taxi (Professor pago por hora). Permaneci vinculado à Universidade do Chile até 2005, sempre atuando de forma intermitente, sem um contrato de tempo integral, mas mantendo-me constante no ensino.

Essa flexibilidade me permitia transitar entre o trabalho de campo e a academia. Por exemplo, eu podia atuar em projetos voltados a populações que viviam em “campamentos”, depois ir à universidade para dar aulas e, em seguida, retornar ao atendimento aos menores. Essa situação fez com que o meu trabalho fosse muito movimentado naquele momento da minha carreira. Assim, quando me formei, já possuía experiência docente consolidada, o que me permitiu continuar como professor no ensino superior com o título profissional.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Meu conhecimento sobre a Antropologia Latinoamericana é limitado, mas compreendo que, embora cursos nessa área tenham surgido em meados da década de 1960, durante a ditadura (a partir de 1973), eles foram mantidos com menor relevância acadêmica. A formação em Antropologia continuou existindo, mas as ciências sociais e humanas, de modo geral, passaram a ocupar um status secundário dentro da universidade.

Juan Carlos Skewes: Sim. Ingressei na universidade durante o Governo Popular, em 1972, e vivenciei cerca de um ano e meio de intensa experiência universitária. Com a chegada da ditadura, essa dinâmica foi abruptamente interrompida.

- 117 Por ser um curso relativamente novo, a Antropologia não era vista como uma ameaça pelo regime. No entanto, as disciplinas mais fortemente reprimidas foram Sociologia, Psicologia, Jornalismo, História e Filosofia. O campus da Universidade do Chile chegou a ser controlado pela Força Aérea, e muitos docentes e estudantes foram levados como prisioneiros políticos ao Estádio Nacional.

A Antropologia, por sua vez, estava situada fora do campus central, o que contribuiu para a sua sobrevivência. Dois fatores adicionais ajudaram a preservar o curso. Primeiro, o diretor do departamento, ao contrário da tendência predominante, era filiado à Democracia Cristã, partido que manteve certo controle sobre a universidade por um período, o que mitigou a perseguição ao curso de Antropologia. O segundo fator foi o fato de o departamento englobar Antropologia e Arqueologia, sendo esta última altamente prestigiada dentro das Forças Armadas. Muitos oficiais militares destinados às regiões do norte do país nutriam grande interesse pela arqueologia, pelo deserto e pelas “múmias”, o que garantiu certa proteção institucional ao curso.

Ainda assim, a Antropologia sobreviveu em um estado de abandono acadêmico. Eu me considero um produto desse contexto. De fato, ao pensar em meus melhores professores, percebo que poucos eram, de fato, antropólogos. Um exemplo notável foi Pedro Cunill Grau, geógrafo chileno que

posteriormente se radicou na Venezuela, onde recebeu o Prêmio Nacional de Ciências. Ele foi meu professor durante a ditadura e ofereceu uma perspectiva acadêmica sólida, mas, no geral, havia uma escassez de docentes altamente qualificados na área de Antropologia.

Tivemos poucos professores formados como antropólogos. Um dos poucos foi o professor Michel Romieux. Ele era o único etnógrafo do corpo docente. Foi importante para nós. Mas tivemos poucos professores formados em antropologia.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Compreendo. No contexto da ditadura, outras ciências sociais sofreram repressão mais intensa? Imagino que Sociologia e História tenham sido especialmente visadas. Tal vez a economia interessava mais ao regime como instrumento, especialmente no contexto da privatização do Estado?

Juan Carlos Skewes: O que ocorreu foi um processo de fragmentação dentro das universidades. Antes do golpe militar, a Universidade do Chile possuía duas tendências no departamento de Economia, uma voltada para uma abordagem histórica e outra para o estudo do mercado. Da mesma forma, Arquitetura se dividia entre uma perspectiva urbanista e outra voltada ao design.

Com a ditadura, essas subdivisões desapareceram. Apenas as abordagens alinhadas à lógica do regime foram preservadas. Esse fenômeno ilustra como a reestruturação acadêmica durante a ditadura foi instrumentalizada para reforçar o modelo econômico e ideológico imposto pelo governo militar.

Parte III: Geografia, Natureza, Meio Ambiente e Movimentos Sociais.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Sim, entendo. Então, voltando à sua trajetória, você desempenhou esse duplo papel de funcionário público e "professor-táxi", como você mesmo diz. Foi docente acadêmico e funcionário público simultaneamente. E, nesse momento inicial, seu trabalho estava centrado principalmente em populações juvenis para garantir direitos, acesso à justiça e relações familiares. Um dos aspectos que considero interessantes é que a sua produção enfatiza significativamente as relações com a natureza, a conservação ambiental e os direitos ambientais das populações rurais chilenas. Como seu trabalho com populações juvenis evoluiu para focar nos direitos ambientais?

Juan Carlos Skewes: Bem, essa questão representa outra etapa da minha vida.

