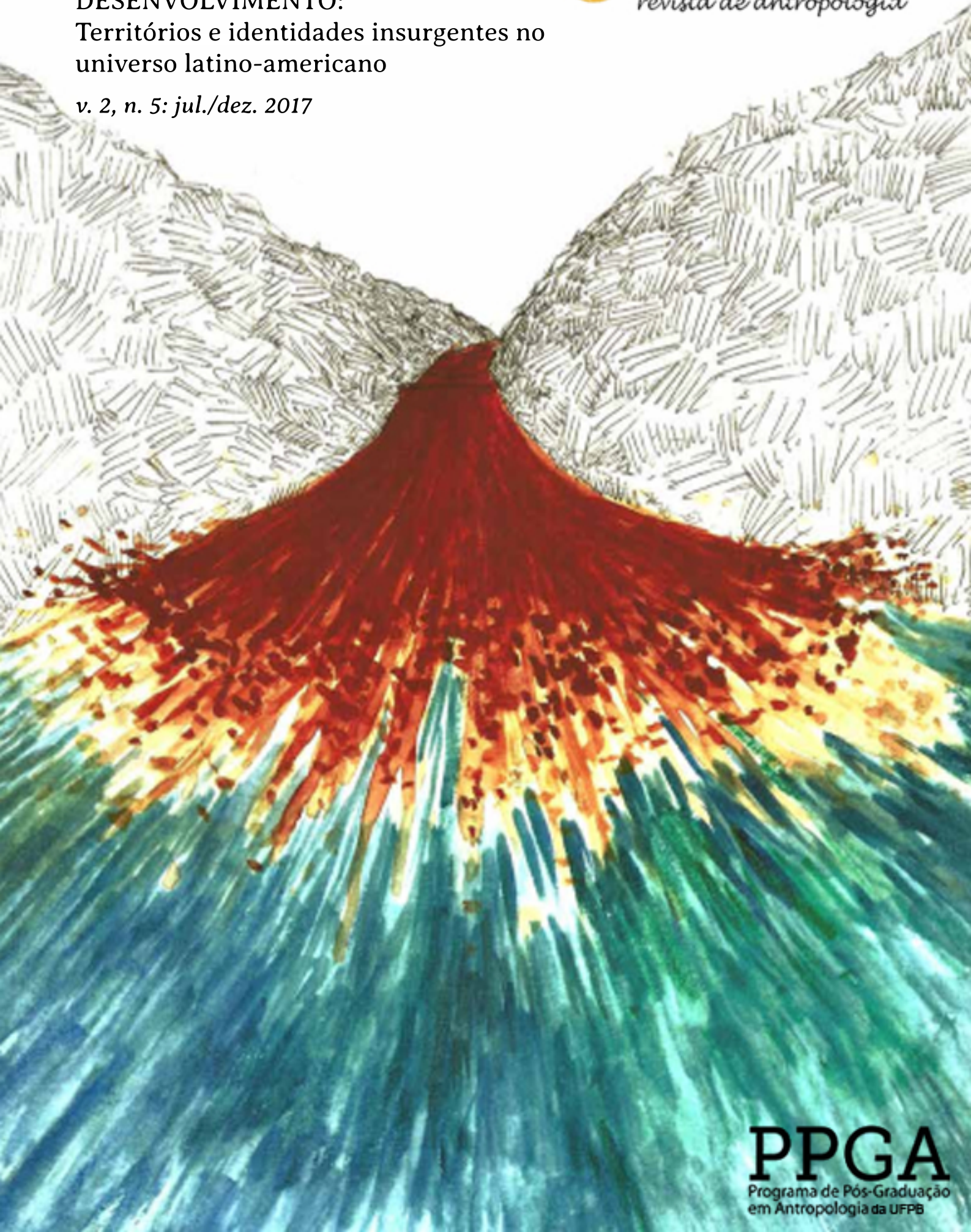


DOSSIÊ  
PERSPECTIVAS SOBRE O  
DESENVOLVIMENTO:  
Territórios e identidades insurgentes no  
universo latino-americano

v. 2, n. 5: jul./dez. 2017

 *áltera*  
revista de antropologia



**PPGA**  
Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia da UFPB

© 2017 UFPB

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

Reitora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Margareth de Fátima Formiga Diniz Melo

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**

Diretora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mônica Nóbrega

**CENTRO DE CIÊNCIAS APLICADAS E EDUCAÇÃO**

Diretora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Angeluce Soares Perônico Barbotin

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Coordenadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Patrícia Lopes Goldfarb

**COMITÊ EDITORIAL**

Prof. Dr. Marcos Carvalho

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia dos Santos Pinheiro

Prof. Dr. Pedro Guedes do Nascimento

Pedro Cardoso Saraiva Marques

Phelipe Carvalho

Caio Nobre Lisboa

**REVISÃO ORTOGRÁFICA**

Eduardo Gomez

Michele Pinheiro

**DIAGRAMAÇÃO**

Patrícia dos Santos Pinheiro

**ASSESSORIA TÉCNICA E DESIGNER GRÁFICO DE CAPA**

Pedro Cardoso Saraiva Marques

**IMAGEM DE CAPA**

Vladimir Ospina Rodriguez

Áltera Revista de Antropologia, João Pessoa, v. 2, n. 5, jul. /dez. 2017

<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/altera>

[revistaaltera@gmail.com](mailto:revistaaltera@gmail.com)

**CONSELHO EDITORIAL**

Adriana Fernandes (UFPB)  
Alexandra Barbosa (UFPB)  
Ednalva Maciel Neves (UFPB)  
Estevão Palitot (UFPB)  
Fabrício Possebom (UFPB)  
Flávia Pires (UFPB)  
João Mendonça (UFPB)  
Julie Cavignac (UFRN)  
Lady Selma Albernaz (UFPE)  
Mônica Franch (UFPB)  
Oswaldo Giovannini (UFPB)  
Silvana Nascimento (USP)  
Soraya Fleischer (UNB)

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Alfredo W. B. de Almeida (UFAM)  
Antonella M. I. Tassinari (UFSC)  
Antônio C. de Souza Lima (MN)  
Beatriz C. Labate (CIESAS-MX)  
Bela Feldman-Bianco (Unicamp)  
Carmem Rial (UFSC)  
Clarice Peixoto (UERJ)  
Cláudia Fonseca (UFRGS)  
Cornelia Eckert (UFRGS)  
Elisete Shwade (UFRN)  
Jane Beltrão (UFPA)  
João Pacheco (MM)  
José Sérgio Leite Lopes (MN)  
José Vega (Univ. de Holguín)

Lea Freitas Perez (UFMG)  
Leila S. Jeolás (UEL)  
Lisabete Coradini (UFRN)  
Luis F. Dias Duarte (MN)  
Luis R. Cardoso de Oliveira (UnB)  
Mariza Veloso (UnB)  
Maya Mayblin (Univ. of Aberdeen)  
Renato Athias (UFPE)  
Roberta B. C. Campos (UFPE)  
Russel Parry Scott (UFPE)  
Sergio Carrara (UFRJ)





*áltera*  
—  
*revista de antropologia*

ISSN: 2447-9837

## **EDIÇÃO ESPECIAL**

**PERSPECTIVAS SOBRE O DESENVOLVIMENTO: Territórios e identidades insurgentes no universo latino-americano**

**PERSPECTIVAS SOBRE EL DESARROLLO: Territórios y identidades insurgentes en el universo latinoamericano**

### **Organização:**

**Alicia Ferreira Gonçalves, María Elena Martínez Torres, Patrícia Pinheiro, Victoria Zuniga de Melo**

**v. 2, n. 5, jul. /dez. 2017**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Universidade Federal da Paraíba

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade Federal da Paraíba.  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Áltera: Revista de Antropologia - UFPB.

Publicação do PPGA - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da  
UFPB - Universidade Federal da Paraíba.

João Pessoa, v.2, n.5, jul./dez. 2017.

Semestral

379 p.:il.

ISSN 2447-9837

Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/altera>

1. Antropologia - periódico. I. Título.

CDU 39



## SUMÁRIO

### EDITORIAL

*Comitê Editorial*..... 6

*Edição especial Perspectivas sobre o desenvolvimento: Territórios e identidades insurgentes no universo latino-americano*

### APRESENTAÇÃO

*Alicia Ferreira Gonçalves, María Elena Martínez Torres, Patrícia Pinheiro, Victoria Zuniga de Melo* .....7

### *Conferências e aulas*

**CLASE DE APERTURA DEL CURSO: Modelos dominantes de desarrollo x modelos de los movimientos sociales: territorio, medio ambiente y luchas sociales**  
*María Elena Martínez Torres* ..... 25

**CLASE DE APERTURA DEL CURSO: Desenvolvimento sustentável, organização camponesa e empresarialidade rural**  
*Oliverio Hernández Romero* ..... 35

### CONFERÊNCIA MAGISTRAL

*María Elena Martínez Torres* ..... 65

### *Artigos*

**DESENVOLVIMENTO E AMAZÔNIA EM FOCO: história e poder**  
*Ravena Araujo Paiva*.....84

**LA MILPA CAMPESINA MESOAMERICANA: Más que una forma de producción, una manera de vivir, pensar y sentir. Ensayo interpretativo**  
*Laura Collin Harguindeguy* ..... 104

**ENTRE EL FIN Y LOS MEDIOS: apuntes sobre la Autonomía Zapatista en Chiapas, México y su dilema frente al poder**  
*Eduardo Gómez Gómez* ..... 129

**EDUCACIÓN EM TERRITORIOS AUTÓNOMOS: uma comunidade Tsotsil creando autonomía a través de la educación em Zinacantán, Chiapas, México**  
*María Elena Martínez Torres, Kathia Núñez Patiño, Isabel López López, Ana Luisa Borraro Mena* .....148

**O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DAS INTER-RELAÇÕES DOS POTIGUARA COM O SPI/FUNAI: relações de poder envolvendo organização política e conquistas dos direitos as Terras Indígenas**

*Jamerson Bezerra Lucena* .....171

**O QUE AS FLECHAS DO KYUDO E DOS POTIGUARA NOS CONTAM NO SEU TRAJETO ENTRE PASSADO E PRESENTE EM SUAS CERIMÔNIAS E RITUAIS**

*Sônia Maria Neves Bittencourt de Sá e Maristela de Oliveira Andrade* .....199

**TERRITORIALIDADE, SINAIS DIACRÍTICOS E JUREMA: Reflexões sobre a religiosidade e identidade Potiguara**

*Geraldo de França Alves Júnior, Caio Nobre Lisboa, Márcia Alexandrino de Lima* ...230

**CURA E PROTEÇÃO EM TERRITÓRIOS NEGROS DA PARAÍBA E DO RIO GRANDE DO SUL, BRASIL**

*Patrícia dos Santos Pinheiro, Aline Maria Paixão, Luana Schiavon* .....259

**A EXPERIÊNCIA DE MULHERES EM UMA REDE DE ECONOMIA SOLIDÁRIA NO CEARÁ, EM NARRATIVAS BIOGRÁFICAS**

*Janainna Edwiges de Oliveira Pereira e Alicia Ferreira Gonçalves* ..... 290

**USINA CATENDE: Un proyecto de desarrollo solidario en Pernambuco**

*Victoria Puntriano Zuniga de Melo*..... 308

*Relatos etnográficos*

**PRINCIPIOS PEDAGÓGICOS DEL PUEBLO TSOTSIL DE CHENALHÓ, CHIAPAS, MÉXICO**

*Elías Pérez Pérez* ..... 333

*Ensaio visuais*

**TRAÇOS DE UM RIO**

*Artur Sgambatti Monteiro, Vladimir Ospina Rodriguez* ..... 355

**MEMÓRIA FOTOGRÁFICA DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NO SEMIÁRIDO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE: a Boa Vista dos Negros, Parelhas, Rio Grande do Norte, Brasil.**

*Geraldo Barboza de Oliveira Junior* ..... 368

## **Editorial**

A Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), tem o prazer de apresentar mais um número da *Áltera*, uma edição especial concebida a partir da parceria entre Brasil e México por meio da Escola de Altos Estudos. Nesta edição especial do periódico, trazemos mais uma novidade: a publicação de duas aulas públicas e uma conferência magistral realizadas no PPGA/UFPB por pesquisadores mexicanos, também no âmbito da Escola de Altos Estudos.

A seção de relatos etnográficos conta também com uma contribuição de um autor mexicano, pesquisador, professor e indígena da etnia Tsotsil. Ao contrapor os modos de educação de indígenas dos Chiapas com a educação formal do modelo escolar, o relato vai ao encontro da proposta da edição de evidenciar outras vozes e modos de viver, em um diálogo permanente entre academia, movimentos sociais, organizações indígenas e camponesas, entre outros.

Por fim, na seção de ensaios visuais, contamos com mais dois trabalhos. Um deles é um ensaio fotográfico sobre a memória de uma comunidade quilombola situada em Parelhas, na região semiárida do Rio Grande do Norte. O segundo, por sua vez, inaugura a publicação de ensaios gráficos na forma de desenhos, sendo este primeiro baseado em pinturas de aquarela retratando o episódio marcante da contaminação do Rio Doce pelo empreendimento da mineração, bem como as paisagens e populações atingidas no seu entorno. Ambos os ensaios acabam também por dialogar com esse número especial, na medida em que trazem à tona possibilidades imagéticas de reflexão sobre questões envolvendo modelos de desenvolvimento, territorialidades, memória e resistências.

O Comitê Editorial é grato ao Conselho Editorial, aos autores que nos encaminharam seus trabalhos, aos pareceristas ad hoc, ao PPGA/UFPB, ao Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA/UFPB), ao Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAUE/UFPB), bem como a todos que contribuíram para a produção do novo número.

## **Comitê Editorial *Áltera***



## PRESENTACIÓN

Alicia Ferreira Gonçalves

Profesora-Investigadora, Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPB), Pós-Doctora em Antropología Social (Ciesas – Sureste).

María Elena Martínez Torres

Profesora-Investigadora, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sub-diretora de docência (Ciesas Sureste).

Patrícia dos Santos Pinheiro

Becaria de post-doctorado em Antropología, Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPB), PNPd/Capes.

Victoria Zuniga de Melo

Profesora UFPB, doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Tenemos la satisfacción de lanzar la Edición Especial – Escuela de Altos Estudios (EAE) “Perspectivas sobre el desarrollo: Territorios e identidades insurgentes en el universo latinoamericano” gentilmente acogida por el equipo editorial de la *Áltera*, Revista de Antropología vinculada al Programa de Posgrado en Antropología (PPGA) de la Universidad Federal de Paraíba (UFPB). La EAE titulada “Sociedad, Cultura y Ambiente: Facetas del desarrollo sustentable” fue fruto de un proyecto enviado a la convocatoria nº 04/2015 y atendido por el Programa (61) Escuela de Altos Estudios, de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES). La EAE está vinculada al Grupo de Investigación Interdisciplinar en Cultura, Sociedad y Ambiente (GIPCSA/PPGA).

La EAE ha sido realizada en la Universidad Federal de Paraíba y en la Universidad Federal de Ceará (UFC) en abril de 2017, coordinado por la Dra. Alicia Ferreira Gonçalves (UFPB) y la Dra. Vlândia Pinto Vidal de Oliveira (UFC). Es importante destacar la relevancia de este proyecto para los procesos de internacionalización de la UFPB, contemplando temas como los modelos de desarrollo, las políticas agrarias, políticas socio ambientales y de los movimientos sociales de diversos matices en Latinoamérica, considerando que fueron aprobados solamente seis proyectos en esta edición del Programa.

Para esta edición invitamos a dos investigadores y docentes mexicanos de alto nivel y de elevado concepto internacional. Al Dr. Oliverio Hernández Romero, docente e investigador vinculado al Colegio de Postgraduados (Colpos) con una larga trayectoria en el campo de desarrollo rural, con presencia y actuación en varios estados de la República Mexicana, sobretodo en el estado de Veracruz (centro que aglutina instituciones que investigan y apoyan la producción orgánica de café). Y a la Dra. María Elena Martínez Torres investigadora, profesora y Subdirectora de Docencia del Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (Ciesas) que presenta una producción científica significativa a nivel nacional e internacional, además de una larga trayectoria de investigación, docencia en el campo de los movimientos sociales y territorios indígenas rurales de ascendencia Maya. Sus investigaciones están dirigidas a la soberanía alimentaria vía la agroecología y las luchas sociales campesinas (incluyendo cuestiones de género e identidad), con actuación junto al movimiento Neo zapatista en el Estado de Chiapas (Sureste mexicano). Esperamos que esta publicación sea accesible a un público amplio de lectores y profundice las relaciones entre México y Brasil mediante la concretización de convenios y alianzas entre las referidas instituciones de enseñanza e investigación.

La referida edición está integrada por dos clases de apertura de cursos monográficos intensivos de la EAE – el Curso "Modelos dominantes de desarrollo x modelos de los movimientos sociales: territorio, medio ambiente y luchas sociales", impartido por la Dra. María Elena Martínez Torres, y el Curso "Desarrollo sustentable, Organización Campesina y Empresarialidad rural", con Dr. Oliverio Hernández Romero –, una conferencia magistral y una colección de artículos elaborados por los estudiantes, las profesoras e investigadores de Brasil y México que participaron en la EAE y que abordaron temáticas vinculadas a la problemática y a las

perspectivas del Desarrollo desde el punto de vista de las identidades y de los territorios. Los ensayos de los estudiantes se realizaron partir del curso ofrecido por la Dra. María Elena Martínez Torres.

El dossier inicia con las clases de apertura de los dos Cursos mencionados anteriormente y la conferencia magistral de la Dra. María Elena Martínez Torres. La primera Clase de apertura dio inicio al Curso con una breve biografía de Dra. María Elena Martínez Torres como investigadora internacional y siempre actuando en redes hasta constituirse como Subdirectora de Docencia – a su cargo está la gestión de 11 programas de post-grado en Ciesas. A continuación, una explicación de la historia de las relaciones entre Antropología, Antropólogos y Estado Mexicano en sus políticas de integración de los pueblos indígenas. Similar a la historia de la Antropología en Brasil en lo relativo a las relaciones entre Estado, políticas de integración y antropólogos.