Fiz pós-graduação fora do país. Em 1997, retornei ao Chile, à cidade de Valdivia e me deparei com um conflito ambiental. Tratava-se de uma empresa que, atualmente, possui uma dimensão latino-americana. Talvez você a conheça, pois está localizada no sul do Brasil: Arauco. Naquele momento, estavam implementando a planta industrial da Arauco no Rio Cruces, em Valdivia.

Na época, havia um projeto de evacuar os resíduos pelos rios até o mar, em direção à Baía de Maiquillahue. Assim, com minha experiência de trabalho em setores populares, além do compromisso político e outras influências, acabei me inserindo nesse conflito. Foi então que comecei a desenvolver uma relação [com a população local afetada pelos impactos ambientais da empresa], vínculo esse que perdura até hoje.

Isso ocorreu em 1997, e o conflito persiste. Tem a duração de uma vida inteira. A população envelheceu, mas, de certa forma, manteve a resistência.

119 Valdivia é uma cidade onde não se pode ignorar o impacto do ambiente circundante. A paisagem é excessivamente verde, intensamente líquida; é uma cidade que flutua sobre as águas, onde todo o território é marcado por dinâmicas associadas às questões ambientais. A cidade é repleta de árvores, de espécies silvestres, de reivindicações e de lutas sociais. A intensidade é notável.

Ainda assim, quando reviso esses trabalhos e olho para o passado, percebo influências [intelectuais], ligadas com as obras do [Arturo] Escobar. Há algo que se mantém, que é a ideia de desenvolvimento, um tema central na obra do Escobar. De certa forma, o que intuí ao trabalhar com grupos populares urbanos — e mais tarde formalizei em escritos — foi que a maneira como o espaço é configurado, a sua arquitetura espacial, define em grande medida o tipo de relação que esses grupos estabelecem com a sociedade em geral.

Se pudermos caracterizar essa arquitetura, diria que era essencialmente labiríntica, dotada dessa dupla condição de se ocultar e, simultaneamente, controlar visualmente o entorno. Identifiquei esse mesmo padrão nos campamentos informais. No Chile, denominamos "campamentos" às ocupações urbanas informais.

Ao trabalhar com populações jovens e analisar a forma física dos espaços e a sua materialidade, a

influência do ambiente tornou-se evidente para mim. Quando entrei em contato com o mundo Mapuche, na região da cordilheira, percebi que, embora os padrões de organização espacial fossem distintos, a lógica de ocultamento e visibilidade como instrumentos físicos se mantinha. Esses instrumentos não eram apenas visuais, mas também acústicos e multidimensionais na construção urbana.

Assim, mesmo que a aparência [das construções populares] varie — com o uso de materiais como papelão, madeira ou fita adesiva —, a forma de articulação com o meio ambiente é semelhante. Meu convencimento de que há um valor intrínseco dentro dessas comunidades, um sentido próprio que merece ser respeitado, levou-me a tentar visualizá-lo e explicitá-lo.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: E, nessa transição para a década de 1990, você se afastou para realizar o doutorado em 1990?

Juan Carlos Skewes: Sim. Retornei ao Chile em 1997.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: A percepção que tenho, baseada no que ocorreu em outros países latino-americanos, como a Colômbia, nos anos 1990 e possivelmente até 2010, é que havia uma forte influência da antropologia norte-americana e da antropologia francesa. Contudo, coexistia também uma tradição muito robusta da antropologia marxista, resultado da relação entre antropólogos, o movimento camponês e o movimento operário. Essa vinculação [com o marxismo] parece ter se enfraquecido com o tempo. Dentro das universidades e no ensino da antropologia, essa tradição parece ter perdido parte da sua força, pois muitos acadêmicos passaram a se formar nos Estados Unidos, alguns na França, mas principalmente nos EUA.

Isso provocou uma transformação na antropologia colombiana. Por outro lado, em países como o Brasil, os anos 1990 representaram um período de florescimento da antropologia brasileira. Com o fim da ditadura, houve mais liberdade para expressar ideias associadas à relação política entre a antropologia e os movimentos sociais. Gostaria de saber se ocorreu um movimento semelhante no Chile ou se o contexto foi diferente. Qual foi o impacto da década de 1990 na formação e na prática da antropologia?

Como você percebeu essa influência durante o período em que esteve entre o Chile e os Estados Unidos?

Juan Carlos Skewes: Talvez minha trajetória profissional represente um período de transição, sobretudo na segunda metade da década de 1980, quando me integrei ao trabalho em uma ONG local. Nessa época, trabalhávamos com setores populares em projetos de autoconstrução e formação de lideranças. O cenário teórico desse período estava fortemente influenciado pela educação popular, por autores como Orlando Fals-Borda e Paulo Freire. Havia também uma influência significativa de Carlos Rodríguez Brandão, entre outros intelectuais. Além disso, o pensamento de Antonio Gramsci teve um impacto expressivo. Essas foram influências cruciais para mim no final dos anos 1980, período em que me desloquei para os Estados Unidos.