La fundación de Ciesas entre 1970 y 1980, con la fuerte presencia y actuación del Dr. Roberto Cardoso de Oliveira, representa un marco significativo en la trayectoria de la Antropología en México, ahora para la formación de estudiantes de postgrado (maestría y doctorado). Es importante mencionar la Cátedra Roberto Cardoso de Oliveira, que congrega investigadores de la Universidad de Brasíla y de México Ciesas a cada dos años. Ciesas del siglo XXI es uno de los más importantes centros de investigación no solo en México (presente en siete Estados de la república mexicana), mas, sobretodo, se constituyó históricamente como una referencia para la Antropología a escala mundial. Consideramos importante mencionar la especificidad del caso chiapaneco en la antropología contemporánea, donde hay indígenas antropólogos, la aplicación de metodologías participativas junto a las comunidades indígenas y, además, la participación de los intelectuales en el movimiento zapatista desde el centro irradiador San Cristóbal de Las Casas, donde está ubicado Ciesas – Unidad Sureste. Finalmente, en la clase de apertura, cuestiones relevantes de naturaleza epistemológica fueron señaladas: los desafíos del abordaje interdisciplinar, los retos del fortalecimiento de las redes transnacionales (Brasil y México) de investigación y las relaciones entre academia y sociedad.

La Clase de Apertura del Curso Intensivo ministrado por el Dr. Oliverio Hernández Romero “Desarrollo sustentable, Organización Campesina y Empresarialidad rural” nos presenta el tema del campesinado en México e imágenes



sobre la cotidianidad campesina. Inicialmente, el autor lanza un conjunto de indagaciones acerca del tema y del sujeto histórico:

Tratar de saber de qué estamos hablando. Y uno es: campesinado, ¿de qué hablamos? ¿De una persona que es folclórica? ¿De una persona que se siente campesina? ¿Una persona que vive en el campo? ¿De una persona que va continuamente, en vacaciones, al campo? Entonces, difícilmente, podríamos entablar una definición. Intentaría primero hablar de qué es un campesino, ¿Cuáles son los elementos básicos para formar tipologías? ¿Cómo los clasificamos como un sujeto de estudio? Visto desde la visión de los que estudiamos un sector social, cómo son esas tipologías, ¿Cuántos tipos hay? ¿Quiénes otros teóricos del campesinado?

A continuación, lanza cuestiones involucradas en la problemática del desarrollo para reflexionar sobre los actores que promueven el desarrollo, en especial, el desarrollo rural. Uno de los desafíos a la agricultura de los campesinos es trascender la dependencia del Estado mexicano vía políticas públicas, uno de los senderos sería la organización política campesina y la inserción en redes transnacionales.

El primer artículo, “Desenvolvimento e a Amazônia em foco: história e poder”, de Ravena Araujo Paiva, trae una discusión teórica sobre la noción de desarrollo - elemento central para el debate propuesto para este dossier -, a partir de procesos de explotación de la Amazonia brasileña intensificados a partir de la década de 1960, período dictatorial del país. En el artículo, la autora aborda cómo la noción de desarrollo actúa como un mecanismo de dominación y acaba por legitimar la expropiación de territorios de innumerables poblaciones y pueblos tradicionales, en especial con obras de gran porte, como la Transamazónica y, más recientemente (mostrando que se trata de un proyecto aún en curso, jamás superado), hidroeléctricas, proyectos de minería, entre otros.

El bellissimo artículo de Laura Collín Harguindeguy titulado “La milpa campesina mesoamericana: más que una forma de producción, una manera de vivir, pensar y sentir. Ensayo interpretativo” nos enseña sobre las múltiples dimensiones de la milpa campesina en Mesoamérica: la dimensión de la economía campesina articulada a la autonomía de las familias indígenas amerindias, a las relaciones sociales densamente basadas en redes de reciprocidad y en relaciones recíprocas entre el hombre y la naturaleza. Estos elementos nos señalan los principios básicos de la filosofía del buen vivir, anclados en las cosmovisiones indígenas que se oponen radicalmente a las condiciones contemporáneas de la reproducción ampliada del capital, basada en el individualismo que producen las grandes patologías sociales del

siglo XXI. En este sentido, mucho nos ofrecen las cosmovisiones indígenas y sus modos de vida y los movimientos insurgentes, también basados en las tradiciones indígenas por los zapatistas resignificadas históricamente.

El inspirante artículo de Eduardo Gómez Gómez titulado “Entre el fin y los medios: apuntes sobre la Autonomía Zapatista en Chiapas, y su dilema frente al poder” nos presenta el dilema enfrentado por los movimientos insurgentes, en especial el movimiento zapatista en México alzado simbólicamente el primero de enero del año de 1994 desde su centro irradiador Chiapas. Inicialmente, nos ofrece un breve recorrido sobre la constitución del movimiento y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Los conflictos gravitan alrededor de las cuestiones del poder político vinculado al Estado: ¿Participar del poder? o, ¿Actuar ajeno al Estado y así mantener su autonomía? Y, si participa del Estado ¿Cómo negociar con el Estado frente a sus respectivas demandas? Los focos centrales de lucha del movimiento son los capitales transnacionales que actúan en México, Brasil, Guatemala, Paraguay, entre otros países, en acuerdo con agentes del Estado.

El autor contextualiza las resonancias del movimiento y sus prácticas autónomas desde adentro del proyecto de emancipación inconcluso en Latinoamérica. Entonces, tratase simultáneamente de contextualizar los territorios en una división internacional del trabajo de base capitalista entre países del Sur y países del Norte. La polisemia del concepto básico de autonomía y el aporte a la teoría marxista, son igualmente relevantes para comprensión de la lucha y de los rumbos del movimiento ahora en la construcción de la utopía de que “otro mundo es posible”.

Siguiendo este tema, María Elena Martínez Torres, Katia Nuñez Patiño, Isabel López López y Ana Luísa Borrayo Mena, nos presentan: “Educación en territorios autónomos: una comunidad Tsotsil creando autonomía a través de la educación en Zinacantán, Chiapas, México”. Las autoras abordan la forma del quehacer autonómico a través del proceso educativo en la comunidad de San Isidro de La Libertad. Se enfocan en el acompañamiento y experiencia de sus promotores y promotoras de educación, que han vinculado los aprendizajes de los saberes cotidianos de la comunidad con su propio proceso formativo en el Método Inductivo Intercultural para asumir su papel como maestro y maestras en sus escuelas autónomas a nivel primario multigrado y secundario. La experiencia se expone desde una posición que asume la centralidad de las prácticas culturales que los movimientos

sociales, en particular de los pueblos indígenas, han retomado como proyecto político, a través de la construcción cotidiana de sus autonomías.

El artículo de Jamerson Bezerra Lucena aborda la relación entre los indígenas Potiguara y las agencias estatales - que se modificaron a lo largo del tiempo, del denominado Servicio de Protección al Indio (SPI) para la Fundación Nacional del Indio (Funai) en el caso en cuestión –, imbricadas en complejas relaciones de contacto interétnico que se relacionan con el contexto del noreste brasileño y, más específicamente, del Litoral Norte paraibano. El autor se utiliza del debate sobre territorialización y territorialidad, entre otros, en su abordaje sobre los derechos indígenas en el Brasil democrático. De este modo, describe cómo las luchas por la demarcación de tierras indígenas se han vuelto más intensas en las últimas décadas, con innumerables casos de conflictos con emprendimientos locales, pero también con importantes conquistas territoriales. Por otro lado, ese proceso se relaciona con el fortalecimiento y la sofisticación de la organización social política de los indígenas en la búsqueda de derechos, teniendo la Constitución de 1988 como un marco temporal importante.

Las autoras Sônia Maria Neves Bittencourt de Sá y Maristela de Oliveira Andrade presentan, en el artículo “O que as flechas do *Kyudo* e Potiguara nos contam no seu trajeto entre passado e presente em suas cerimônias e rituais”. Es una reflexión sobre desempeño, rituales, tiempo e identidad a partir de la descripción detallada y sensible de dos modalidades de práctica de tiro con arco, una entre los Potiguara, durante los IV Juegos Indígenas Potiguara, en Tramataia, ubicado en el municipio de Marcação, y otra entre practicantes del tiro con arco milenario japonés (*Kyudo*), en el XI Festival de Japón, en el Espacio Cultural de la Energisa, en João Pessoa.

Los autores Caio Nobre Lisboa, Geraldo de França Alves Júnior y la autora Márcia Alexandrino de Lima, en su artículo titulado "Territorialidade, sinais diacríticos e jurema: Reflexões sobre a religiosidade e identidade Potiguara" abordan la identidad de los indígenas Potiguara, tomando como experiencia empírica su territorio localizado en la costa norte del estado de Paraíba, discurriendo a partir de la planta y bebida sagrada “jurema” como expresión cultural de su religiosidad y rituales, principalmente el “Toré”. El texto muestra como la “jurema” entrelaza los planos físico y espiritual, designándole inclusive poderes de cura, en un vínculo cosmológico y ancestral, al mismo tiempo que se constituye como una acción



afirmativa de su territorio y de pertinencia al grupo, como símbolo místico en sus tradiciones religiosas.

Los conocimientos locales de comunidades quilombolas de dos estados brasileños, la Paraíba, ubicada en la región Noreste, y el Rio Grande do Sul, en la región Sur, son el tema del artículo de Patrícia dos Santos Pinheiro, Aline Paixão e Luana Schiavon: “Cura e proteção em territórios negros da Paraíba e do Rio Grande do Sul, Brasil”. Las autoras traen prácticas de curación física y espiritual realizadas por curanderas, rezadoras y otros liderazgos que poseen el don y la responsabilidad de guardar el *segredo* de tales prácticas, reinventándolas de modo creativo. Estas prácticas y los saberes a ellos asociados se vinculan a expresiones de sus territorios, de la identidad étnica y de la memoria colectiva, compartida a partir de contextos adversos.

El artículo de Janainna Edwiges de Oliveira Pereira y Alicia Ferreira Gonçalves titulado “A experiência de mulheres em uma rede de economia solidária no Ceará, em narrativas biográficas” analiza la experiencia de mujeres en una red de economía solidaria en el noreste de Brasil. El artículo apunta el valor heurístico de las biografías e historias de vida para los estudios antropológicos. La problemática central del artículo es la condición social de las mujeres en el campo de la economía solidaria. Mediante la narrativa biográfica, observamos la relación entre la teoría de la economía solidaria que presupone condiciones de igualdad y las prácticas sociales concretas que señalan una asimetría entre hombres y mujeres en los emprendimientos.

A seguir, el artículo de Victoria Puntriano Zuniga de Melo, “Usina Catende: un proyecto de desarrollo solidario en Pernambuco” muestra una experiencia de economía solidaria a partir de la recuperación de la planta por sus trabajadores (del campo y de la industria) localizada en la Zona de la Mata, sur del estado de Pernambuco, involucrando a cinco municipios de la región. El escrito articula la dimensión jurídica, política y económica durante los dieciséis años de funcionamiento en los cuales se buscaron promover la distribución de la renta, la seguridad alimentaria y la educación con un enfoque en la metodología de Paulo Freire. Entre sus principales logros están la desapropiación colectiva del asentamiento, beneficiando así a cuatro mil familias. Aunque el proyecto fue clausurado por decisión judicial, deja una huella de estas experiencias en el panorama nacional.

Por fin, el relato etnográfico de Elias Pérez Pérez titulado “Principios pedagógicos del pueblo Tsotsil de Chenalló, Chiapas, México” describe una experiencia participativa con las familias *tsotsiles* en el Estado de Chiapas. Se trata de una observación participativa desde adentro, porque el autor es antropólogo, docente, pedagogo e indígena de Chenalló, en este sentido, ha podido convivir en la cotidianidad de las familias y platicar con ellos en su propia lengua. El eje central del artículo es la pedagogía *tsotsil*, especialmente en la educación de los hijos.

Los seis principios pedagógicos descritos están relacionados con la economía agrícola *tsotsil* articulada a los entes naturales, sobrenaturales y a toda su cosmovisión. Esta pedagogía sustenta un valor esencial en la vida social de la comunidad indígena porque activa el proceso de formación de verdaderos hombres y mujeres trabajadores en la faz de la tierra. En su relato el autor describe las bases fundamentales para entender y comprender cómo educan a sus hijos en un ambiente interactivo con el medio socio-natural y cósmico. Es decir, aprenden trabajando, conviviendo e interactuando en los espacios territoriales con la tierra, plantas, animales, el cosmos y con las deidades. La contribución del relato además de enseñarnos la primorosa pedagogía *Tsotsil* es el contraste que el autor revela entre dos formas de pedagogía: la *Tsotsil* y la pedagogía formal de la escuela. Y, además, señala como la pedagogía *Tsotsil* basada en el respeto a la madre tierra donde el maíz y la milpa se constituyen como dimensión cósmica – matriz de sus respectivas cosmovisiones, puede aportar en términos morales a la educación formal.

Ante el difícil momento que pasa Latinoamérica y en especial el Brasil (tras el golpe político que ocurrió en 2016), con el agravamiento de conflictos diversos, en que poblaciones subalternizadas han sido frontalmente atacadas - y en los que el debate sobre el desarrollo es central - pensamos que la realización de esta Escuela en un contexto político tan adverso reafirma la posibilidad de *re-existencia*. Así, grupos de investigadores (en especial del noreste) muestran posibilidades de innovación y creatividad, comprueban igualmente la efectividad, así como, la necesidad de un conjunto de políticas y programas tan necesarios para el Desarrollo de la nación, entre ellos el Programa de la Capes. En nuestro caso podemos afirmar que la experiencia ¡Fue todo un éxito!

En esta perspectiva, agradecemos a Capes por haber patrocinado nuestra Escuela de Altos Estudios, a la Comisión organizadora del evento, al Programa de

Posgrado en Antropología (PPGA), al Prodema UFPB y UFC, a los docentes y estudiantes involucrados. Creemos que innovamos al democratizar el acceso a los movimientos sociales invitando e incorporando como alumnos a representantes indígenas, de la agricultura familiar, agroecología, economía solidaria, movimiento feminista y la clase de los funcionarios públicos de la UFPB con amplia trayectoria en proyectos de desarrollo con foco en la sustentabilidad.

Optamos por lanzar esta edición en portugués y español como modo de compartir y estrechar los lazos entre Brasil y México. Nos gusta pensar que México irradia una energía cósmica, cultural y espiritual en consonancia con la herencia de sus territorios originarios. El sujeto histórico que ha conservado los bienes naturales de México son los pueblos, ejidos y comunidades indígenas. Los bosques de México y el agua que éstos captan, están en los territorios que han sido conservados de forma comunitaria por ellos. Si sus modos de vida no permanecen, no habrá futuro del país. Los Zapatistas y el Congreso Nacional Indígena buscan de forma organizada recuperar la libre determinación de esos territorios y con ello se asegurará su uso y conservación. Las recientes elecciones en México demuestran la apuesta del pueblo mexicano por un cambio real en la política de despojo. Queda el reto al reciente electo presidente Andrés Manuel López Obrador y su equipo de parar las reformas recientes que ponen en riesgo esos territorios, como la reforma energética. Los Acuerdos de San Andrés siguen sin ser cumplidos, y van en contracorriente con el *fracking* y la privatización de los recursos naturales. En cumplir esos Acuerdos y la agenda pendiente con los pueblos indígenas, López Obrador tendrá que dar una muestra muy avanzada ya que con ello se definirá el futuro de México.



## **Apresentação**

Alicia Ferreira Gonçalves

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Pós Doutora em Antropologia Social (Ciesas – Sureste).

María Elena Martínez Torres

Profesora-Investigadora, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Sub-diretora de docência (Ciesas Sureste).

Patrícia dos Santos Pinheiro

Pós-doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPB), bolsista PNPd/Capes.

Victoria Zuniga de Melo

Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), docente da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Temos a satisfação de lançar a Edição Especial – Escola de Altos Estudos (EAE) “Perspectivas sobre o desenvolvimento: Territórios e identidades insurgentes no universo latino-americano” gentilmente acolhida pela equipe editorial da *Áltera*, Revista de Antropologia, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). A EAE, intitulada “Sociedade, Cultura e Ambiente: Facetas do desenvolvimento sustentável”, foi fruto de um projeto enviado à convocatória nº 04/2015 e atendido pelo Programa (61) Escola de Altos Estudos, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

A EAE está vinculada ao Grupo de Investigação Interdisciplinar em Cultura, Sociedade e Ambiente (GIPCSA/PPGA).

A EAE foi realizada na Universidade Federal da Paraíba e na Universidade Federal do Ceará (UFC) em abril de 2017, coordenado pela Dra. Alicia Ferreira Gonçalves (UFPB) e pela Dra. Vlândia Pinto Vidal de Oliveira (UFC). É importante destacar a relevância deste projeto para os processos de internacionalização da UFPB, contemplando temas como os modelos de desenvolvimento, as políticas agrárias, políticas socioambientais e dos movimentos sociais de diversas matrizes na América Latina, considerando que foram aprovados somente seis projetos nesta edição do Programa.

Nesta edição, convidamos dois investigadores e docentes mexicanos de alto nível e de elevada relevância internacional: Dr. Oliverio Hernández Romero, docente e pesquisador vinculado ao Colégio de Pós-graduados (Colpos) com uma larga trajetória no campo do desenvolvimento rural, com presença e atuação em vários estados da República Mexicana, sobretudo no estado de Veracruz (centro que aglutina instituições que investigam e apoiam a produção orgânica de café); e a Dra. María Elena Martínez Torres, pesquisadora, professora e subdiretora de docência do Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (Ciesas), que apresenta uma produção científica significativa, nacional e internacional, além de uma larga trajetória de investigação e docência no campo dos movimentos sociais e dos territórios indígenas rurais de ascendência Maya. Suas pesquisas estão dirigidas à soberania alimentar via a agroecologia e as lutas sociais camponesas (incluindo questões de gênero e identidade), com atuação junto ao movimento Neozapatista no Estado de Chiapas (Sudeste mexicano). Esperamos que esta publicação seja acessível a um público amplo de leitores e aprofunde as relações entre México e Brasil mediante a concretização de convênios e alianças entre as referidas instituições de ensino e investigação.

A referida edição está composta por duas aulas de abertura de cursos monográficos intensivos da EAE – o Curso "Modelos dominantes de desarrollo x modelos de los movimientos sociales: territorio, medio ambiente y luchas sociales", ministrado pela Dra. María Elena Martínez Torres, e o Curso "Desarrollo sustentable, Organización Campesina y Empresarialidad rural", com o Dr. Oliverio Hernández Romero –, uma conferência magistral e por uma coleção de artigos produzidos pelos

estudantes, professores e investigadores de Brasil e México que participaram da Escola de Altos Estudos e que abordaram temáticas vinculadas à problemática e às perspectivas do desenvolvimento desde o ponto de vista das identidades e dos territórios. Os artigos dos estudantes foram realizados a partir do curso oferecido pela Dra. María Elena Martínez Torres.

Esta edição inicia com as aulas de abertura e a conferência magistral de María Elena Martínez Torres e Oliverio Hernández Romero. A primeira Conferência deu início ao já mencionado Curso, com uma breve biografia de Dra. María Elena Martínez Torres como pesquisadora internacional e sempre atuando em redes até se constituir como subdiretora de docência – a seu cargo está a gestão de 11 programas de pós-graduação no Ciesas. A continuação, uma explanação da história das relações entre antropologia, antropólogos e Estado Mexicano em suas políticas de integração dos povos indígenas. Semelhante à história da Antropologia no Brasil em suas relações entre o Estado, políticas de integração e antropólogos.

A fundação do Ciesas, entre 1970 e 1980, com a forte presença e ação do Dr. Roberto Cardoso de Oliveira, representa um marco significativo na história da Antropologia no México e agora é referência para a formação de estudantes de pós-graduação (mestrado e doutorado). É importante mencionar a Cátedra Roberto Cardoso de Oliveira, que reúne pesquisadores da Universidade de Brasília e do México a cada dois anos. O Ciesas do século XXI é um dos mais importantes centros de pesquisa não só no México (presente em sete estados no México), mas, acima de tudo, constitui-se historicamente como uma referência para a antropologia em todo o mundo. Igualmente importante, a especificidade do caso *chiapaneco* na antropologia contemporânea, onde há antropólogos indígenas, há a aplicação de metodologias participativas com as comunidades indígenas e também a participação de intelectuais no movimento Zapatista do centro irradiador de San Cristobal de Las Casas, onde o Ciesas - Sudeste está localizado. Finalmente, na aula de abertura, questões relevantes de natureza epistemológica foram identificadas: os desafios da abordagem interdisciplinar, os desafios de fortalecimento de redes transnacionais (Brasil e México) de pesquisa e as relações entre o meio acadêmico e outros setores da sociedade.

A aula inaugural do Curso Intensivo “Desarrollo sustentable, Organización Campesina y Empresarialidad rural”, ministrado pelo Dr. Oliverio Hernández

Romero, apresenta o tema do campesinato no México e as imagens sobre o cotidiano dos camponeses. Inicialmente, o autor lança um conjunto de indagações sobre o tema e do assunto histórico:

Tratar de saber de qué estamos hablando. Y uno es: campesinado, ¿de qué hablamos? ¿De una persona que es folclórica? ¿De una persona que se siente campesina? ¿Una persona que vive en el campo? ¿De una persona que va continuamente, en vacaciones, al campo? Entonces, difícilmente, podríamos entablar una definición. Intentaría primero hablar de qué es un campesino, ¿Cuáles son los elementos básicos para formar tipologías? ¿Cómo los clasificamos como un sujeto de estudio? Visto desde la visión de los que estudiamos un sector social, cómo son esas tipologías, ¿Cuántos tipos hay? ¿Quiénes otros teóricos del campesinado?

Em seguida, lança questões envolvidas na problemática do desenvolvimento para refletir sobre os atores que promovem o desenvolvimento, especialmente o desenvolvimento rural. Um dos desafios para a agricultura dos camponeses é transcender a dependência do Estado mexicano através de políticas públicas, um dos caminhos seria a organização política camponesa e a inserção em redes transnacionais.

Após as aulas e conferências, o primeiro artigo, “Desenvolvimento e a Amazônia em foco: história e poder”, de Ravena Araujo Paiva, traz uma discussão teórica sobre a noção de desenvolvimento, elemento central para o debate proposto para este dossiê, a partir de processos de exploração da Amazônia brasileira intensificados a partir da década de 1960, quando do período ditatorial do país. No artigo, a autora aborda como a noção de desenvolvimento atua como um mecanismo de dominação e acaba por legitimar a expropriação de territórios de inúmeras populações e povos tradicionais, em especial com obras de grande porte, como a Transamazônica e, mais recentemente (mostrando que se trata de um projeto ainda em curso, jamais superado), hidrelétricas, projetos de mineração, entre outros.

O ensaio interpretativo de Laura Collín Harguindeguy intitulado “La milpa campesina mesoamericana: más que una forma de producción, una manera de vivir, pensar y sentir. Ensayo interpretativo” nos ensina sobre as múltiplas dimensões da milpa camponesa na Mesoamérica: a dimensão da economia camponesa articulada à autonomia das famílias indígenas ameríndias, às relações sociais densamente baseadas nas redes de reciprocidade e às relações recíprocas entre o ser humano e a natureza. Esses elementos nos indicam princípios básicos da filosofia do bem viver e ancoram-se nas visões indígenas que se opõem radicalmente às condições contemporâneas de reprodução ampliada do capital, baseadas no individualismo produzido pelas grandes

patologias sociais do século XXI. Nesse sentido, cosmovisões indígenas e seus modos de vida e os movimentos insurgentes, também baseados em tradições indígenas ressignificadas historicamente pelos zapatistas, oferecem muito.

O artigo inspirador de Eduardo Gómez Gómez, intitulado “Entre el fin y los medios: apuntes sobre la Autonomía Zapatista en Chiapas, y su dilema frente al poder”, apresenta o dilema enfrentado pelos movimentos insurgentes, especialmente o movimento zapatista no México, alçado simbolicamente em primeiro de janeiro do ano de 1994 a partir de seu centro irradiador de Chiapas. Inicialmente, oferece uma breve visão geral da constituição do movimento e do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Os conflitos gravitam em torno das questões do poder político ligado ao Estado: participar do poder? Ou agir fora do Estado e assim manter sua autonomia? E, se participar do Estado, como negociar com ele em relação às suas respectivas demandas? Os focos centrais de luta do movimento são os capitais transnacionais que operam no México, Brasil, Guatemala, Paraguai, entre outros países, em acordo com agentes do Estado.

O autor contextualiza as ressonâncias do movimento e suas práticas autônomas dentro do projeto de emancipação inacabada na América Latina. Depois, trata de contextualizar simultaneamente os territórios em uma divisão internacional do trabalho capitalista entre países do Sul e do Norte. A polissemia do conceito básico de autonomia e a contribuição da teoria marxista são igualmente relevantes para entender a luta e o curso do movimento agora com a construção da utopia de que "outro mundo é possível".

Seguindo o tema, o artigo de María Elena Martínez Torres, Katia Nuñez Patiño, Izabel López López e Ana Luísa Borrayo Mena nos apresentam “Educación en territorios autónomos: una comunidad Tsotsil creando autonomía a través de la educación en Zinacantán, Chiapas, México”. As autoras abordam o caminho da autonomia através do processo educacional na comunidade de San Isidro la Libertad, em Zinacantan, Chiapas, México. Centram-se no apoio e experiência dos seus promotores e promotoras de educação, que têm ligado a aprendizagem do conhecimento cotidiano da comunidade com o seu próprio processo de aprendizagem no Método Indutivo Intercultural para assumir seu papel como professores e professoras em suas escolas autônomas multigraduadas em nível primário e secundário. A experiência é exposta a partir de uma posição que assume a



centralidade das práticas culturais que os movimentos sociais, especialmente os povos indígenas, têm retomado como um projeto político, através da construção cotidiana de suas autonomias.

O artigo de Jamerson Bezerra Lucena aborda a relação entre os indígenas Potiguara, e as agências estatais, que se modificaram ao longo do tempo - do denominado Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para a Fundação Nacional do Índio (Funai), no caso em questão -, imbricadas em complexas relações de contato interétnico que se relacionam com o contexto do Nordeste brasileiro e, mais especificamente, do Litoral Norte paraibano. O autor se utiliza do debate sobre territorialização e territorialidade, entre outros, nessa abordagem sobre os direitos indígenas no Brasil democrático. Desse modo, descreve como as lutas pela demarcação de terras indígenas se tornaram mais intensas nas últimas décadas, com inúmeros casos de conflitos com empreendimentos locais, mas também com importantes conquistas territoriais. Por outro lado, esse processo se relaciona com o fortalecimento e a sofisticação da organização social política dos indígenas na busca por direitos, tendo a Constituição de 1988 como um marco temporal importante.

As autoras Sônia Maria Neves Bittencourt de Sá e Maristela de Oliveira Andrade apresentam o artigo "O que as flechas do Kyudo e Potiguara nos contam no seu trajeto entre passado e presente em suas cerimônias e rituais". Trata-se de uma reflexão sobre performance, rituais, tempo e identidade a partir da descrição detalhada e sensível de duas modalidades de prática de arqueirismo, uma entre os Potiguara, durante os IV Jogos Indígenas Potiguara, em Tramataia, localizado no município de Marcação, e outra entre praticantes do arqueirismo milenar japonês (*Kyudo*), no XI Festival do Japão, no Espaço Cultural da Energisa, em João Pessoa.

Os autores Caio Nobre Lisboa, Geraldo de França Alves Júnior e a autora Márcia Alexandrino de Lima, em seu artigo intitulado "Territorialidade, sinais diacríticos e jurema: Reflexões sobre a religiosidade e identidade potiguara" abordam a identidade dos indígenas Potiguara, tomando como experiência empírica seu território localizado no litoral norte do estado da Paraíba, discorrendo sobre a planta e bebida sagrada "jurema" como expressão cultural de sua religiosidade e rituais, principalmente o "Toré". O texto mostra como a "jurema" entrelaça os planos físico e espiritual, designando até mesmo poderes de cura, num elo cosmológico e ancestral,

ao mesmo tempo em que se constitui como ação afirmativa de seu território e de relevância para o grupo, como símbolo místico em suas tradições religiosas.

Os conhecimentos locais de comunidades quilombolas de dois estados brasileiros, a Paraíba, localizada na região Nordeste, e o Rio Grande do Sul, na região Sul, são o tema do artigo de Patrícia dos Santos Pinheiro, Aline Paixão e Luana Schiavon: “Cura e proteção em territórios negros da Paraíba e do Rio Grande do Sul, Brasil”. As autoras trazem práticas de cura física e espiritual realizadas por benzedeiros, rezadeiras e outras lideranças que possuem o dom e a responsabilidade de guardar o segredo de tais práticas, reinventando-as de modo criativo. Essas práticas e os saberes a elas associados se vinculam a expressões dos seus territórios, da identidade étnica e da memória coletiva, compartilhada a partir de contextos adversos.

O artigo de Janainna Edwiges de Oliveira Pereira e Alicia Ferreira Gonçalves intitulado "A experiência de mulheres em uma rede de economia solidária no Ceará, em narrativas biográficas" analisa a experiência das mulheres em uma rede de economia solidária no Nordeste do Brasil. O artigo aponta o valor heurístico das biografias e histórias de vida para estudos antropológicos. O problema central do artigo é a condição social das mulheres no campo da economia solidária. Por meio da narrativa biográfica, observa-se a relação entre a teoria da economia solidária, que pressupõe condições de igualdade, e as práticas sociais concretas que apontam uma assimetria entre homens e mulheres nos empreendimentos.

A seguir, o artigo de Victoria Puntriano Zuniga de Melo, "Usina Catende: un proyecto de desarrollo solidario en Pernambuco", mostra uma experiência de economia solidária a partir da recuperação da usina por seus trabalhadores (do campo e da indústria), localizados na Zona da Mata sul do estado de Pernambuco, envolvendo cinco municípios da região. O artigo articula a dimensão jurídica, política e econômica durante os 16 anos de atuação em que procuraram promover a distribuição de renda, segurança alimentar e educação com foco na metodologia de Paulo Freire. Entre suas principais realizações estão a expropriação coletiva do assentamento, beneficiando quatro mil famílias. Embora o projeto tenha sido fechado por decisão judicial, deixa uma impressão dessas experiências no cenário nacional.

Por fim, o relato etnográfico de Elias Pérez Pérez intitulado “Principios pedagógicos del pueblo *Tsotsil* de Chenalló, Chiapas, México” descreve uma experiência participativa com as famílias *Tsotsiles* no Estado de Chiapas. É uma

observação participativa de dentro, porque o autor é um antropólogo, professor de educação e indígena Chenalló, nesse sentido, tem sido capaz de conviver no cotidiano das famílias e conversar com elas em sua própria língua. O eixo central do artigo é a pedagogia do tsotsil, especialmente na educação infantil.

Os seis princípios pedagógicos descritos estão relacionados à economia agrícola tsotsil, articulada às entidades naturais, sobrenaturais e a toda a sua cosmovisão. Esta pedagogia sustenta um valor essencial na vida social da comunidade indígena porque ativa o processo de formação de verdadeiros homens e mulheres trabalhadores da face da terra. Em seu relato, o autor descreve as bases fundamentais para entender e compreender como eles educam seus filhos em um ambiente interativo com o ambiente socionatural e cósmico. Ou seja, aprendem trabalhando, convivendo e interagindo nos espaços territoriais com a terra, plantas, animais, do cosmos e com as divindades. A contribuição do relato, além de nos ensinar a primorosa pedagogia Tsotsil é o contraste que o autor revela entre duas formas de pedagogia: a pedagogia Tsotsil e a educação escolar formal. E também afirma como a pedagogia Tsotsil baseada no respeito pela Mãe Terra, onde o milho e a *milpa* se constituem como dimensão cósmica – matriz de suas respectivas visões de mundo, pode contribuir em termos morais à educação formal.

Dado o momento difícil que a América Latina e especialmente o Brasil (após o golpe político que ocorreu em 2016) passam, com o agravamento de conflitos diversos, em que populações subalternizadas têm sido frontalmente atacadas – e nos quais o debate sobre o desenvolvimento é central – pensamos que a realização desta escola em um contexto político tão adverso reafirma a possibilidade de *re-existência*. Em adição, grupos de pesquisadores (especialmente no Nordeste) mostram possibilidades de inovação e criatividade, assim como a necessidade de um conjunto de políticas e programas tão necessários ao desenvolvimento da nação, entre eles o Programa Capes. No nosso caso, podemos dizer que a experiência foi um sucesso!

Nessa perspectiva, agradecemos à Capes por ter patrocinado nossa Escola de Estudos Superiores, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), ao Prodepa UFPB e UFC, aos professores e alunos envolvidos, em especial a comissão organizadora da EAE na UFPB. Acreditamos que inovamos ao democratizar o acesso aos movimentos sociais convidando e incorporando como estudantes representantes indígenas, agricultura familiar, agroecologia, economia solidária, movimento

feminista, a classe de funcionários públicos da UFPB com ampla experiência em projetos de desenvolvimento com foco em sustentabilidade e os estudantes envolvidos.

Para fomentar a leitura recíproca de pesquisadores do Brasil e do México, optamos por lançar esta edição tanto com artigos em português quanto em espanhol. Nós gostamos de pensar que o México irradia uma energia cósmica, cultural e espiritual em consonância com a herança de seus territórios originais. O sujeito histórico que conservou os recursos naturais do México são os povoados, os *ejidos* e as comunidades indígenas. As florestas do México e a água que captam estão nos territórios que foram conservados de forma comunitária. Se os seus modos de vida não permanecerem, não haverá futuro para o país. Os Zapatistas e o Congresso Nacional Indígena buscam, de maneira organizada, recuperar a autodeterminação desses territórios e, com isso, seu uso e conservação serão garantidos. As recentes eleições no México demonstram o compromisso do povo mexicano com uma mudança real na política de desapropriação. O desafio permanece para o recém-eleito presidente Andrés Manuel López Obrador e sua equipe para impedir as recentes reformas que colocam esses territórios em risco, como a reforma energética. Os Acordos de San Andrés continuam sem serem cumpridos e vão contra o *fracking* e a privatização dos recursos naturais. No cumprimento desses acordos e da agenda pendente com os povos indígenas, López Obrador terá que dar uma amostra muito avançada, pois isso definirá o futuro do México.

**CLASE DE APERTURA DEL CURSO: Modelos dominantes de desarrollo x modelos de los movimientos sociales: territorio, medio ambiente y luchas sociales**

*Aula de abertura do Curso “Modelos dominantes de desenvolvimento x modelos dos movimentos sociais: territorio, meio ambiente e lutas sociais”*

María Elena Martínez Torres

Profesora-Investigadora, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas).