Minha ida para os EUA ocorreu, em grande medida, por questões circunstanciais, relacionadas à idade. Candidatei-me várias vezes a uma bolsa de estudos, mas fui sistematicamente rejeitado, pois o governo chileno participava do processo de seleção. No último ano em que poderia concorrer, finalmente fui aceito. Dado o limite de idade para a bolsa, essa era a minha última oportunidade. Assim, a minha decisão de estudar nos Estados Unidos foi motivada essencialmente por esse fator.

121

No contexto intelectual chileno, essa referência é relevante. No caso do Chile, houve uma peculiaridade: todos os recursos organizacionais foram absorvidos e institucionalizados pelas políticas sociais dos governos da transição democrática [pós-ditadura]. Como consequência, houve uma espécie de perversão conceitual, por assim dizer, de noções como "poder popular" e "empoderamento". Conceitos que, em determinado momento, possuíam significados claros passaram a ter conotações distintas. No campo da antropologia, não me refiro à disciplina como um todo, mas pelo menos na Universidade do Chile, infelizmente, a antropologia foi, na minha visão, colonizada pela "teoria do sistema". Essa influência tornou-se tóxica para o desenvolvimento da antropologia na instituição, pois negava a importância do trabalho etnográfico.

Até hoje, essa abordagem teórica continua a ser hegemônica. Se eu perguntar aos colegas sobre os dados etnográficos, eles parecem acreditar que não são essenciais. A resposta recorrente é que "os sistemas são autorreferenciais" e que "importa compreender os sistemas como tais". É uma literatura baseada em números.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Estamos falando da influência de Talcott Parsons, ou Robert Merton?

Juan Carlos Skewes: Não. Eles [Merton e Parsons] pertenciam a um período anterior e influenciaram a Carlos Munizaga Aguirre, que criou o programa de Antropologia Social na Universidad de Chile. O desenvolvimentismo é uma corrente da década de 1960. No contexto chileno, foi influenciada por um jesuíta chamado Roger Vekemans, que trouxe uma relevante influência francesa na interpretação do conceito de desenvolvimento. Além disso, a presença de Alain Touraine no campo da sociologia foi igualmente significativa. Mas a maior influência sociológica no programa de Antropologia na Universidad de Chile foi da teoria de sistemas de Niklas Luhmann. Essa influência gerou uma espécie de cisão marcante entre a chamada antropologia "modernizante", como comumente se denomina, e os estudos etnológicos voltados para os povos indígenas.

Por exemplo, fora desse contexto de influência, no campo da antropologia voltada para os povos indígenas, há colegas no Chile que se dedicam ao estudo da cultura Mapuche, tanto na Universidad de Chile, quanto na Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Austral de Chile, Universidad Católica de Temuco e Universidad de Los Lagos. Além disso, no norte do país, o desenvolvimento da antropologia conta com um programa de doutorado de grande relevância na Universidade de Tarapacá e na Universidade Católica do Norte, onde se concentram estudiosos dos povos indígenas andinos. A interlocução estabelecida por esses pesquisadores ocorre diretamente com as populações andinas. Trata-se, portanto, de processos distintos que coexistem dentro da mesma nação. No entanto, se analisarmos a influência da teoria dos sistemas de Luhmann, verificaremos que sua adoção contribuiu para a profissionalização da antropologia. Dessa forma, os antropólogos chilenos ingressam no mercado de trabalho fortemente influenciados por esse instrumental teórico, o que, infelizmente, resulta no enfraquecimento da antropologia enquanto disciplina propriamente dita.

Refiro-me, especificamente, à antropologia social e cultural fundamentada na etnografia. O mesmo fenômeno não ocorreu na arqueologia, que, no Chile, experimentou um desenvolvimento notável. Atualmente, a arqueologia é uma das disciplinas mais consolidadas no país, o que, de certo modo.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Esse desenvolvimento da arqueologia ocorreu dissociado

da antropologia social? Ou seja, mesmo dentro do mesmo departamento, a arqueologia seguiu um caminho distinto?

Juan Carlos Skewes: Em certa medida. Quando ingressei na universidade, considerava a arqueologia e a antropologia como uma unidade. No entanto, essa perspectiva se tornou minoritária no cenário acadêmico atual. Existiram, de fato, figuras intelectuais que desempenharam um papel fundamental na articulação entre as duas disciplinas. Quando fundamos o Colégio de Antropólogos do Chile, em 1984, do qual fui presidente eleito, reunimos tanto antropólogos quanto arqueólogos. Não éramos exclusivamente antropólogos. Lembro-me, por exemplo, da colega Victoria Castro Rojas, falecida no ano passado, que transitava entre a etnografia, a arqueologia e a etnobotânica, contribuindo significativamente para esses campos.

123

Entretanto, ao longo do tempo, a formação acadêmica comum entre antropólogos e arqueólogos foi se enfraquecendo. Essa separação não decorreu tanto das diferenças teóricas, pois os teóricos da arqueologia apresentavam abordagens universalistas. Autores como Lautaro Núñez exemplificam essa visão ampla da realidade cultural. O principal fator de distanciamento entre as disciplinas foi o grau de especialização atingido pelos profissionais em suas respectivas áreas. Um nível cada vez maior de especialização contribui para o enfraquecimento das conexões entre o conhecimento especializado e o contexto social.