Buenas tardes a todos y todas, estoy muy agradecida por esta bienvenida de las direcciones de las diferentes facultades y de la rectoría. Me siento muy honrada por estar aquí en el noreste de Brasil y vengo de Chiapas, también la periferia de México. Allí he estado trabajando como profesora-investigadora por 10 años, pero ahora tengo, como nosotros decimos, un *cargo* en la Subdirección de Docencia de Ciesas a nivel nacional. Entonces por los últimos ocho meses residí en la Ciudad de México. He realizado investigación a nivel internacional aquí en Brasil, en Nicaragua, Guatemala y otros países y principalmente en Chiapas. Actualmente estoy coordinando 11 programas de posgrado y por ello ha sido muy difícil para venir acá por un mes. Siento mucha honra de que aquí se juntó tanto el programa de Desarrollo y Medio Ambiente y el de Antropología. Nosotros también tenemos esta interdisciplinariedad allá, pero siempre hay una cuestión: ¿Cómo vamos a hacer interdisciplinariedad? Es una cosa que estamos construyendo. Las escuelas tienen sus raíces. Y ahora estamos, pues, construyendo. Somos el Ciesas, un centro de investigación nacional en Antropología Social. Lo que voy a presentar, básicamente, es Ciesas y después también, ¿cómo es que nosotros hacemos interdisciplinariedad? Tiene que ser como un diálogo de saberes, de cómo entiendo yo, cómo entiende usted y escuchándonos, y haciéndonos redes. También voy a presentar una experiencia de redes que hicimos con los posgrados en Chiapas. Un poco de una experiencia allí. Pero trataré de poner durante esta presentación algunos de

los desafíos que yo creo que tenemos para trabajar en nuestras áreas y en relación con la sociedad.

Nuestra institución ya tiene cuatro décadas trabajando en la antropología, y tenemos una historia especial, porque la antropología estuvo muy cercana al Estado, entonces es una cosa especial de México. La antropología se desarrolló con mucho apoyo del Estado y los antropólogos trabajaron en posiciones del Estado, haciendo políticas públicas. Entonces, después de la Revolución Mexicana - tenemos siempre que recordar que México tuvo esta revolución a principios del siglo XX y se tuvo una política de construcción del Estado Nacional en que era importante incluir a los pueblos indígenas- entonces se tuvo toda una política de integración. ¿Cómo vamos a hacer para integrar? ¿Cuáles son esas formas en que nosotros podemos hacer un Estado nacional, pero integrando los diferentes pueblos? Y, entonces, como política también se hizo un esfuerzo por borrar las diferencias: todos somos mestizos. Todos somos un producto de mestizaje de blancos con indios, con afroamericanos y se creó una política por muchos años donde somos la “raza cósmica”, tratando de mejorar las grandes dificultades e historias de violencia. Tenemos que construir un país nuevo, ¿cómo lo vamos a hacer?, vamos a hacerlo juntos. Entonces se trató de mejorar esas grandes diferencias y todos somos mestizos. Tenemos varios antropólogos que hicieron muchas investigaciones con la población indígena y esto se hizo, también, en un ambiente muy nacionalista. En México, mestizos somos todos. Y este proyecto de nación fue asesorado por antropólogos. Sobre todo en la época de Lázaro Cárdenas, las instituciones antropológicas fueron creadas con apoyo de fondos del Estado.

En 1934 se creó el Departamento de Asuntos Indígenas; en 1937 la Sociedad Mexicana de Antropología; en 1939 el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Casi cada dos años una nueva institución se fué creando. Y tenemos también en 1946, la fundación de la Escuela de Estudios de Antropología (ENAH), y finalmente el INI en 1948, el Instituto Nacional Indigenista. Es toda una época de muchas instituciones antropológicas y ahí en San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, donde yo vivo tuvieron el primer centro del INI en 1951. Porque allá tenemos muchos pueblos indígenas muy vivos, activos, organizados, entonces ahí era necesario tener un centro para conocer, integrar, etcétera. Esto ha sido muy debatido, algunos dicen ¡ah qué bueno!, y otros dicen “esto está muy mal”. Entonces siempre tenemos



esta discusión de cómo ha sido el rol de los antropólogos en esta integración. El primer director de este centro fue Gonzalo Aguirre Beltrán, quien hizo muchos estudios sobre las comunidades indígenas y, después, él fue uno de los primeros fundadores de Ciesas. Después de la gran crisis desatada por el movimiento social de los 60', después del 68' el Estado empezó a transformarse también, y marca el fin de la era de oro de la antropología con impacto en las políticas del Estado. Se da un cambio al análisis de lucha de clases que le resta importancia al análisis de la cultura, la lengua, las religiones, donde el pensamiento científico social se enfoca más en la línea de las clases sociales, la estructura económica, las fuerzas sociales, etcétera. Después, también tenemos la emergencia de los estudios de los movimientos sociales.

El Ciesas fue fundado para dar un giro hacia la investigación y a la preparación de estudios de posgrado en antropología. Con el paso del tiempo investigadores de otras ciencias sociales (historia, sociología, geografía, medicina, ciencias políticas, etcétera.) se incorporaron también al Ciesas y se ha ampliado en enfoque de los estudios que se realizan. Entonces tenemos los fundadores Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla y Ángel Palerm que en 1973 crearon el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Historia y Antropología (CIS-INAH). A partir de 1980 el CIS-INAH se convirtió en el Ciesas, con presupuesto propio y ahora nuestros investigadores llevan a cabo estudios en una amplia gama de temas actuales: comunidades indígenas, comunidades urbanas, con enfoque en salud, en medio ambiente, trabajo, industrias, trabajadores, género, etcétera. De un pequeño grupo que teníamos, ahora somos 170 investigadores y tenemos 7 campus. Aquí en el mapa, ustedes pueden ver, están localizados mayormente en el centro y sur de México (en la Ciudad de México, Jalapa, Guadalajara, San Cristóbal de las Casas, Oaxaca, Mérida), pero ahora tenemos un nuevo campus también en el noreste del país (en Monterrey). Con éste último hacemos, junto con el sureste, trabajos comparativos sobre las fronteras.

En México contamos con el Conacyt (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología), que financia investigaciones nacionales, y nosotros somos uno de sus veintiséis Centros Públicos de Investigación. También Conacyt en los últimos años, está reorganizando los centros de investigación y estamos acercándonos con centros de investigación en biología, en materiales, digamos de ciencias duras, y otros de ciencias sociales. Hemos empezamos a

hacer una red y actividades conjuntas. Estuve, el año pasado, en una reunión con todos esos 26 centros y, lo que pusimos como propuesta fué crear un espacio para nuestros estudiantes de doctorado, para que, en un periodo de una semana o dos, vayamos a un lugar de México a discutir y pensar un solo problema desde las diferentes disciplinas. Por ejemplo, el problema de la contaminación del agua, el problema de los transgénicos en animales y plantas, etcétera. De modo que estudiantes de doctorado que tienen formación en todas las áreas, puedan discutir. Eso fue una de las propuestas que salieron de esta nueva reorganización y creo que va a resultar en una importante contribución.

El Ciesas tiene cuatro objetivos: investigación, formación de recursos humanos, difusión y vinculación. La formación de posgraduados la enfocamos en estudiantes que van a hacer más que nada investigadores después de cursar nuestras maestrías y doctorados. Aún no tenemos masters profesionalizantes. Pero estamos viendo cómo tener y dar más preparación en cosas específicas que los estudiantes están demandando. Tenemos una casa editorial que se llama “Publicaciones de la Casa Chatacon la cual publicamos libros y revistas. También tenemos mucho, mucho trabajo junto con diferentes grupos de las comunidades y de las ciudades de la sociedad mexicana. Tenemos diecisiete líneas de investigación. Ahora mismo estamos haciendo una planeación académica en que los investigadores de todas las regiones empezaron a discutir ¿cuáles son los temas más importantes actuales que tenemos que discutir? Entonces salieron tres áreas: violencia y Estado, la reorganización de territorios en muchas en diferentes áreas y la reorganización territorial. Todos los impactos de las reestructuraciones que hemos tenido, impactos en salud, en educación, etcétera. Estamos esperando que los investigadores de los diferentes campus del Ciesas puedan trabajar en conjunto en esas tres áreas. Es importante comprender que cada campus regional nació con diferentes circunstancias, en diferentes coyunturas. Entonces trabajamos mucho en nuestra región y ahora estamos tratando de, así como ustedes a nivel internacional, ahora nosotros estamos tratando de combinar a nivel nacional al mismo tiempo que internacional. Entonces la integración en la que estamos actualmente tiene tres niveles, dentro del Ciesas mismo, en conjunto con otros centros de investigación Conacyt, y a nivel internacional. Así que espero podamos hacer algo interesante en conjunto con ustedes alrededor de las problemáticas comunes.

En términos de nuestros programas de posgrado, tenemos 11 programas en antropología, en historia, en ciencias sociales y en lingüística indoamericana. Ofrecemos seis maestrías y cinco doctorados todos registrados en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Conacyt. Este programa evalúa la calidad de los programas de posgrado que se ofrecen en México y si un programa de posgrado pasa todas las evaluaciones de calidad, queda registrado en el PNPC, por lo cual cualquier estudiante que es aceptado en ese programa, Conacyt le otorga una beca de manutención para dedicarse a estudiar de tiempo completo. Aunque también en México están pasando todos estos problemas de recortes presupuestales que, bueno, espero que en el futuro tengamos becas, pero ahora mismo si tenemos. Hasta ahora, hemos graduado alrededor de 400 doctores, y 700 maestros. También ofrecemos muchos cursos intensivos y diplomados, que son más específicos como análisis de antropología jurídica, de cómo enseñar las lenguas nativas para maestros de educación básica, etcétera. También tenemos un programa para apoyar a estudiantes de licenciatura, de grado, y de pre-grado a través del cual les apoyamos con una beca para trabajar en los proyectos de investigación de nuestro cuerpo académico. También tenemos un programa de estudiantes y profesores visitantes.

También tenemos el programa de cátedras. Y tenemos una cátedra con Brasil, la cátedra Roberto Cardoso de Oliveira con la Universidad de Brasilia, a través de la cual nosotros tenemos reuniones cada dos años de investigadores brasileños e investigadores mexicanos, en una ocasión en México y en otra en Brasil. Entonces ya tenemos estas formas de abrir espacios de discusión conjunta. No sólo los programas de posgraduación, pero también, aquí, participan investigadores, estudiantes, gente de las comunidades y participan actores que están en el medio de los debates. También tenemos premios para los escritos, las tesis, los trabajos para esos temas que son importantes. Tenemos tres laboratorios: el Laboratorio de Información Geográfica, el Laboratorio de Lengua y Cultura y el Laboratorio Audiovisual. Fueron creados a partir de temas de investigadores que consiguieron fondos y crearon laboratorios para desarrollar su investigación. Actualmente tenemos la mirada de integrar los laboratorios con todos nuestros programas de posgrado, y con educación continua y a distancia. Estamos tratando de integrar todos estos programas en todos nuestros campus fortaleciendo el Sistema Nacional de Formación Ciesas.

Una cosa importante que quiero compartir con ustedes es la forma en que nosotros, y posiblemente sea lo mismo acá, asumimos todos los cargos de formación como un trabajo que tenemos que hacer de forma voluntaria, los propios investigadores del Centro. Entonces todos los investigadores somos también profesores y, en algún momento de nuestra vida, vamos a asumir la Coordinación Académica de un programa de posgrado, en algún momento seremos los Subdirectores de Docencia, en algún momento Directores de Unidades Regionales, o incluso Director General. Entonces, ahora mismo, el Director General es el doctor Agustín Escobar investigador de la unidad regional de Occidente, en Guadalajara. Yo soy de la unidad regional Sureste en Chiapas. Entonces vamos para Ciudad de México y allí damos nuestro servicio por unos años, y después volvemos a nuestra sede. Esta característica me parece que da lugar a un fenómeno interesante, porque además de ser una forma de rotar, de cambiar, éste y siempre ejercemos la función desde nuestra experiencia, y esto es importante en la mejora constante de la institución. Los directores que hemos tenido en más de cuatro décadas y, por ejemplo, la doctora Virginia García Costa que estuvo dos períodos de cinco años, ella fue estudiante de, precisamente, Roberto Cardoso de Oliveira. Entonces, con ella, tuvimos mucho más acercamiento con Brasil. Teníamos, porque todos los latinoamericanos tenemos esta posibilidad de estar integrados, pero con Virginia se hizo más importante, porque ahí se creó la Cátedra y estas redes un poquito más importantes.

En la estructura orgánica, tenemos una Junta de Gobierno y en la junta de gobierno, como somos una institución pública, está un representante de Hacienda, la tesorería del gobierno observando cómo manejamos los fondos. Y esto creo que es importante, porque somos instituciones públicas usando el presupuesto del pueblo. También tenemos el CTC, que es el Consejo Técnico Consultivo y ese es otro órgano colegiado, que está formado por los directores regionales de los siete campus, un representante de los investigadores y de los profesores de los siete campus, el director general y las/los coordinadores de cada área del Ciesas. El CTC es un grupo grande donde discutimos y tomamos todas las decisiones de la vida de Ciesas. Entonces es importante cómo se está trabajando. Y creo que también es una causa, porque Ciesas tiene cuarenta años y va a durar más, a menos que el presupuesto acorte, creo que este sistema permite que diferentes visiones, diferentes direcciones convivan y se pueda trabajar. Para los programas de posgrado también se tiene un cuerpo colegiado que se

llama el Consejo General de Posgrado que yo coordino, y que está integrado por los coordinadores de los 11 posgrados, la Dirección Académica y dos integrantes más, uno interno y otro externo. Tenemos una reunión al año, en general en la Ciudad de México, y tenemos muchas reuniones vía videoconferencia. Ahora mismo estamos siguiendo el ejemplo de, me parece Porto Alegre, elaborando un presupuesto colectivo. Tenemos poco dinero, y acordamos cómo vamos a distribuirlo entre todos. Y también, discutimos todas las cuestiones pedagógicas, los problemas de los estudiantes, de los profesores, la normatividad, etcétera.

Bueno, una cosa que para mí es un desafío de la academia para trabajar junto con las iniciativas de las comunidades, de las otras instituciones, es la forma en que nosotros nos comunicamos o cómo formamos a los estudiantes. Por ejemplo, este formato en donde las conferencias son muy importantes, pero no son la única forma que nosotros podemos tener o propiciar un diálogo de saberes. Entonces quiero mostrar una experiencia que tuvimos en Chiapas. En el Estado de Chiapas, frontera con Guatemala, tiene una topografía muy montañosa, y el área alrededor de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, ha sido un área de investigación muy intensa. Tanto que hasta tenemos una broma que dice “la familia Chapaneca está formada por el papá, la mamá, el abuelo, los hijos y el antropólogo”. De todas las escuelas, de Estados Unidos, de Europa, todo mundo ha pasado por ahí.

Se tienen sedes de muchos programas y todos tienen biblioteca. La primera red que se formó fue la red de bibliotecas de San Cristóbal de las Casas, que se enlaza también a nivel nacional. Estaba ahí, yo era coordinadora de la maestría y me preguntaba, “¿dónde están los estudiantes de aquí, los chiapanecos?” La mayoría venían de la Ciudad de México, de Puebla, de Argentina, de Brasil, de Colombia, etc. Es muy difícil entrar a nuestros programas, son muy competitivos, se tienen que pasar exámenes, entrevistas, inglés, etc. Y así empecé a visitar todas las instituciones académicas de la ciudad. Muchas ¡por primera vez! Aunque ya tenía muchos años en la ciudad, pero estaba trabajando en la investigación. Fui a preguntar, ¿qué están ustedes haciendo?, ¿en qué están los estudiantes? Y coincidimos en la preocupación. Así que empezamos a construir una red, junto con la UNACH, la Universidad Autónoma de Chiapas, con dos programas de maestría; con Ecosur que también es un centro de investigaciones que tiene dos programas, (tienen más, pero dos programas entraron a la red); la UNICACH, la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, con el Cesmecha con

cuatro programas en feminismo y en ciencias sociales; la Universidad de Chapingo que también tiene un campus en San Cristóbal; y la UNAM, que también tiene un campus allá (ellos fueron los últimos en juntarse con nosotros). En la primera reunión les pedí que trajeran un símbolo que nos presentáramos a partir de lo que significaba para cada uno. A pesar de la sorpresa metodológica, al final de la reunión terminándonos trazando un primer plan que nos llevara a que más estudiantes chiapanecos accedan a nuestros posgrados.

Y juntos, entonces, cosa muy difícil juntar tantas instituciones y personas, logramos hacer una red: la Red de Posgrados de San Cristóbal de las Casas. Y creo que logramos hacerlo, por el uso de una metodología participativa, que creó un espacio de discusión y de preparación para los estudiantes locales, que ellos tuvieran una preparación que pudiera prepararse para entrar a nuestros posgrados. En el inicio de los cursos de la Red, los rezadores de un pueblo de Zinacantán vinieron para acá e hicimos así el inicio de las actividades de nuestra red. Y creo que eso ayudó mucho a que los académicos experimentáramos la horizontalidad. Si todos estamos hechos de agua, aire, fuego, tierra, eso quitó las diferencias que se dan entre centros de investigaciones y universidades y todas esas diferencias. Todos somos esencialmente la misma cosa, entonces el encuadre ayudó a que pudiéramos ayudar y solidarizar en lugar de competir, contrario al sistema académico que te hace competir: quién tiene más puntos, quién tiene más publicaciones, etcétera.

Los saberes y conocimientos de nuestros pueblos originarios, realmente tienen una contribución fundamental para todo lo que nosotros hacemos, especialmente para la antropología, para todas las posibilidades de desarrollo. Y ahí están, también, las cosas originales. ¿Qué es lo diferente de toda esta globalización? Bueno, ahí está, lo que nuestros pueblos están creando con su propia lengua. Entonces es muy importante volver, integrar, hacerlo nuestro, conocerlo y, además, tener esta capacidad de hacernos horizontales y poder compartir y hacer alianzas desde otro lado. Como ellos dicen, desde el corazón, no sólo desde la cabeza.

La pedagogía que nosotros hicimos y usamos también de acá, (que por cierto tiene sus orígenes en Brasil), es una propuesta de pedagogía participativa en que nosotros escuchamos al otro, con mucho movimiento, con mucho diálogo, integrando las lecturas, la tecnología y empezamos a preparar a los estudiantes donde ellos también hicieron espacios



de discusión. También organizamos ferias de posgrados para que se diera a conocer más lo que estamos haciendo ahí. Y cada institución organizó un espacio para dar los talleres, los cursos, intensivos muchos de ellos. Por ejemplo, en un curso, vinieron de la comunidad indígena de Oxchuc por una semana intensiva y se hospedaron en un edificio que nos prestaron. Fue muy intensivo e hicieron un recorrido por todas las instituciones integrantes de la Red, lo que quitó el miedo a entrar a nuestros centros que, como ellos lo dijeron, se miraban como algo inalcanzable.

El concepto que nosotros estamos usando es comunidades de aprendizaje. ¿Cómo estamos creando comunidades de aprendizaje? Donde todo lo que nosotros hicimos, lo que los estudiantes hicieron, son parte del aprendizaje, no es sólo lo que está en la escuela, es todo lo que es la vida es una comunidad de aprendizaje. ¿Cómo nosotros traemos esa reflexión, también, a esos espacios que son más académicos? Y después obtuvimos financiamiento del Conacyt, y pudimos ofrecer muchos más cursos, muchas más actividades, fue para arriba, pues con fondos se pueden hacer muchas cosas. Pero nosotros empezamos sin fondos y cada quién ponía tiempo, materiales, espacios, cafecito, cada quién sacaba un poquito de sus propios recursos para poder hacer este proyecto. Entonces pudimos hacer muchos proyectos colectivos. Aún está ahí, continúa y nos enfocamos mucho en preparar estudiantes en escribir académicamente en español, en la expresión oral, en la investigación, el pensamiento científico. ¿Cómo trabajarlo? Éste, búsqueda en línea, porque ahora todos los recursos están en línea, la comprensión de lectura en inglés que es muy necesaria y también hicimos una pequeña visita de trabajo de campo, que nosotros vamos a hacer también en nuestro curso, ahora aquí, también intensivo. Y mucho, mucho, trabajamos en la integración del grupo.

Con esta metodología mucho más participativa, usando cuerpo, espacio, mente, diálogo, música, ritmo que nosotros vamos a usar también aquí, y como estamos en Brasil, ¡seguro va a haber mucho ritmo! Entonces van a tener una experiencia de este tipo. Yo decidí que no podían ser sólo conferencias, entonces tiene que haber más movimiento, vamos a trabajar en el suelo y vamos a ver qué va a ser. Yo, como dice el subcomandante Marcos, uno tira la moneda y vamos a ver cómo cae. O si tal vez no cae. Alguien toma la moneda, y no cae. Y eso es que a través de esta experiencia en el curso estoy queriendo que ustedes

experimenten la pedagogía a nivel de posgrado que integra estas experiencias. Me parece que la academia se ha construido mucho de forma vertical, y creo que a veces es difícil tener un diálogo de saberes con esta distancia. De aquí a allá. Entonces vamos a ver cómo funciona este experimento. Y tienen que traer sus músicas, sus instrumentos musicales, pequeños los que tengan y ropa cómoda, porque vamos a hablar mucho en movimiento. Y tenemos que leer mucho, porque esas son, en la academia, una de las herramientas en nuestras discusiones. Leemos lo que otros han escrito para incentivar nuestro pensamiento. Y después nosotros también tenemos que escribir nuestro pensamiento, nuestra palabra y vamos a publicar también. Hay que tener paciencia porque todo es muy complicado, pero la integración de grupo va a ser muy importante. Y eso también tiene otra intención. Todos ustedes son maestrantes o doctorantes, van a ser o ya son profesores también. Son docentes, tienen también, grupos de discusión, tienen clases, etcétera. entonces vamos a experimentar otra forma. Cuando uno vive, experimenta la metodología, pierde el miedo. ¿Qué vamos a hacer, cómo vamos a hacer? Vamos a ver qué pasa.

**Clase de apertura del Curso “Desarrollo sustentable, Organización Campesina y Empresarialidad rural”**

***Aula de abertura do Curso “Desenvolvimento sustentável, organização camponesa e empresarialidade rural”***

Oliverio Hernández Romero

Profesor Investigador del Colegio de Postgraduados, México.

Cuando empiezo hablar de ese tema del campesinado en México, la pregunta es: "¿de qué estamos hablando?". ¿Estamos hablando de las personas que hacen el desarrollo? ¿De las personas que están ahí en el campo, trabajando? ¿Personas que cambian el medio ambiente? ¿De las personas que están laborando día a día, extrayendo de la tierra y del medio ambiente los alimentos que consumen para sí y los que producen para el resto de la humanidad?

**Figura 1** Doña Lala. La Sombra Veracruz México.



**Fuente:** autor. Enero 2017.

**Figura 2** - El Cantón, La Sombra, Veracruz Mexico.



**Fuente:** autor. Enero 2017.

Porque difícilmente, pudiéramos percibirlos sin la gente que trabaja en el campo. No encuentro país que no sea desarrollado sin desarrollar primero la agricultura. Y en México me consta que ha sido uno de los sectores más olvidados. Primera pregunta es tratar de estandarizar los conocimientos. Tratar de saber de qué estamos hablando. Y uno es: campesinado, ¿de qué hablamos? ¿De una persona que es folclórica? ¿De una persona que se siente campesina? ¿Una persona que vive en el campo? ¿De una persona que va continuamente, en vacaciones, al campo? Entonces, difícilmente, podríamos entablar una definición. Intentaría primero hablar de qué es un campesino, ¿Cuáles son los elementos básicos para formar tipologías? ¿Cómo los clasificamos como un sujeto de estudio? Visto desde la visión de los que estudiamos un sector social, cómo son esas tipologías, ¿Cuántos tipos hay? ¿Quiénes otros teóricos del campesinado? Y, lamentablemente, hay pocos teóricos del campesinado, por lo menos en México. Todos los teóricos del campesinado, o son ingleses, o son de Estados Unidos. Y, obviamente, que su visión es muy distinta de lo que nosotros pensamos que pueda ser un campesino.

**Figura 3-** EL Capulin Veracruz Mexico.



**Fuente:** autor. Enero 2017.

Y, al final, intentaría terminar como diciendo, cuáles son las relaciones del campesinado con el Estado, con ese ente que se formó ahí, arbitrariamente y que, de pronto, le encasilló en una serie de normas, en una serie de leyes que no fueron tomadas en cuenta para hacerlas. Que, de pronto, está un marco legal que les impide actuar normalmente. Entonces, todo eso es muy importante para tratar de entender que, cuando hablamos de desarrollo rural, necesariamente tenemos que hablar del principal sujeto que hace el desarrollo rural. Que, en el caso mexicano, es el campesino. No hay otro. El Estado no hace desarrollo. La sociedad, la parte urbana, no hace desarrollo. Los que hacen desarrollo son los sujetos que están en el campo trabajando, viviendo, conviviendo, sufriendo, porque son los que se enfrentan las adversidades del clima. El azar del clima. En este andar de mi persona, tuve la oportunidad de salir de fuera del país, de México. A pesar de que son las limitaciones que se tienen que vencer para poder salir, una comunidad campesina, cafetalera, y salir a la ciudad, estudiar, enfrentar a la sociedad, que es un poco difícil enfrentarlas. Y, posteriormente, salir de tu estado. Y, posteriormente, salir de tu país.

Acabé mi doctorado en Barcelona, en una universidad que me dio el doctorado en Dirección y Administración de Empresas, porque siento que es necesario comprender el mundo capitalista para poder llevar elementos y que, por lo menos, la gente de campo sepa defenderse. Cuando a mí me pidió mi familia que fuera estudiar en la ciudad, me decían "ve a estudiar en la ciudad para que sepas defenderte". Y yo decía "¿defenderme de qué?". La pregunta es "¿de qué me voy a defender, si todos somos iguales?". Muy bueno, la sociedad ha hecho estratos. Y esos estratos, a veces, son difíciles de entender

cuando no tenemos las herramientas necesarias. Entonces, igual es muy difícil cuando las tipologías del campesinado las hacen otros. No las hacemos nosotros. Siempre he pensado que es necesario ser atrevido, audaz y proponer teorías nuestras, que salgan de la realidad nuestra, no que salga de otras realidades. Pero, también, es necesario entender a aquellos para saber cómo nos ven. Y digo como nos ven ubicados como sector subdesarrollado, que, a final de cuentas, es donde se encuentra el sector campesino. Y algunas gentes, algunos teóricos, dicen es un labrador, los que se dedican a la ganadería, es un ganadero, hacen una explotación doméstica, pero no como negocio, sino que para vivir. Tienen una relación con el exterior, necesariamente. A veces, esa relación no es la más amigable posible. Y me decía un amigo antropólogo que, cuando un campesino va al mercado, siempre sale perdiendo. Porque nunca le compran los productos que produce a un precio justo. Siempre el precio es muy abajo de lo que realmente vale.

**Figura 4** - Casa campesina. Tuxtepec Oaxaca.



**Fuente:** autor. Noviembre 2017.

Pero el tipo de relación que se determina para saber cómo son, como es el campesino. En algunas concepciones se le ubica como un primitivo. Que sus gustos son feos, disonantes. Sus formas de vestir normal, como debía ser una sociedad. ¿Cómo distinguimos entre un campesino y un proletario? Aquel que vende su mano de obra en la tierra. En México, les llamamos "peones". ¿Cómo distinguir entre un campesino y uno que no es campesino, pero que vende su mano de obra porque su relación es



directa con la tierra? ¿Cómo es su relación con el medio ecológico dónde está? Como, en este cambio, en esta evolución de la sociedad ha habido un proceso de proletarización, en que el campesino ha tenido que irse a las ciudades para poder seguir sobreviviendo. Porque, en el campo, es complicado seguir viviendo en las condiciones en que se viven actualmente. Esto ha hecho el mundo capitalista, esto ha hecho el mundo que saboreamos. Y, para eso, es necesario tener muy claro cómo se hacen las tipologías. En esa búsqueda de una definición, uno podría pensar que hay definiciones, pero algunas son incompletas - estarán de acuerdo conmigo. Hay gente que se siente campesino. Yo me siento campesino, a veces. El que se comporta como campesino. El que vive y se viste como campesino. Hay gente que se pone botas, trae un sombrero. Los que viven en el campo. Hay gente que vive en el campo, pero no trabaja en la tierra. O los que trabajan en la tierra y nada más. Estas son definiciones muy incompletas.

**Figura 5** - Valles centrales Oaxaca.



**Fuente:** autor. Noviembre 2017.

Una definición más operativa, más completa podría definirse en aquél sentido de cuanto necesita, el nivel mínimo de recursos que consume un hombre, que sea necesario, y que los extraiga del trabajo que hace en la tierra. Los antropólogos han dicho que un campesino requiere de un fondo de reemplazo, es decir, que es una persona que requiere lo necesario para poderse reproducir y dejar una familia también en el campo, es el fondo de reemplazo, un fondo ceremonial. Para esto se requieren recursos. No es fácil. Un fondo de renta. Ese fondo de rentas es... la capacidad de una

persona de poder contribuir a la sociedad. Y al Estado, porque el Estado siempre le extrae vía impuestos o vía fuerza sus recursos y, obviamente, obtener un beneficio. Todo eso son elementos para tratar de hacer una definición más clara de lo que es un campesino.

La primera pregunta que le hacen a uno cuando llega a hacer la maestría de desarrollo rural: defina lo que es campesino. Porque, si vas a trabajar en el campo, debes saber con quién vas a trabajar. Debes tener claro lo que es ser un campesino. Para eso se requiere que vayamos a lo que han estudiado desde la visión externa y tratar de entenderlos desde la visión interna.

**Figura 6** - Transporte. El Escalanar Veracruz, Mexico.



**Fuente:** autor. Marzo 2016.

Entonces, todo eso nos permite tener un panorama más amplio de lo que es ser campesino. Esto es muy claro para los antropólogos. Yo quiero decirles que soy agrónomo. Pienso que dominé la técnica, pero no dominé la parte, por decirles así ¿Cómo se relaciona el hombre con la naturaleza? ¿Y la mujer?. ¿Cómo es la relación entre el hombre y la naturaleza? Porque, una cosa es saber hacer crecer una planta, pero otra cosa es saber cómo hace la persona que está ahí trabajando para que esa planta crezca. Y como esa persona que está ahí se relaciona con las demás para que esta persona crezca. Y como hace esa persona que está ahí, para que una vez que obtienes los recursos de esas plantas, los pueda transferirse a la sociedad. ¿Cómo es su relación? Esto es que no entendía como técnico. Por eso tuve que estudiar una maestría, en donde me empapara de los conceptos de los antropólogos, de los sociólogos, de los que estudian humanidades para entender un poco más a este sector tan importante de la

sociedad.

En México hablamos de subsistencia. Los recursos necesarios para que una persona pueda sobrevivir. Y la subsistencia campesina puede ser por necesidades básicas. Que son: una necesidad biológica, una necesidad ecológica - porque se relacionan con el entorno, las personas que viven en el campo se relacionan con el entorno - una relación cultural, son las manifestaciones que son muy ricas en su contenido, en su discurso, en su acierto con la tierra. Y una relación política. Necesariamente el hombre es, por antonomasia, por necesidad tiene que ser político. Una cosa es ser político entre nosotros, pero una cosa es ser político como unos. Con aquellos que están ahí afuera, con la gente que domina todos los estados del sur. Todos esos elementos componen la subsistencia campesina. Necesidades biológicas, el tipo de sobrevivencia es para poder vivir. Evidentemente, aquí encontramos el fondo de reemplazo, la gente requiere recursos para poder comer.

**Figura 7 y 8** – En la izquierda, campesino de subsistencia. Veracruz. En la derecha, el Maíz. Tlhuapan Puebla Mexico



**Fuente:** autor. Enero 2016 y mayo 2017.

El fondo de reemplazo, finalmente, se reduce a lo que necesitamos para comer, para curarnos, para vestirnos. El fondo ceremonial es lo que necesitamos para manifestaciones religiosas que todo ser humano tiene. Crea o no crea, tiene manifestaciones de algún tipo. Aunque sean ateos, necesariamente, hay algo en la naturaleza humana muy interno que hace que uno piense en otras cosas además del cuerpo y la naturaleza. Para esto se requiere, también, un fondo, que es el fondo ceremonial. Y, para poder relacionarse con el resto de la sociedad, el fondo de renta.

Que es una necesidad política. Todo esto hace que el concepto de subsistencia campesina.

El fondo de reemplazo, que lo compone, la parte ecológica, los recursos para sobrevivir a un nivel de sobrevivencia biológica, tanto de las personas como animales. El fondo económico, recursos que se requiere para sobrevivencia, que tiene que conseguirse fuera de la unión doméstica. Y para ello ocupamos las herramientas tan necesarias en ese proceso. El fondo ceremonial, en México es muy famoso el Día de Muertos. Para eso se requieren recursos. El Día de Muertos la gente va a los panteones. A veces duermen toda la noche para convivir con sus antepasados, a través de sus muertos. Y ahí comen, y ahí hacen fiesta. La muerte no es algo de dolor, pero algo de fiesta. Porque pueden convivir con la persona que ya no está físicamente, pero que se sienten en la fiesta.

Ese fondo ceremonial es lo que la gente crea para poder sobrevivir en esta parte tan importante, que es el espíritu. Recursos necesarios para lograr la sobrevivencia cultural, tanto relaciones sociales, compadrazgos, fiestas religiosas y tradiciones. Y el fondo de renta. Que, ya les había dicho, es aquella parte donde hay que pagar impuestos, hay que pagar cuotas, hay que pagar gastos políticos, necesariamente. La visita de un político a un lugar no le cuesta al político, le cuesta a los del lugar. Es una incoherencia, pero así pasa. A veces la gente quiere agradecerle al político. En los términos mexicanos pareciera que hay que agradecerle al político en el poder, para que nos haga caso. Y, como un Dios, pueda hacer las cosas que nosotros no podríamos hacer. En México se les hacen una fiesta para que quede contento, llegue a su oficina, y, en su oficina, se acuerde que les hicieron una comida... Y, a lo mejor, autoriza un proyecto, autoriza un subsidio, autoriza un dinero que podría apoyar a esa comunidad. Para eso se requiere recursos, esos recursos se les llama fondo de renta.

Entonces, llegamos a los tres fondos que se requieren para la sobrevivencia de un campesino en el campo. ¿Y cómo se extraen los excedentes en el sector rural? El fondo de renta es el costo político de la sobrevivencia campesina. Hay un recurso que se extrae vía la explotación de los recursos naturales de la gente que vive en el lugar, o vía la fuerza de trabajo que la gente tiene en el lugar. El otro fondo, a través de las visitas al mercado, a través de la venta de los excedentes, difícilmente vas a vender las cosas que produces a precios justos. Porque el mercado tiene una lógica, ¿cómo decirles? No la lógica para la gente del campo. Porque, a pesar de que llevo una mejor calidad, cuando

llego a la ciudad, me compran como si fuera de la peor calidad. Hay un regateo, hay una baja en el precio de lo que estoy vendiendo. Es algo que no se entiende, pero que se requiere los recursos tiene que dejar esa mercancía de tal forma que te permita traer recursos a la comunidad. Entonces, la forma de extraer excedentes de los campesinos que van a la ciudad y tienen que vender lo que ellos producen.

**Figura 9** - Zona rural Tuxtepec Oaxaca.



**Fuente:** autor. Marzo 2016.

Cuando estamos hablando del campesino y de sus intereses, y de sus posibilidades, tenemos que tomar en cuenta estos fondos. Para poder pensar en que no lo vamos a afectar. En que podemos apoyarlos. ¿Cuál es el fondo más importante que los campesinos tienen que tener por lo mínimo? Dicen que una revolución estalla cuando el fondo de sobrevivencia, el fondo de reemplazo es atacado. Yo creo que en México todavía no llegamos a eso, pero hay sectores de la sociedad que han sido muy agraviados y que poco falta para que haya un estallido. Normalmente, los movimientos revolucionarios, por lo menos la experiencia mexicana, se han dado en el campo. No se han dado en ninguna otra parte.