A influência da tradição acadêmica norte-americana também se faz sentir com intensidade, embora tenha se manifestado mais tardiamente. Um exemplo dessa influência pode ser observado na criação da carreira de Antropologia na Pontifícia Universidade Católica do Chile, por volta de 2014. Entretanto, sua principal referência teórica não provém dos Estados Unidos, mas de autores anglo-saxões, como Tim Ingold. O programa adotado por essa instituição poderia, portanto, ser implementado em qualquer parte do mundo, uma vez que suas leituras são predominantemente em inglês. Ainda que existam vínculos com o território nacional, essa não é a característica definidora do programa.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Você considera que os demais programas de Antropologia no Chile mantêm uma maior conexão com a tradição intelectual chilena?

Juan Carlos Skewes: A influência da tradição intelectual francesa permanece bastante relevante. É impossível ignorar autores como Pierre Bourdieu e Michel Foucault. No Chile, a influência norteamericana do período "pós-Geertz" tal vez tenha perdido força. Os novos materialismos emergiram como uma corrente teórica poderosa e bastante presente. Além disso, especialmente nos estudos costeiros, observa-se uma influência significativa proveniente do Brasil e da Espanha. No caso da antropologia sobre o mundo andino, existe uma linguagem própria, em que as diferenças nacionais não são tão marcantes na formulação das teorias sobre essa realidade específica.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Em relação às mudanças nos conflitos ambientais e aos problemas decorrentes dessas disputas, você percebeu uma reorientação nos anos 1990? Ou acredita que as preocupações gramscianas e a pedagogia popular mantiveram sua relevância no trabalho com organizações sociais?

124

Juan Carlos Skewes: Os conflitos ambientais trouxeram transformações significativas. A influência de Arturo Escobar foi de grande relevância nesse contexto, assim como a contribuição da antropologia latino-americana em geral. Propostas teóricas que vão desde a Teologia da Libertação passando por uma grande variedade de teorias participam no debate. Mas, ao mesmo tempo, as organizações sociais locais modificaram suas formas de atuação.

Na primeira fase da minha trajetória profissional, trabalhei em programas assistencialistas voltados ao apoio individual. Posteriormente, ao atuar em ONGs, nosso foco passou a ser a capacitação para a organização coletiva. Em um terceiro momento, ao lidar com processos de resistência, buscamos integrar-nos a movimentos sociais que já estavam sendo conduzidos por grupos locais. Atualmente, os

próprios atores sociais nos demandam um papel de "intelectuais orgânicos", no sentido gramsciano. Ou seja, nossa participação ocorre apenas quando solicitada, e são eles que determinam o grau e a finalidade de nossa intervenção.

Dessa maneira, o posicionamento dos antropólogos em relação às organizações sociais sofreu uma mudança substancial ao longo do tempo. Assim, as influências teóricas e conceituais estão sujeitas a uma dinâmica de tensão em relação à prática concreta das organizações locais.

Parte IV: Pós-Ditadura e Antropologia.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Você diria que essa relação com intelectuais mais orgânicos tornou-se mais acessível com o fim da ditadura? Ou acredita que, apesar do processo de democratização na década de 1990, a estrutura de privatização das funções do Estado e a administração privada dos recursos naturais do país dificultaram o trabalho antropológico junto às organizações sociais que resistiam às consequências desse modelo de gestão? Quais eram as diferenças em relação ao período anterior à década de 1990?

125

Juan Carlos Skewes: Talvez seja pertinente acrescentar que uma característica da ditadura foi a convivência entre as instituições políticas públicas e privadas, em um sentido bastante amplo. Isso se tornou evidente com a reabertura das empresas privadas e a retomada dos grandes investimentos na década de 1990. Naquele momento, denunciávamos esse fenômeno por meio de mobilizações sociais, manifestações e diversas formas de ativismo. Contudo, a ditadura havia implementado uma estratégia que, à época, não compreendemos inteiramente: a focalização dos subsídios públicos em nível individual.

A individualização dos serviços públicos do Estado, aliada à privatização dos espaços produtivos e do acesso aos recursos naturais, criou uma política estatal voltada para indivíduos em situação de emergência ou vulnerabilidade socioeconômica. Além disso, as empresas privadas passaram a participar da distribuição dos recursos públicos, o que configurou um sistema de repartição. Com o tempo, essas empresas perceberam que a relação com as comunidades era complexa e que as práticas tradicionais de resistência se tornavam indesejáveis para seus objetivos de lucro e rentabilidade.