Entonces, eso nos dice que hay que estar muy pendiente, o que hay que evitar, o hacer estrategias para evitar que el Estado llegue a esta parte y pueda provocar estallido. Un estallido hace que se pierda todavía más. ¿Y cuál es el beneficio? Bueno, normalmente una persona que tiene sus alimentos guardados en la despensa está muy contenta. Igual en el campo. Al final de la cosecha, todo el sobrante que está guardado



en la bodega es motivo de alegría, de fiesta. Las fiestas religiosas se hacen cuando se ha cosechado. Si ustedes suelen ver en el campo hay fiesta después de la cosecha, nunca antes. Eso quiere decir. Que la fiesta se ve grande o pequeña dependiendo de la cosecha, no de la emotividad de la gente.

**Figura 10** - Adan Cuitlahuac Hernandez Vargas. El Canton Chiconquiaco Veracruz Mexico.



**Fuente:** autor. Febrero 2017.

Si la cosecha fue buena, la fiesta es buenísima. Si la cosecha no fue buena, la fiesta no es tan buena. Tiene sentido común. Entonces, es la ganancia que le queda al campesino después de su trabajo, una vez cubiertas, todos los fondos que tiene que cubrir para poder sobrevivir. Un análisis importante que yo quiero detectar es cómo podemos definir claramente esta parte. Si tomamos en cuenta las variables: trabajo doméstico. El trabajo doméstico es el que se hace en las parcelas normalmente.

La venta de mano de obra en el campo, aparte de trabajar en las parcelas, a veces la gente vende su mano de obra. La compra de mano de obra, algunas personas pueden comprar y contratar peones. ¿Cómo controlan el ambiente? Cuando hablo del control del ambiente es como maneja su entorno. Como afecta o no afecta a su entorno. Y quién ha afectado el entorno es la agricultura comercial, no la agricultura campesina. La agricultura campesina hace procesos para que el entorno se conserve. Por eso, la nueva agricultura, una nueva ruralidad, está volviendo a las prácticas tradicionales. Porque las prácticas de la agricultura industrial han hecho que se está perdiendo el mundo. Ustedes no pueden tomar algo con la duda de que si es transgénico o no. Y la agricultura tradicional jamás fue más allá de que la naturaleza podría permitirlo.

¿Cómo es el control del Estado sobre algunos aspectos de estas variables y la venta de sus productos? Con estas variables uno puede definir de qué tipo de personas

estamos hablando. Se tiene trabajo doméstico, pero en algún momento vende mano de obra, nunca compra mano de obra, controla el medio ambiente, no hay control del Estado y no vende productos, estamos hablando de una persona que vive, que es totalmente autosuficiente y que no requiere del mercado. Pero es un problema también. Porque estamos hablando de las personas más vulnerables, en una situación muy precaria. Si hacen trabajo doméstico, y a veces compran o venden mano de obra. Hay un control del medio ambiente. El Estado tiene control sobre ellos. Y, más o menos, venden productos. Estamos hablando de un campesino. Si, por el contrario, no hace trabajo doméstico, no tienen donde hacer trabajo doméstico, venden su mano de obra, no compran mano de obra.

**Figura 11 y 12** – A la izquierda, los semilleros para germinación de café. A la derecha, reproduciendo variedades mejoradas de plantas de café. La Sombra Chiconquiaco Veracruz.



**Fuente:** autor. Mayo 2017.

No hay control sobre el medio ambiente que les rodean. No tienen control del Estado y no venden productos. Estamos hablando de una persona que es jornalero, que es un peón, que se dedica a vender solamente su mano de obra. Y, cuando hablamos de un granjero es aquél que no hace trabajo doméstico, no vende mano de obra. Pero, sí, compra mano de obra. Sí, controla al medio ambiente, por qué lo afecta o lo beneficia,

dependiendo del paquete tecnológico que esté usando para esto. Y tiene una relación muy fuerte para el Estado. Además, vende productos. Totalmente está dedicado a satisfacer las demandas del mercado.

Entonces, estamos hablando de un granjero. Y, cuando hablamos de un empresario, agroempresario del sector rural. Tiene trabajo doméstico, no vende mano de obra, contrata mano de obra. Tiene un control sobre el medio ambiente para beneficiar su parcela. Tiene una relación muy positiva con el Estado. Y vende productos. Estamos hablando de un empresario. Vean cómo ésta definición nos va clarificando con quienes trabajamos nosotros. Yo no podría trabajar con alguien que no tenga nada. Sí yo soy agrónomo, tengo que ir con personas que tengan un pedazo de parcela. Si ustedes trabajan con algún sector de estos, ¿En qué nivel están trabajando? Si están trabajando con un campesino, con un empresario o con un granjero. En cualquiera de los niveles es importante. Pero, bueno, a quien servimos como poseedores de conocimiento.

**Figura 13** - Niños capacitando-se en el procesos de mejoramiento del café. Vivero La Sombra.



**Fuente:** autor. Junio 2018.

Y que esos conocimientos realmente vayan a beneficiar a la sociedad. Que esos conocimientos, que esa información realmente vaya a hacer algo útil en la sociedad, es pensar que ya no afectamos al medio ambiente, que ya nos pensamos en contaminación.



Que ya estamos pensando en hacer mejor las cosas, de acuerdo a la preservación. Y, entonces, estaremos hablando de un desarrollo sustentable, que se sustente en el tiempo. Porque el actual desarrollo promovido por el Estado, por las grandes empresas, nos lleva al suicidio. No nos lleva a seguir pensando que habrán próximas generaciones. Entonces, tiene que pensar que, si dedicarse a trabajar para este sector rural, en qué nivel estamos para poder pensar en cuál de las variables vamos a entrarle para poderla modificar y hacerla mejor, evidentemente. O, dependiendo de los intereses de cada quién. Si uno está volcado en buscar recursos y dinero, seguramente estaremos con algunos. Si uno está dedicado a pensar en el futuro, estaremos con otros. Depende de la visión que tengamos, también, de futuro, como personas, cada uno de nosotros. Decimos en México, depende de su consciencia. ¿Para quién estás hecho para servir?

**Figura 14** - Manifestación cultural campesina. Llano Largo Guerrero.



**Fuente:** autor. Noviembre 2017.

Otra forma de clasificar a los campesinos es como son sus relaciones. Su relación ciudad-campo. Donde está su residencia. Como son sus tradiciones culturales. Si maneja o no el riesgo financiero, es decir, si controlan los dineros o no controlan los dineros. Si tienen acceso al dinero o no tienen acceso al dinero. Si saben de los riesgos económicos. En la agricultura se compran contratos para evitar que se haya un ciclón, puede echarse a perder las cosechas. Hay empresarios de la tierra que compran seguros y no les pasa nada en caso de que pase un siniestro. ¿Y como es el control ambiental? Ustedes pueden ver la misma clasificación, que va desde aquella persona que se considera, no primitivo en el sentido peyorativo, pero en sentido de cómo se relaciona

con el medio ambiente. Puede ser campesino, jornalero, granjero o empresario. Seguramente ustedes habrán visto estas partes, si es que su trabajo es sobre campesinado, pero sí no está ahí.

**Figura 15 y 16** - En la izquierda, Don Perico. Vivencias campesinas. La Sombra, Veracruz. En la derecha, pastizal para ganadería bovina. Zona central de Veracruz.



**Fuente:** autor. Julio y abril 2018.

Y esta tipología se basa en las definiciones, como hemos visto previamente, se basan en los principios metodológicos, y bueno, los ejemplos de los teóricos del desarrollo rural. En nuestro caso, hay un mexicano que se llama Aguirre Beltrán, que hace una clasificación interesante del objeto de estudio que son los campesinos. Una definición es un instrumento, donde se hace un análisis de las partes internas del objeto de estudio y ya lo vimos cómo se manejan las diferentes variables. ¿Para qué? Para identificar, ordenar, clasificar y tener una información de manera práctica. De tal forma que ustedes, cuando llegan a una unidad doméstica, rápidamente identifiquen de qué tipo de actor estamos hablando y puedan hacer un diagnóstico automáticamente. Como cuando vamos a un médico, al vernos, solo por vernos, ya sabe. Algunos preguntan. Pero, normalmente, por síntomas que presentamos físicamente, automáticamente sabe que es lo que va hacer. Igual a nosotros con lo anterior. Podemos hacer una tipología automáticamente, al identificar sus diferentes variables. Y, con eso, tratar de hacer una tipología. Ustedes pueden ir y checar estos autores. Redfield es famosísimo. Aguirre

Beltrán no tanto, porque es mexicano, Powell, Teodor Shanin, es muy famoso en el mundo antropológico por sus estudios con el campesino. Galeski es un ruso y Eric Wolf es el primer teórico de este actor del sector rural.

**Figura 17** - Don Naldo Mantenimiento de plantas de café. Vivero La Sombra.



**Fuente:** autor. Marzo 2018.

Uno de los primeros teóricos se llama Eric Wolf y tiene toda una concepción de lo que es ser campesino. Redfield en estas épocas del setenta, setenta y uno... ¿Por qué tardaron la aparición de los estudios sobre el campesinado? Porque fue cuando empezaron a dar guerra, pero fue cuando empezaron a manifestarse más. Entonces, la escuela, la ideología, la forma de dominación. Pensaron "tenemos que estudiarlos". Y una forma es meterles a los antropólogos para que digan: ¿"como son?", para poderlos entender. Y uno de ellos es Redfield. No digo que Redfield sea agente del Estado, ni mucho menos.

Bueno, la ciencia tiene, la ciencia no es neutra. A no ser que busque la verdad. Pero la ciencia siempre busca la utilidad. Y la utilidad ¿Para quién? La utilidad para unos, los que dominan la ciencia. La utilidad para los que dan recursos para que hagamos ciencia. Entonces, estos teóricos empezaron hacer unas clasificaciones para ver donde ubicamos a este sector tan importante que son los campesinos. Y las

definiciones básicas de qué son. Son primitivos, son recolectores, son pescadores. Considerados como una sociedad... Y esa visión un poco peyorativa, si entiende la palabra "peyorativa", esa visión de menosprecio, de ver al menos el otro. Esa visión etnocentrista que nos hace ver que nosotros somos mejores que el que tenemos en frente. Y, normalmente, el mundo desarrollado ve menos a los que no somos o tenemos los mismos indicadores que ellos. Entonces, ubica como una sociedad folklórica. Bueno, en Europa es normal oír "Esa es una república bananera". Pero no porque produce bananas, sino porque es una república atrasada, en cualquiera de los conceptos que uno pondría. Y es que los teóricos, la visión de los teóricos es así. Dime quien te paga para poder decir lo que quieres oír.

Entonces, vean, como ubicarlos en que parte, entre una sociedad folk, y una sociedad humana, ¿en qué parte ubicamos al campesinado? Porque no están entre estos, ni entre estos. Decimos en México: "Se cuecen aparte". No son ni de la ciudad, porque no tienen costumbres de la ciudad. Pero tampoco son tan recolectores, ni cazadores, porque ya sobrepasan estas actividades. Y Aguirre Beltrán complementa, al decir que esta clasificación se debe al pasado de una sociedad a otra y su integración mediante los procesos de aculturación. Y a mí me pasó que yo no tengo la misma cultura de la gente que se quedó en mi pueblo. Porque llegué en la ciudad y sufrí, digamos, un proceso de aculturación.

**Figura 18** - Recursos naturales. El Canton Veracruz.



**Fuente:** autor. Mayo 2018.

Toda la gente que migra a las ciudades sufre esos procesos por necesidad. Tiene

que adaptarse a un nuevo ambiente, y ese nuevo ambiente le impone un proceso de aculturación que necesita para poder sobrevivir. No puede llevar la misma cultura que tenía en el campo. Y llega a la ciudad y esa cultura tiene que ser modificada. Y esa modificación viene de un proceso de aculturación para poderse adaptar y poder sobrevivir. Y es la necesidad que te obliga a tener que sobrevivir en este nuevo ambiente. Y olvidas todo. Tus raíces, tu historia, tus gustos, tus preferencias.

Otros que han hecho tipologías ubican desde un indígena tribal y en México estamos revolucionando para no decir "indígena". Decimos "pueblos originarios". Porque son los que estaban allí antes de la llegada de otros. Ahorita el ejemplo de Estados Unidos, de Donald Trump, que llegó de Alemania. Y dice "esto es nuestro". Y alguien le contesta "hace trescientos años era de nosotros". Porque llegaste aquí y con otro poder te apoderaste. Pero aquí podríamos ubicar pueblos originarios, con su vivencia, con su cultura. Y, ahí, transitando hacia un cambio en que se tiene que dar por la necesidad de la evolución. Por la necesidad de que unos van a subyugar a otros. Pueblos originarios, pueblos pre modernos, campesinado.

Una plantación que se llama "ingenio". Porque ingenio son unas plantaciones internas, luego un modelo que se llama usina. Es un proceso de migración, hasta llegar al urbano. El urbano no podría encontrar también una clasificación viable. Un proletariado urbano, una clase media baja, media y alta. Y la clase alta, que, normalmente, se ubica en las metrópolis. Entonces, estas clasificaciones son muy importantes para saber dónde están los indicados en el contexto de las definiciones. Wolf en el 77, si es un productor agrícola, hablamos de un productor industrial. Si tiene control sobre la tierra o si no tiene control sobre la tierra. Y así clasifica a las personas de comunidades incorporadas, cerradas, como un pueblo originario cerrado. Aquellos que van al mercado local, todavía no brincan en el mercado nacional o mercado mundial. Los campesinos marginados, los que no se relacionan con el sistema. Y dicen que en este sistema tienes que ser explotado. De lo contrario, si no eres explotado, eres marginal. Estas fuera del sistema. Y vivir fuera del sistema, en esta situación actual, es muy complicado. Porque puede verte el sistema como una amenaza. De hecho, los que se atreven a vivir fuera del sistema, se convierten en una amenaza para los que están dentro del sistema.

**Figura 19** - Diagrama demostrando os elementos componentes do Estado.



Fuente: autor.

Me sorprendía mucho cuando estaba leyendo a este teórico Adam Smith, donde él explica porqué se crea el Estado. Y el Estado se crea para proteger a los ricos de los pobres. Porque los ricos tienen propiedades, y tienen miedo que los pobres vayan y se las quiten. O las ocupen, por lo menos. Entonces, este proceso de migración de un tipo de sociedades a otro. Los campesinos trasplantados en México, ha habido muchos campesinos que han tenido que ser llevados de un lugar a otro lugar. Y es cierto que los latifundistas los toman de lugar. O ya sea porque hacen grandes obras o grandes proyectos y los campesinos del lugar no se adaptan a esos proyectos. Entonces los cambian de lugar. Entonces encuentras unos campesinos trasplantados. Hay aquellos campesinos que se relacionan con el mercado exterior. En las políticas del mundo, en las políticas de la agricultura, los que se convirtieron en mono productores, como les llamamos, en caso de la caña de azúcar, en el caso del café, necesariamente tenían que ver y depender del mercado exterior. Y en México, cada vez que había aquí un ciclón o heladas, se ponían contentos allá. Porque, entonces, no habría café. Y el café mexicano subía de precio.



**Figura 20** - Comunidades campesinas.



**Fuente:** autor. Mayo 2018.

Cuando había buen clima aquí, aquellos estaban tristes. Porque iba haber mucha competencia y el precio del café iba estar a la baja. Brasil produce la mitad del café del mundo. ¿Entonces, como no pensar en asociarse? Y controlar el precio entre todos. Y no estar dependiendo de un mercado que siempre te lleva a robar. Te roban, no te pagan lo que es justo, y posiblemente creaban crisis del café para mantener los precios bajos. Y como antes no había internet, no sabíamos que estaba pasando aquí, decían allá "te pagamos bajo porque en Brasil está produciendo mucho". No puede ser eso. Ahora ya es fácil comunicarse y saber cómo está la producción y el clima aquí para poder decir cómo va a estar nuestro precio.

Y últimamente las sociedades cafetaleras están empezando a hacer cafés de especialidad, que permiten tener nichos de mercado muy particulares. Todo eso es en un afán de tener bien claro de qué sectores de la población estamos hablando y de que definiciones estamos usando para poder entender ese proceso. Otro teórico, Powell en el setenta y cuatro. ¿Qué estaba pasando en el mundo en setenta y cuatro? Vean el contexto mundial, ¿qué había en el mundo? En plena guerra fría, movimientos revolucionarios muy fuertes en Nicaragua, Salvador Allende en Chile, en México también una guerrilla subversiva bien fuerte. Poco controlada por el gobierno. Entonces, había que conocer cómo se movían en las montañas las gentes. ¿Y porque muchos grupos guerrilleros tenían tanto éxito? Unos nicaragüenses consanguíneos y otros más. ¿Como clasificar a ese tipo de sectores, como peón eventual, pero con tierra? Tengo mi parcela, pero tengo necesidad de vender mi mano de obra. Son dependientes permanentes del latifundio. Hay mucha gente que se ubica cerca del dueño de grandes extensiones para poder

trabajar. Ser peón por un tiempo y después regresar a su parcela. En México hay migraciones de peones que van desde Oaxaca y Chiapas hasta el norte del país para la cosecha de hortalizas. Esos son dependientes semipermanentes. No les dan trabajo todo el año. Nada más los explota durante tres meses y luego los sueltan a que se vayan. Porque, también, una vez que se acaba el trabajo los corren del lugar. Entonces, uno puede ubicarlos como en este tercer lugar como dependientes semipermanentes de la empresa agrícola.