Dessa forma, dois processos ocorreram simultaneamente. Por um lado, houve uma fragmentação

social decorrente da política de subsídios individuais, na qual cada pessoa buscava maximizar suas oportunidades de acesso aos recursos públicos. Por outro, as empresas começaram a privilegiar certas formas de vinculação comunitária, estabelecendo alianças estratégicas com segmentos específicos da população. Isso, por sua vez, fomentava uma participação política conveniente para os interesses empresariais, exacerbando a divisão dentro das próprias comunidades. Esse fenômeno não se restringiu ao Chile, mas ocorreu em toda a América Latina, manifestando-se por meio do empreendedorismo, da proliferação de microempresas e da mercantilização das atividades comunitárias.

Por exemplo, em uma comunidade Mapuche chamada Maihue, um grupo de mulheres desejava organizar uma horta coletiva. Entretanto, as autoridades informaram que havia recursos disponíveis, mas que não poderiam ser destinados a projetos coletivos; os subsídios só seriam concedidos individualmente. Ou seja, cada mulher poderia receber apoio financeiro para sua própria horta, mas se decidissem trabalhar coletivamente, o financiamento seria inviável. Esse tipo de política minava os laços comunitários e desarticulava completamente a economia local.

Essas tensões se intensificaram a partir do final da década de 1990, mas, a partir dos anos 2000, começaram a surgir mudanças nesse panorama. As empresas passaram a buscar novas formas de associação, incentivando a criação de microempresas prestadoras de serviços para atividades extrativistas. Paralelamente, utilizavam mecanismos de apoio comunitário, como o financiamento de clubes esportivos e outras iniciativas locais, criando um ambiente socialmente complexo e desafiador para a atuação dos antropólogos.

Isso gerou um dilema interessante. No âmbito do Colégio de Antropólogos do Chile, trabalhar para uma empresa privada era considerado inaceitável na época. No início dos anos 2000, essa ideia era praticamente um tabu. Hoje, entretanto, acredito que o Colégio de Antropólogos do Chile terá de enfrentar a discussão sobre a relação entre antropologia e setor privado como uma realidade cada vez mais frequente.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Do ponto de vista teórico, sua formação nos Estados Unidos transformou as bases a partir das quais você exercia a antropologia? Essa experiência abriu novos horizontes e permitiu que você enxergasse aspectos que antes não percebia? Ou sua formação nos EUA agregou elementos que se integraram à sua trajetória acadêmica anterior? Como você vivenciou essa experiência?

Juan Carlos Skewes: Sem dúvida, essa experiência teve um impacto profundo em minha trajetória, principalmente devido à minha idade na época, à formação acadêmica precária que eu possuía e à minha vocação política. Esses três fatores foram determinantes quando cheguei aos Estados Unidos.

Ao ingressar na universidade norte-americana, eu não compreendia plenamente a dimensão do ambiente acadêmico em que estava inserido. Hoje, percebo que tive oportunidades que, naquele momento, não fui capaz de valorizar devidamente. Tive contato direto com intelectuais como James Scott e Sidney Mintz, mas, na época, não compreendia a real importância desses autores.

Além disso, minha chegada aos Estados Unidos coincidiu com a eclosão da Guerra do Golfo. Embora os estrangeiros residentes nos EUA não pudessem se engajar diretamente nas mobilizações contra a guerra, participei ativamente do Resource Center of America, um centro de cooperação e solidariedade. Esse espaço promovia não apenas a disseminação de informações, mas também programas de assistência direta a grupos deslocados. Curiosamente, percebi que havia mais solidariedade nos Estados Unidos do que no Chile naquele período. Sou muito grato às influências acadêmicas e políticas que recebi durante essa fase da minha vida.

127

Tive proximidade com Stephen Gudeman, que trabalhou com Alberto Rivera na Colômbia. Ele possuía uma abordagem com a qual eu conseguia dialogar e que me proporcionou uma orientação significativa. Também fui aluno de Ian Hodder, um arqueólogo interpretativista britânico. Ele organizava seminários na sua própria casa e era amigo de intelectuais como Anthony Giddens. Foi Hodder quem me introduziu aos trabalhos de Bruno Latour, e aos estudos materialistas. Paradoxalmente, ele estava interessado nas teorias culturalistas e, ao mesmo tempo, apontava que era necessário observar que “temos aqui um mundo material que precisamos entender”.

Isso teve grande valor, para mim. Me identificava com ele. Além disso, acredito ter muita proximidade e interesse com a geografia. As minhas últimas publicações estão em jornais da geografia. Me interesse pela geografia cultural. Fortaleci esse interesse pela influência de Ian Hodder e Stephen Gudeman.

Outros aportes, que inicialmente não percebi com tanta clareza, vieram de Gloria Raheja. Ela trabalhava com os estudos subalternos, uma vertente teórica com a qual eu não estava familiarizado. Naquela época, a noção de pós-colonialismo ainda não era amplamente debatida na América Latina.

Minha percepção ingênua era de que o colonialismo era um fenômeno do passado; hoje, compreendo que continuamos a vivenciá-lo de diversas maneiras.

Talvez uma das influências mais marcantes que tive foi a descoberta da obra de Michel de Certeau, que, curiosamente, estive no Chile. Porém, eu só conheci a sua obra nos Estados Unidos. O papel do cotidiano e a abordagem das táticas de resistência na vida cotidiana, particularmente desenvolvida por James C. Scott foi também um dos meus principais interesses.

Ao pensar nisso, acredito que as minhas fontes de inspiração teórica não são muito restritas pelo limites disciplinares. Esse tipo de antropologia, fortemente influenciado pela geografia e pela sociologia, ampliou meus horizontes teóricos de maneira significativa.

Misturei tudo isso com pensadores da América Latina, que continuaram a ser muito importantes para mim, como Guillermo Bonfil Batalla. Tive a possibilidade de pensar a teoria do controle cultural [de Bonfil Batalla] em diálogo com as reflexões derivadas das obras de André Gunder Frank e da teoria da dependência. Estar nos Estados Unidos me permitiu compreender melhor esses conceitos. Outro autor que exerceu grande influência sobre mim foi David Harvey, especialmente sua análise do conceito de espoliação, essencial para entender fenômenos como globalização e pós-modernidade.

128

Por outro lado, cheguei aos Estados Unidos em um período em que a antropologia pós-moderna estava em ascensão. Esse tipo de abordagem, mais introspectiva e autorreflexiva, nunca me atraiu particularmente. De certa forma, senti que a antropologia estava se tornando excessivamente literária e autorreferencial. Por esse motivo, acabei me distanciando dessa vertente e priorizando abordagens que dialogavam melhor com minha experiência prática e política.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Essa influência mais literária, que questiona o estilo da escrita etnográfica, afetou a maneira como você compreendia a etnografia? Ou sente que manteve o tipo de etnografia que vinha realizando antes de ir para os Estados Unidos?

Juan Carlos Skewes: Acredito que continuei praticando uma etnografia no estilo de Marcel Mauss. Sem dúvida, existe uma diversidade de vozes, mas os elementos essenciais estão lá. Minha intenção sempre foi privilegiar essa relação com a descrição etnográfica.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: A etnografia da década de 1990 impactou a antropologia

chilena?

Juan Carlos Skewes: Não sei exatamente. Acredito que foi um fenômeno efêmero. No entanto, do meu ponto de vista, o maior impacto negativo para a etnografia tem sido o desenvolvimento dos estudos de metodologia qualitativa nas ciências sociais. O que se convencionou chamar de "metodologia qualitativa" tem, em minha opinião, um efeito erosivo. Ao analisarmos a produção acadêmica chilena recente, percebemos que uma grande parte dos textos se dedica à mera transcrição de entrevistas, o que equivale quase à negação da etnografia. A distinção entre o que as pessoas dizem e o que realmente fazem se torna crucial. Encontramos uma profusão de testemunhas, muitas vezes sem análise crítica, o que, felizmente, tem diminuído. Limitar-se à transcrição de entrevistas não faz sentido e tem prejudicado a disciplina. Eu, pessoalmente, evito utilizar o conceito de metodologias qualitativas e prefiro recorrer exclusivamente ao termo etnografia, explorando formas alternativas de pesquisa. Podemos realizar uma etnografia comprometida/engajada, estabelecer parcerias, buscar métodos novos, entre outras abordagens. Mas o fundamental é sempre manter uma relação estreita com o campo de pesquisa. Por esse motivo, e pela inspiração na antropologia latinoamericana, vários de nós participamos na criação do programa de Antropología da Universidad Alberto Hurtado, no ano de 2011.

129

Parte V: Nos tempos do capitalismo

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Retomando a questão dos conflitos ambientais, você mencionou que, a partir desses conflitos, você e seus colegas passaram a estabelecer novas relações com organizações sociais envolvidas nessas questões. Algumas dessas relações evoluíram para uma colaboração mais próxima, no estilo dos intelectuais orgânicos. Como essa relação se desenvolveu?

Juan Carlos Skewes: Acredito que, no período de mobilização "ativa", havia elementos de neopopulismo, na medida em que se partia do pressuposto de que "o povo detém a verdade". Durante os protestos sociais de anos atrás, chegamos a reunir milhões de pessoas nas ruas. Esse processo foi marcado por um entusiasmo natural. Aqueles que historicamente haviam sido marginalizados conquistaram visibilidade. Houve, portanto, uma transição: deixamos de ser apenas orientadores do trabalho de assistência social para passarmos a ser orientados pelas organizações locais. Nesse último estágio, percebo uma maior maturidade, tanto por parte das organizações sociais quanto dos profissionais que prestam apoio técnico. As organizações passaram a se reconhecer como agentes vinculados por interesses e tarefas comuns. Dessa forma, os espaços de ação política se tornaram mais

maduros.