El campesino dependiente que vive solamente de los fondos que tiene de subsistencia y un campesino capitalista, que siempre ocupa asalariados. Esta es una tipología de Powell, que es un estadounidense en los setentas, en plena Guerra Fría. Igual, en esos mismos años, los ubica, ¿cómo son las relaciones entre el campesino? ¿Son relaciones que son buenas o malas con el Estado? En la parte política, en la parte económica, en la parte ecológica. En la parte ecológica siempre ha sido muy bueno el saber campesino, los conocimientos campesinos. De eso han vivido y, difícilmente, atentan contra la tierra, a no ser que haya mucha necesidad. Entonces, hay un proceso de roza, tumba y quema, es famosísimo en México. Los campesinos que son itinerantes y andar por todo el campo haciendo eso. Últimamente está prohibido, los que hacen agricultura convencional. Los que hacen barbechos y trabajan a largo plazo en sus parcelas. Y algunos cuentan con cultivos especiales irrigados. Contra los que usan paquetes tecnológicos altamente tóxicos. Las granjas lecheras, los cultivos de horticultura, los cultivos tropicales. Por su alto grado de especialización, empiezan a ser muy vulnerables.

El caso de café, que está siendo atacado por la roya, y para acabar con la roya se requiere de insumos químicos muy tóxicos, que además han afectado a la gente, afecta al suelo, afecta el agua. Y ese efecto traspasa las generaciones, haciendo que el efecto dure dos o tres generaciones posteriores a cuando fue expuesto en el suelo esos agroquímicos. Entonces, ustedes pueden ver una dependencia técnica muy fuerte cuando hablamos de la alta agricultura. Una autonomía técnica, porque los conocimientos ya están ahí. En México, tenemos una vertiente que está tratando de rescatar los conocimientos campesinos para volver aquella agricultura menos nociva que ha tenido la sociedad mexicana. Otros teóricos, como Redfield, tienen una percepción total de la economía campesina. Según la versión de Redfield, se tiene que ver la economía campesina como un todo. Obviamente que esa comunidad adaptada a



un ecosistema, a un sistema ecológico.

Las comunidades campesinas se adaptan, no alteran el sistema ecológico, al contrario de la agricultura convencional, comercial. Si ustedes piensan en una plantación de café o de caña de azúcar, tienes que cambiar todo. O en una explotación ganadera de alto rendimiento, tienes que cambiar todo el ecosistema para poder meter ese tipo de proyectos. En el caso de la agricultura campesina no es así, porque se adaptan, es al revés. Uno va a tono con la naturaleza, no uno trata de que la naturaleza se ponga a tono con nosotros. Esa es la diferencia de una agricultura practicada desde la visión campesina contra una agricultura practicada desde la visión empresarial, que es totalmente opuesta en sus procesos y en su efecto posterior.

**Figura 21-** Panchillo, Remigio, Omar, Beto, Sergio y Cesar Organización Sierra cafetalera de la Sombra Veracruz. El Rocillo, Veracruz Mexico.



**Fuente:** autor. Enero 2018.

## *Preguntas*

### **Intervención 1**

Farei uma rápida recapitulação de um pouco do que o professor disse e explicando se alguém não entendeu alguma coisa. Qual a nossa ideia de camponês? É aquele que trabalha no campo, é aquele que muda o meio ambiente? Estrutura a sua apresentação em quatro itens: a definição de camponês, os elementos básicos para estabelecer as tipologias e alguns exemplos delas; os teóricos do campesinato e das suas

relações com o Estado. Dentro dessas categorias, saber como e quais são os elementos que as estabelecem. Dr. Olivério trabalha com diferentes conceitos: biológicos, psicológicos, culturais, políticos e diferentes variáveis. Fala também dos fundos cerimoniais e de renda. Se for dentro das variáveis, tudo vai depender de: se estabelece trabalho doméstico do camponês, se existe venda e compra de mão de obra, se existe controle do ambiente e do Estado. E, finalmente, se existe venda de produtos. E aí vão se estabelecendo diferentes tipologias, como primitivo, camponês, jornaleiro, granjeiro ou empresário. A partir da definição dos princípios metodológicos, que vai contar com alguns exemplos, que eu gostaria de simplificar com a tipologia de Aguirre Beltrán, e outros autores como Shanin, Wolf e Powell.

### **Intervención 2:**

Na sua visão, nesse desafio do camponês normal de bem viver, da prática e do cultivo, como essa universidade e a do México enxergam a preocupação e o fortalecimento da produção de subsistência nas comunidades? Como fortalecer, ampliar, motivar e despertar isso dentro da sociedade para a produção de um alimento de qualidade e do equilíbrio ecológico entre produção, consumismo, capitalismo e toda a conjuntura que gera isso? O senhor falou um pouco sobre a monocultura da cana-de-açúcar, do café, e tudo isso envolve o capitalismo, a visão capitalista. Como isso é visto? A relação com essa nova forma de viver, porque o mundo precisa disso, precisa enxergar essa agricultura fortalecida, relacionada com o futuro.

### **Prof. Dr. Oliverio Hernández:**

Es muy compleja su pregunta. Quizás una pregunta de cualquier investigador ¿Qué hacer? ¿Cómo hacer? Lo primero que tenemos que hacer es conocer. Si queremos hacer sin conocimiento, vamos a cometer muchos errores. Primero debemos conocer a aquellos que han estudiado todos los procesos. Tener una visión muy amplia del desarrollo, de lo que es el mundo, de lo que es la sociedad, la búsqueda del desarrollo. Y cual desarrollo queremos. El desarrollo que nos dice que tenemos que consumir o el desarrollo que nos dice que tenemos que vivir. ¿Qué quieres hacer en tu vida, vivir? Dicen en México, parodiando a un filósofo, decimos "consumo, luego existo". Pareciera que nuestra vida se ha reducido a consumir. He visto gente que ha dejado de consumir muchas cosas, porque, normalmente, es para satisfacer deseos, no necesidades. Para

satisfacer necesidades, se requiere muy poco. Para satisfacer deseos se requiere mucho. Un deseo de una joya carísima, sin eso o con eso vives. Pero una necesidad de comer, necesariamente tiene que satisfacerla. Entonces, la primera pregunta es "que tipo de desarrollo buscamos" ¿Aquel que nos imponga la televisión, los periódicos, los medios de comunicación? La información superflua que circula en los medios de comunicación. El uso de las tecnologías, no para informarnos, sino que para desinformarnos. O aquel desarrollo que dice "la humanidad tiene que seguir y mejorar". La apuesta del desarrollo por las sociedades industrializadas es el suicidio. Si pensamos en tener un standard de un habitante medio de Estados Unidos, el mundo no aguanta. Al contrario, una persona que requiere muy poco para vivir, porque solamente satisfaces sus necesidades, no sus deseos. Es necesario vivir bien, pero tratando de buscar la satisfacción de las necesidades, no de los deseos.

Y la primera parte que creo que tenemos que hacer es informarnos, para iniciar a buscar un desarrollo adecuado. Y adecuado no para nosotros, sino que para las generaciones posteriores. Tiene que pensar en trescientos años. Estados Unidos está pensando en trescientos años para ellos, no para el mundo. Se apoderaron de todos recursos no para el mundo, sino para ellos. Hace un tiempo, recuerdo, que un secretario de Estado de Estados Unidos le dijo a un secretario de Brasil que era necesario que Amazonas se convirtiera en un patrimonio natural de la humanidad. Y el de Brasil dijo "Bueno, hagamos patrimonio de la humanidad todos los puertos petroleros que tienen ustedes también". Y estamos hablando iguales. Porque pareciera que el sacrificio hacen ustedes, pero yo no. Esta es la tendencia. Es una preocupación permanente aquí y en México, porque los estudiosos debemos reflexionar, tenemos el privilegio de tener más información que otros. Pero a veces nos comportamos peor que los otros porque hacemos lo que nos manda el gran capital. Hay investigadores en el Colegio de Postgraduados que están trabajando para Monsanto, para Cargill, para mejorar esas semillas transgénicas que no están beneficiando la humanidad, sino que la está perjudicando. Depende qué quieras en tu vida, depende qué quieres para tu futuro. Cada quién se justifica según su consciencia.

De cómo es la relación de los campesinos con el Estado: hay dos posiciones. Por un lado, están los campesinos, por otro lado, está el Estado. Y el Estado es el ente que está ahí, que norma, que es parte de la sociedad, es producto de la sociedad. El problema es ese, que pareciera que estamos a servicio del Estado. Y debe ser al revés: el estado

debe estar al servicio de la sociedad. Es como ahora, todos están enfocados a pensar en servir al mercado. El mercado debe servirnos a nosotros. Es como en el colegio que decimos que dependemos de los administrativos. Debería ser al revés. Los administrativos deben depender de nosotros. De la academia. La atención de las necesidades de la academia no debe estar en función de la administración, sí la administración en función de las necesidades de la academia. Pero funciona al revés.

Cuando les decía que un político, cuando va a una comunidad, debe agradar la comunidad el político. Debe ser al revés. Bueno, como es la relación en cualquier situación, en cualquier país, será en estas condiciones. ¿Cómo es la relación del campesino y el Estado? Según, los campesinos son sus relaciones. Hay campesinos muy organizados y campesinos no organizados. Hay Estados muy fuertes y hay Estados no tan fuertes. Hay Estados que afectan mucho toda la vida de todos los sectores de la sociedad, en un sentido bueno o en un sentido malo. Y hay Estados que algunos sectores de la sociedad no los toca. Los privilegiados, los que tienen poder, normalmente esos están por un lado. Pero, veamos, ¿cómo es la relación legal? Cuando el Estado está presente, de acuerdo con el Estado son sus relaciones. Si el Estado es fuerte, es un tipo de relación. Si el Estado es débil, es otro tipo de relación.

Sobre el control tradicional, el usufructo de la tierra. Normalmente, el sector rural está afectado por si es dueño o no es dueño de la tierra. En algunos lugares, son de una forma y en otros son de otra. Pero, normalmente es, "como tienes la tierra" y "como trabajas la tierra" para saber, el control tradicional. En México decíamos que la teníamos prestada. Porque el Estado le da una concesión al campesino sobre la parcela. Pero esa parcela no podría ser ni vendida, ni puesta en garantía, ni podías tener control sobre tu parcela. En cualquier momento el Estado venía y te la quitaba. Esa era una forma de organización que en México le llamamos "ejido". El ejido es que el Estado te da un derecho sobre la tierra, pero no te da en propiedad, sino te la presta. ¿Cómo son sus relaciones políticas? ¿Organizaciones independientes? En algunos países hay organizaciones de campesinos independientes. Independientes porque pueden negociar de tú a tú con el Estado. Si uno va a la Unión Europea, los campesinos son muy fuertes. Porque los campesinos tienen organizaciones gremiales que hace que separen las fronteras de un Estado. He visto organizaciones de campesinos que impiden la entrada de un producto de un país a otro porque les afecta. Y pueden hacerlo. ¿Por qué en otros países no se puede hacer? Porque la organización está ausente.

Cuando el Estado está ausente, como es la relación campesino... Ese es el primer caso. ¿Cómo es la relación "campesinado autónomo/Estado ausente"? Las relaciones legales, asimétricas. Formas de propiedad consuetudinaria, de usos y costumbres. Cuando se da esto, el Estado cuando está ausente tiene incoherencia y desconocimiento de formas consuetudinarias. No sabe cómo se maneja en el lugar la tenencia de la tierra. Entonces, cuando actúa, actúa sin conocimiento y provoca cosas arbitrarias. Porque no consulta a la comunidad. Normalmente. En México hablamos de usos y costumbres, porque en un pueblo, cuando se hace justicia, primero se hace en el pueblo. No interviene el Estado. Cuando interviene el Estado es cuando se provocan choques, porque los usos y costumbres chocan con la parte legal que rige la constitución del país.

¿Cómo es la relación política? Las relaciones políticas son represivas en este tipo de Estado. Campesinado con vida política autóctona, comunitaria, con formas tradicionales de gobierno, autonomía relativa. ¿Qué le pasa al gobierno? Tiene incapacidad burocrática de control. ¿Y qué pasa cuando no tiene razones? Cuando se acaban tus razones, empieza la violencia. ¿Cuándo empieza a pelear uno contra otro? Cuando ya no hay razones. Empieza la fuerza. Y, normalmente, ¿la fuerza de quién viene? Del más fuerte contra el más débil. Si ustedes un día van a pelear con otro, si ve que es más fuerte no pelean. Si ves que es más débil, pelean. Eso es sentido común. En esta situación el Estado tiene incapacidad burocrática de control, presencia esporádica del ejército. Bueno, lo vemos en Perú, lo vemos en México cuando reprimen comunidades porque no las entiende. No es capaz de reconocer que no está presente. Y cuando está presente, solamente es para ejercer violencia. El sector rural es el que más problemas tiene de represión. En las zonas urbanas no hay casi represión, porque las comunidades son más informadas. En el sector rural puedes hacer lo que sea en una comunidad que no pasa nada.

¿Cómo son las relaciones económicas? Producción autónoma raquítica. El Estado, ¿qué hace? Incapacidad del crecimiento tecnológico tradicional para los campesinos. Y esto que pasa en nuestros países. No hay presencia de técnicos que ayuden a mejorar las condiciones de producción. ¿Cuántas veces visita un técnico a una comunidad campesina de Brasil, que viene del Estado? En México difícilmente. Cuando han ido es porque vino un proceso de elecciones y es necesario hacer la presencia. Y solamente para levantar expectativas y esperanzas. Esta es una condición que se da, cuando hay, Campesinado autónomo, Estado ausente. ¿Cómo son las relaciones

tecnológicas? Son nulas, total autonomía en el proceso agrícola. El cual es pobre por darse en las zonas temporaleras<sup>1</sup>. Normalmente, la escasa atención del gobierno. Cuando se da atención, se da en las zonas ricas, no en las zonas pobres. Normalmente, las zonas pobres son temporaleras. Que dependen del clima, que no puedes poner riego, que no son planas. En esas condiciones, solamente la fuerza del hombre lo que hace producir la tierra. Entonces, cuando tenemos zonas temporaleras, al Estado no le importa. Pero es donde está la mayoría de la población.

Incapacidad del crecimiento tecnológico tradicional para los campesinos es una de las primeras relaciones que se dan normalmente. Y uno puede poner ejemplos: Perú, México, Brasil, Guatemala. Toda Centroamérica. Por lo menos en el ámbito latinoamericano, eso es muy presente. El segundo caso, es el campesinado autónomo/Estado presente. Yo creo que uno podría pensar aquí en la Unión Europea. Hay un campesinado que está muy organizado y que negocia de tú a tú con el Estado en todas las esferas. Se sienta en las cámaras, en las cooperativas y puede negociar. Estos son otro tipo de casos que se presentan. Y uno tiene que ubicar en qué contexto está para poder, predecir cómo son las relaciones campesino/Estado. Porque, afinal de cuentas, el actor que más afecta al campesino es la burocracia, es el Estado en sus diferentes formas: económica, militares o religiosas.

A veces el Estado penetra a las comunidades por la religión. ¿Cómo es? Manejo tradicional de leyes, de usos y costumbres, así como de leyes nacionales aprovechadas en beneficio propio. Es decir, a los usos y costumbres le suma leyes nacionales que son benéficas. ¿Cuándo puede pasar eso? Cuando ese sujeto organizado que es el sector rural pudo negociar el tipo de leyes que se crearon para generar el país. Y eso uno le puede ver, generalmente, en el mundo más desarrollado como es Europa, Estados Unidos, Holanda. Un ejemplo clásico, Holanda. A mí me sorprendió muchísimo que los granjeros españoles pudieran impedir la entrada de un producto que venía de Francia porque tenían ellos plena cosecha y el gobierno estaba importando. Y obviamente que importaba a más bajo precio y eso acaba con la cosecha nacional. El proceso de organización es importantísimo para que una comunidad pueda enfrentar. Sin organización no hay nada. Entonces, en este tipo de relaciones del segundo caso campesinado autónomo/Estado presente, uno puede ver las relaciones políticas

---

<sup>1</sup> Las zonas temporaleras en México, también conocidas en otros países como agricultura de temporal, que corresponde a un sistema de producción que depende de las lluvias y de la capacidad del suelo para captar el agua y conservar la humedad.

toleradas, las relaciones económicas independientes, relaciones tecnológicas autónomas. Porque el campesinado aquí puede comprar conocimientos, porque puede contratar técnicos para que mejoren sus procesos productivos.

El tercer caso, campesinado independiente/Estado presente. Las relaciones legales, aceptación de las formas legales nacionales, manejo del lenguaje oficial y de las relaciones políticas y burocráticas. Uno ahí puede ver los Estados que están en transición. No son tan desarrollados, pero no son tan subdesarrollados. Las relaciones políticas toleradas, campesinado independiente, cacicazgos, liderazgos autónomos son muy importantes. Un liderazgo autónomo, cacicazgo autónomo puede negociar. Pero, cuando no hay eso, no hay quién negocie desde dentro, tiene que salir hacia fuera. Eso es muy importante, porque intermediar con el Estado nacional hace que tu relación hacia el interior sea buena o mala. La productividad es subordinada a planes impuestos de producción. En México hubo un tiempo eso. Cuando México hizo entrar al mercado mundial, metió una fibra llamada NG entonces, digamos, que obligó a los campesinos a sembrar el NG, obligó a los campesinos a hacer plantaciones cañeras y obligó a los campesinos a hacer café. Toda la diversidad se acabó para hacer un solo producto. Lo peor es que se perdió, además de los conocimientos de los otros cultivos, también se perdieron las semillas que eran sustento de esas zonas.