Contudo, essa maturidade também implica uma redução na escala da ação política. Um exemplo recente de colaboração foi com uma comunidade de praticantes de um rito tradicional. Eles enfrentam um problema específico: para concluir a cerimônia, precisam atravessar um determinado território com os pés descalços e depositar a oferenda em um monte. No entanto, há um projeto governamental para pavimentar essa área. Como não podem realizar o ritual sobre pavimento, surge uma demanda muito específica. Nosso papel, como antropólogos, é traduzir essa demanda para um vocabulário técnico e explicar às autoridades públicas por que é fundamental que o ritual ocorra da forma tradicional. Dessa maneira, buscamos alternativas, como a interrupção do projeto naquele trecho ou outras soluções viáveis. O importante é que essa cooperação se baseia em demandas concretas, sem idealização excessiva, nem do técnico, nem da comunidade. A ação acontece, mas em uma escala reduzida.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Quero retomar dois temas abordados no livro "Regenerar a Vida nos Tempos do Capitalismo". O primeiro é o turismo como uma expressão do capitalismo que afeta a relação das pessoas com o meio ambiente e com os seres não humanos. O segundo ponto está relacionado à expressão "tempos do capitalismo", que parece ser uma forma mais realista de abordar a experiência das comunidades Mapuche ou camponesas. Em vez de adotar uma postura estritamente anticapitalista, essa perspectiva reconhece que essas comunidades resistem ao capitalismo sem necessariamente escapar dele. É uma forma de existência que se inscreve no contexto capitalista, ainda que, dentro da lógica convencional do desenvolvimento, seja vista como um obstáculo. Entendi corretamente?

Juan Carlos Skewes: Sim. Essas comunidades estão inseridas em uma sociedade capitalista da qual não podem escapar. O exemplo do turismo é ilustrativo: algumas famílias Mapuche passaram a construir instalações para receber turistas. As instalações são cabanas projetadas segundo um padrão ocidental, mas, ao fundo, permanecem as moradias tradicionais Mapuche, com suas próprias normas e formas de organização.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Isso nos leva à ideia de que essas comunidades não necessariamente concebem o capitalismo como uma fase histórica a ser superada.

Juan Carlos Skewes: Talvez essa expectativa de "sair" do capitalismo seja um pressuposto nosso,

que não se aplica às concepções dessas comunidades. Nosso papel, como antropólogos, é compreender essa dinâmica, sem impor nossas próprias visões políticas.

Me lembro de um exemplo mencionado por uma colega, embora não saiba se ocorreu em alguma aula. Tratava-se de uma mulher Mapuche que foi criada em uma comunidade rural e que vivia com a avó. Entre os Mapuches, é comum que as crianças passem parte da infância com as avós. Certo dia, um padre visitou a casa e trouxe um pacote de biscoitos como presente. A menina olhava para os biscoitos, esperando que o padre partisse para poder comê-los. No entanto, sua avó disse ao padre: "Leve essas maçãs, há muitas espalhadas ao redor da árvore". O padre aceitou as maçãs com satisfação e foi embora. Até esse momento, a história parecia seguir um curso ordinário, mas, assim que o padre saiu, a avó ordenou: "Minha filha, jogue todos os biscoitos no fogo!".

A avó realizou toda a encenação, demonstrando aceitação ao presente do padre, mas permaneceu fiel às suas próprias práticas alimentares, consumindo apenas os alimentos da casa.

131 Esse comportamento se insere em um padrão mais amplo e antigo. Por que algumas comunidades Pehuenches — pertencentes ao povo Mapuche na Cordilheira — adotaram uma postura pragmática durante as lutas da independência do domínio espanhol (no início do século XIX)? Por que, em determinado momento histórico, apoiaram a Coroa Espanhola durante o período colonial? Porque as reformas econômicas das Leis Borbônicas abriram oportunidades comerciais que lhes eram favoráveis. Em última instância, essas comunidades precisavam, de alguma forma, se relacionar com a economia externa.

De fato, no Chile, ao contrário do que ocorre em outros países, como a Colômbia, há uma distinção muito marcada entre chilenos e Mapuches. Estabeleceu-se uma separação clara entre ambos. Penso que essa lógica pode ser interpretada como um modo de estar dentro do capitalismo, mas sem necessariamente pertencer a ele. Isso, no entanto, não significa que essas comunidades não participem de processos capitalistas. Elas podem gerar lucro e envolver-se em práticas que, sob determinadas perspectivas, seriam classificadas como capitalistas, mas sempre dentro de um contexto de relativa autonomia.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Essa reflexão me leva a pensar que a suposição de que essas comunidades teriam uma luta essencialmente anticapitalista pode derivar, na verdade, de uma aceitação tácita — talvez até minha — da ideia de que o capitalismo representa uma fase histórica

inevitável. Talvez essa concepção não esteja presente nas próprias comunidades indígenas ou camponesas. Para esses grupos, pode não existir, necessariamente, a expectativa de "superar" ou "escapar" do capitalismo.

Juan Carlos Skewes: Creio que essa questão reflete mais um problema da nossa própria percepção. Também me surpreende esse aspecto, mas, ao me colocar no lugar dessas comunidades, percebo que minha preocupação deveria ser contribuir para a melhoria das condições de vida delas. No entanto, isso não significa que eu deva impor minhas próprias convicções políticas sobre os grupos com os quais trabalho.

Fernanda Santiago / Mauricio Caviedes: Uma última pergunta para não tomar mais seu tempo. Você iniciou sua trajetória profissional atuando como funcionário em organizações sociais, depois trabalhou com algumas ONGs e, ao longo desse percurso, manteve uma relação constante com a universidade como docente. Nos últimos anos, pelo que percebo, você continua a manter vínculos com organizações sociais. Você acredita que as mudanças recentes nas universidades alteraram a relação da antropologia com os movimentos sociais?

Juan Carlos Skewes: Sem dúvida. Creio que as universidades operam, hoje, sob uma lógica que poderíamos chamar de "millennial", caracterizada pela ênfase na produtividade e na incessante necessidade de aumentar a quantidade de publicações científicas.

132

Posso ser crítico desse modelo, mas, ao mesmo tempo, compreendo suas dinâmicas: se o financiamento das universidades depende dos aportes estatais, e esses, por sua vez, são condicionados aos indicadores acadêmicos de seus professores, não há muito espaço para mudanças estruturais. Trata-se de um sistema globalmente interligado, que impõe múltiplas restrições à vida acadêmica e estimula uma compulsão pela produtividade.

Pessoalmente, também aumentei minha produção de publicações, o que demonstra que, de certa forma, faço parte desse sistema. Não condeno meus colegas por atuarem nesse contexto, pois, de fato, as universidades atuais estão cada vez mais distantes do mundo social.

Atualmente, passo a maior parte do tempo em trabalho de campo, fora dos edifícios acadêmicos. No entanto, minha posição é privilegiada: sou um pesquisador experiente, não estou submetido a avaliações constantes e possuo maior flexibilidade dentro da academia. Ainda assim, considero que

esse modelo universitário nos prejudica.

Referências:

BONFIL-BATALLA, Guillermo. México Profundo: Una Civilización Negada. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes /Grijalbo. 1990.

CORTÉS, A. . Clodomiro Almeyda and Roger Vekemans: The tension between autonomy and political commitment in the institutionalization of Chilean sociology, 1957–1973. *Current Sociology*, 69(6), 900-918. (2021).

ESPINOZA CONCHA, P. M & MEZA-ALIAGA, M. Obituario Doctor Pedro Cunill Grau: Un Geógrafo Americanista: (Santiago, Chile, Abril 11 de 1935 - Caracas, Venezuela, marzo 24 de 2023). *Revista Notas Históricas y Geográficas*, (32), 403-415. (2024).

FALS-BORDA O. Historia Doble de la Costa. Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, Ancora Editores. - 2. ed. Tomos I – V. 2002

FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido, 17a. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

GARCÍA, M; ESCOBAR, M. . Victoria Castro Rojas en el recuerdo. Práctica investigativa y formación de una mirada. *Revista Chilena de Antropología* 50: 1-13 (2024) Disponible_

GUDEMAN S, RIVERA A. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge University Press; 1990.

GUNDER FRANK, A. *Latin America: Underdevelopment or Revolution* New York: Monthly Review Press 1969.

HARVEY, D. *The New Imperialism*, Oxford University Press (New York, NY), 2003.

MEDINA, E. Y RIZZO, S. El Profesor Carlos Munizaga Aguirre. Sus Contribuciones a la Salud Mental, la Psiquiatría y la Antropología Médica en Chile. *Revista de Psiquiatría* 10, 3: 37-46. 1993. Disponível: Medina, E. y Rizzo, S. 1993. El Profesor Carlos Munizaga Aguirre. Sus Contribuciones a la Salud Mental, la Psiquiatría y la Antropología Médica en Chile. *Revista de Psiquiatría* 10, 3: 37-46.

MINTZ, S. *Sweetness and Power. The place of sugar in modern History*. NY: Penguin Books. 1986

MUNIZAGA, C. Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile. Santiago: Centro de Estudios Antropológicos. 1961.

MUNIZAGA, C. *Vida de un Araucano*, prologado por Alfred Metraux. Santiago: Centro de Estudios Antropológicos. 1960

PIGNULLI OCAMPO, SERGIO. El programa sociológico de Niklas Luhmann y su contexto. Revista mexicana de sociología, 77(2), 301-328. 2015. Disponible: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-25032015000200005&script=sci_abstract

SCOTT, J. C. Weapons of the Weak. New Haven, CT: Yale University Press. 1985.

SKEWES, J.C.. La regeneración de la vida em los tiempos del Capitalismo: Otras huellas en los bosques nativos del Sur de Chile. Santiago: Ocho libros Editoriales. 2019

SKEWES, J. C., & GUERRA, D. The Defense of Maiquillahue Bay: Knowledge, Faith, and Identity in an Environmental Conflict. Ethnology, 43(3), 217–231. 2004 <https://doi.org/10.2307/3774063>

SKEWES, J.C.. La Exacerbación de la Desigualdad en La Periferia Urbana en Santiago, Chile: El Diseño Espacial de los Asentamientos Irregulares y su Desmantelamiento a través de las Políticas de Vivienda Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología, 11 (31): 256-272. 2001.