Entonces vean como son las relaciones económicas subordinadas porque el Estado te impone a través de estímulos que produzcas algo que le interese al Estado, no que le interese a la sociedad que vive allí. Estas son formas, digamos, para entender los procesos. El gobierno que está presente con planes de desarrollo y productividad agrícola impuestos por el Estado según sus propias necesidades y demandas. Y si recuerdan la revolución verde en los 1960, 1970. Es cuando se empieza la contaminación del mundo. Con paquetes tecnológicos de los más nocivos. En México todavía se aplican agroquímicos que ya están caducos o que ya están prohibidos en otras partes del mundo. La revolución verde fue un ejemplo de relaciones campesino/Estado, de un campesinado dependiente y un Estado presente. Fíjense en las incoherencias, hubo programas de desmonte. Es decir, de acabar con la selva para ponernos un solo producto en la zona sureste del país. Yo no sé si en el Amazonas también ocurrió eso, pero en este momento, era planes de desarrollo y productividad agrícola por el Estado, según las necesidades de la elite gobernante. No del Estado en general, sino de quién estaba en el poder en el momento.

Y las relaciones tecnológicas están supeditadas, evidentemente que el Estado debe proporcionar al campesino todos los conocimientos para que el campesino empiece a producir lo que le interesa al Estado, ese es el tercer caso. Y un cuarto caso, campesinado dependiente/Estado ausente. Y casi podría decirles que en algunas de esas situaciones ha transitado la situación de México. Ahora tenemos un Estado ausente, un campesino dependiente. Porque, en ese proceso, de planes de desarrollo, el Estado fue el que dio cosas. Y, ahora, digamos, es como un niño que no le dejas crecer, no lo dejas crecer porque te conviene que no crezca. Porque estará dependiente siempre de ti.

En México decimos que los campesinos son el voto verde y quien tiene a los campesinos, gana las elecciones. ¿Por qué? Porque es el voto más fiel que tiene un partido para poder llegar a puestos públicos, y es aprovechado. Pero esto fue promovido a propósito con hacer a la gente dependiente. Por eso es muy importante, cuando hay subsidios, hay apoyos, hay que preguntar "¿qué quieren, porque están dando esto?". Seguramente, quieren que yo me vuelva dependiente, que deje de pensar, que deje de aceptar cosas que yo quiera y aceptar cosas que otros quieran y con ese me dan. Es muy cómodo hacer que otros decidan por mí, la naturaleza humana tiende a hacer que otros decidan por mí. Así yo voy pasando la vida sin mayor problema. Pero a la larga es muy prejudicial porque estoy haciéndome muy dependiente y no voy a crecer. En esa situación, la participación política no es autónoma. Las relaciones económicas destruidas, ausencia de relaciones comerciales normales. ¿Porque? Porque todo te le proporciona un ente. En México teníamos una Comisión Nacional de Subsistencias Populares, que te llevaban productos y te compraban productos. Entonces eso que mucha gente está esperando, a ver quién resuelve los problemas. Y normalmente los problemas no lo resuelve nadie cuando son tuyos. Tienes que resolverlos tú. Esa es otra de las enseñanzas que en ese proceso de migración de los Estados y de las relaciones con el campesinado, se hicieron mucha dependencia unos de otros. Entonces, cuando hay elecciones el Estado busca el voto campesino porque eso que le provee de votos. Y obviamente que para eso le da limosnas, que el campesino a veces acepta y eso hace que no crezca, que no se desarrolle. No sé si han leído las reglas de los Alcohólicos Anónimos, pero dicen que un alcohólico no se da cuenta de un problema hasta que está tirado en el suelo y nadie lo quiere.

Entonces, hay algo en la naturaleza humana que hace que se levante. Y nosotros decimos en México que lo único que te toca es levantarte, porque estas en el suelo. El



desarrollo debe empezar desde dentro para poder hacer cosas. Las recetas de afuera no sirven, porque lo que sirve en el contexto mexicano no sirve para este contexto. Lo que sirvió para Estado Unidos, para México no sirve. Porque es otro momento, otro contexto, otro tipo de relaciones, otra cultura. Estas cuatro situaciones permiten ver en qué contexto están trabajando para poder determinar el tipo de acción a seguir. Por eso quería hacer esta primera parte para poder empezar a hablar del desarrollo. Porque si no sabemos de qué estamos hablando cuando hablo de campesinado, difícilmente íbamos a entendernos.

### **Intervención 3:**

¿Podría explicar un poco más acerca de los ejidos?

### **Prof. Dr. Oliverio Hernández:**

En 1910 la Revolución Mexicana, se hizo la revolución porque los asentados tenían todo y la sociedad no tenía tierra. Entonces, lo que pasó es que la sociedad se rebeló para poder recuperar las tierras que eran de ellos. Y en 1934 se forma un tipo de organización que se llama "ejido". El ejido es un grupo de campesinos de veinte, treinta, cien, doscientos... Mínimo de veinticinco campesinos que estén en un lugar asentados para que el Estado les provea de parcelas. Entonces, el ejido es todo el grupo de parcelas juntas que el grupo de campesinos tienen y que les dotó el gobierno para que ellos puedan explotarlas. Y se les da, se llama, en usufructo, es decir, prestadas. En el 1994, Salinas de Gortari, un presidente de los peores que ha tenido México, porque nos llevó al Tratado de Libre Comercio, promovió reformas en el artículo que rige la tenencia de la tierra. Y esas reformas eran dárselas en posesión para que ellos las pudieran tener. Y el pretexto era que ellos podrían tener acceso a créditos, cosa que no sucedió. Y obviamente que la idea atrás de todo eso era despoblar todos los pueblos donde hay montañas, donde hay ríos, para que la gente vaya a las ciudades, y esas montañas y estos ríos queden solos y no haya posibilidades de defensa. Ahora mismo hay mineras que están explotando montañas para extraer minerales y no hay quién se ponga en frente para poder parar esa contaminación. Porque extraen los materiales, pero lo que queda ahí es el veneno y eso es lo que provoca contaminación. En esencia, el ejido es una dotación de tierras que les da el Estado a campesinos para que estos la exploten y últimamente, esa dotación de tierra se la pasa en propiedad, ya no es usufructo, es

dueño. Y lo que está sucediendo es que los campesinos ante dificultades apremiantes, venden la parcela y la tierra, otra vez, vuelve a concentrarse en pocas manos.

**Intervención 4:**

Professor, enquanto o senhor definia o que é o camponês, na parte da monocultura não ficou muito claro para mim. Se praticar monocultura ele não é considerado camponês ou o camponês também pode praticar monocultura?

**Prof. Dr. Oliverio Hernández:**

La cultura en el campo es muy rica y muy diversa. Cada región tiene una cultura propia, con condiciones apropiadas y todo eso de acuerdo con el entorno. La tipología nos marca que puede ser campesino empresarial o campesino que vive para producir lo que se come. Y lo que le sobra lleva al mercado. Pero su objeto de campesino convencional no es esta en función del mercado, sino es estar en función de lo que produce. Se dice que un campesino produce satisfactores, no mercancías. Y solamente va al mercado cuando le sobra algo o cuando necesita algo para poder tener dinero para otras cosas. Este tema de campesinado yo aprendí en una materia que se llama Análisis del Campesinado, que, normalmente, lo dan antropólogos. Ellos, los antropólogos, a mi parecer tienen formas de estudio de entender la realidad muy apropiadas, para ver historias de vida como método y entender desde dentro como es el proceso. De las relaciones entre las gentes. Hay varios libros, uno se llama "Ser indio en Goyapa" de un antropólogo que llega a vivir en una familia de campesinos. Y estudió todos los días, durante un año, todos los ciclos de la vida familiar interna. Y hace un documento muy interesante. Entonces, para entender también esto tuve que ir mucho a campo, ver las relaciones que se dan. He visto campesinos que se dedican a la agricultura por contrato y ya saben lo que van a producir el próximo año porque le están comprando desde fuera sus productos. Hay campesinos que solamente producen lo que van hacer en el año, lo que van a comer. Y no se preocupan por otras cosas. Es decir, la gente vive, no se preocupa por cosas que todavía no tiene seguras.

## Conferência magistral

María Elena Martínez Torres

Profesora-Investigadora, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Boa noite! Es un verdadero gusto, estar aquí hoy con ustedes. Tuvimos una semana muy intensa donde llevamos a cabo un experimento al usar metodologías participativas que tienen su origen precisamente en Brasil y que hemos aplicado a nivel de posgrado. Espero que, en conjunto, podamos sistematizar la experiencia y escribir algo para que podamos compartirlo. Después vamos a leer las evaluaciones que hicieron los estudiantes, pero consideramos que fueron muy acertados.

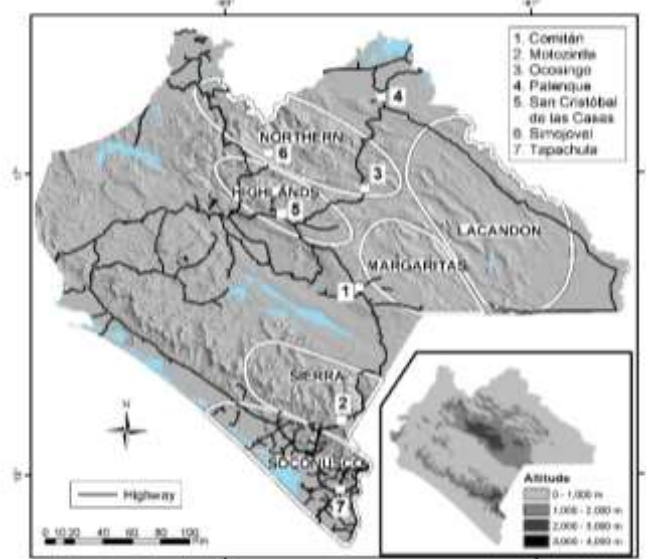
Soy geógrafa de la Universidad Nacional Autónoma de México, y me estoy convirtiendo en antropóloga dentro de una institución de investigaciones antropológicas que es el Ciesas. Nací en la Ciudad de México, pero he vivido en varios lugares y ahora tengo 10 años viviendo y trabajando en Chiapas. El año pasado, recibí la tarea colectiva de asumir la Subdirección de Docencia y estaré ahí dos años más. Como un símbolo, voy a dejar aquí esta agenda del Ciesas para la universidad, que contiene la vida de 12 mujeres que contribuyeron en la historia de México.

Para cerrar esta interesante semana, hablaré sobre el zapatismo. El zapatismo tiene más de dos décadas de existencia y aunque no se escucha mucho sobre ellos, es un movimiento que está muy vivo. En esta presentación mezclaré algunos elementos de sus orígenes, que seguramente ustedes ya conocen, y otras de la actualidad.

En este mapa se muestra donde está ubicado Chiapas, en el sureste de México, frontera con Guatemala, cuyos habitantes son pueblos mayas que hablan diferentes lenguas del tronco maya. Los pueblos indígenas están distribuidos en todo el Estado, conservan su lengua y sus tradiciones, y hay una alta concentración en esta zona llamada los Altos de Chiapas. Su relieve es muy montañoso y el suelo muy delgado y con muchas rocas, entonces muchas familias migraron buscando mejores tierras a la zona de la Selva Lacandona. Durante los años 50's y 60's muchos campesinos del resto del país que no tenía tierra y población urbana pobre también migraron a la Selva Lacandona. Un fenómeno parecido sucede aquí, donde personas van hacia el Amazonas y van habitando

tierras, la gente se fue moviendo hacia la Selva Lacandona. Entonces al mismo tiempo que las personas del resto del país, se fueron hacia la zona Lacandona, también de aquí de los Altos de Chiapas.

**Figura 1** – Zona de Chiapas



**Fuente:** Martínez Torres, 2016.

De esta manera, ahí se formó una comunidad intercultural con mestizos, *chilangos*, del norte, y de otras partes de México, con indígenas *tzotziles* y *tzeltales* provenientes de los altos de Chiapas, y también los de esa zona, *tojolabales* y *mames*. Entonces se fue creando una comunidad diferente en la que tienen que hablar en las diferentes lenguas y se desarrolla una actitud de apertura en la misma convivencia, porque no pertenecen al mismo grupo.

Durante los años 1980's tuvimos el boom petrolero y muchos indígenas fueron a trabajar a Tabasco principalmente en la construcción, y después regresaron a sus comunidades. Al regreso trajeron no solo dinero sino también una forma de ver la vida diferente. Estas comunidades son integradas por familias numerosas, que hablan su propia lengua, tienen un trabajo comunitario y local, donde los líderes eran las personas con más años, que tenían más recursos y, por tanto, eran escogidos para ser los representantes que tienen un cargo. Ellos, con más recursos, los podían compartir con la comunidad. Esta forma de respeto a los mayores fue cambiando con los jóvenes que regresaron de este boom petrolero. Ya no necesitaban de los líderes viejos ni obedecer la tradición y poco a poco se va dando una diferenciación social dentro de las comunidades. La situación de pobreza, de vida dura, está ahí desde hace muchos años y continúa.

Mientras que, en la zona de la Selva, aunque las políticas económicas no han favorecido a las zonas rurales, durante los años 1980 muchos se organizaron en cooperativas para poder entrar en los mercados internacionales, especialmente para el café. Muchos de ellos se habían organizado para luchar por la tierra, y después también formaron cooperativas para producir y vender café. Aunque, como lo comprueba la investigación que hice sobre café, los campesinos no dedicaron toda su tierra para producir café, sino que dedicaron parte de sus tierras a sembrar milpa (maíz, frijol y calabaza), que eran la fuente de su seguridad alimentaria. Aquí les presento esta gráfica que es un promedio de 150 familias que visité en todas las zonas cafetaleras de Chiapas. Excepto zona más cercana a la frontera, donde tenían casi toda su tierra produciendo café, en el resto de las zonas, siempre tienen su comida y, además, café. ¿Por qué? Porque los precios de café, suben, bajan, cambian. Entonces ahí tenemos una situación en la que las familias indígenas campesinas, tienen su alimento y no dependen tanto de fuera.

Y llegamos a los 1980's, los 1990's que es cuando las políticas se empiezan a poner más en contra de las poblaciones rurales, con la privatización y el recorte de presupuestos (suena algo parecido, con lo que está pasando por acá). El Tratado de Libre Comercio, que abre todas las puertas para que entren productos baratos, y sobre todo el impacto de la entrada de maíz barato a México que llevo a muchos productores locales a la quiebra, al no poder competir con los precios tan bajos de productos que llegaban de Estados Unidos. El fomento de las tecnologías con químicos, agroquímicos y todas estas políticas que van en detrimento de la vida de las personas rurales, pero también en especial en la zona de frontera donde se da una importante militarización. En esta zona hay mucha represión y mucha militarización porque históricamente la zona de frontera había sido disputada entre México y Guatemala. Finalmente, Chiapas se separa de Guatemala x un plebiscito en 1824, pero se obligó a las personas de la frontera a dejar de usar su ropa y su lengua que era la misma de los pueblos que quedaron del lado de Guatemala. Era muy violento, si hablabas tu lengua eras golpeado, por lo que las personas dejaron de hablar *mam*, sobre todo en la frontera. Años después, especialmente los mames de Chiapas, recuperaron su lengua trayendo invitados de sus contrapartes en Guatemala.

Lo que tenemos desde los años 1990's, 2000 las políticas neoliberales se recrudecieron reestructurando la economía de México y fortaleciendo el libre comercio. En este período se terminó con la reforma agraria en nuestro país, que había sido el logro de una revolución social muy importante que distribuyó la tierra a principios del siglo

XX. Entre 1910 y 1920 se llevó a cabo una redistribución de tierras importantísima, terminada en 1992 cuando se reformó el artículo 27 de la Constitución Mexicana que da fin al reparto agrario. Al mismo tiempo del gran capital se vuelve su mirada hacia la explotación de los recursos naturales, y aparece una política de megaproyectos, explotación forestal, minería a cielo abierto... Bueno, ustedes saben porque aquí en Brasil tienen las mismas políticas, ¿no? Y más recientemente los agrocombustibles. En respuesta a toda esta situación y a los festejos que los gobiernos planeaban para los 500 años, en toda Latinoamérica se empezó a gestar una campaña de resistencia de los pueblos, organizaciones campesinas, indígenas, populares, pobres urbanos, mujeres, todo tipo de organizaciones y los pueblos indígenas también se juntaron y se articularon hacia el 1992.

A Chiapas también llegaron organizadores sociales revolucionarios que se unieron a toda esta situación de descontento, de falta de tierra o de tener muy pocas salidas a la pobreza, y en conjunto con esa comunidad mixta, abierta, que les comenté se formó al inicio, fue que empezó a organizarse el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Habían planeado levantarse para coincidir con el aniversario del 1492, pero hubo muchas circunstancias que cambió el panorama y esperaron para hacerlo en el día que entró en marcha el tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, el 1 de enero de 1994.

Una característica importante de los Zapatistas es el cómo conciben el territorio. La tierra no es sólo para producir o para vender, no es sólo fuente de alimentos sino que también es nuestra comunidad, nuestras raíces, nuestra cultura. Allí donde nuestros ancestros están enterrados, porque allí viven nuestros sueños y nuestra madre, nuestra tierra, nuestra vida. Con esto en su corazón, se organizan y deciden luchar. Y como ellos dijeron en un comunicado: echaron la moneda al aire, tal vez ganaban o tal vez morían. Es muy interesante que ellos tomaron el nombre del líder zapatista de la revolución de 1910 y ahora ellos son los nuevos zapatistas, que luchan por tierra y libertad. Y esto trae un peso cultural e histórico importante.

El primero de enero del 1994 empezó una guerra de combate entre las diferentes zonas y los medios de comunicación jugaron un rol muy importante, pues todo mundo supo qué estaba pasando desde el primer día. Esto es muy importante, ya que esto no pasó durante la represión en Guatemala, ¿se acuerdan? En Guatemala arrasaron con pueblos enteros y nadie sabía que estaba pasando. Miles cruzaron la frontera con Chiapas en aquella época para salvarse del genocidio. En este caso, la guerra duró sólo 12 días y

después paró. La sociedad civil agarró la moneda y no cayó. Ni perdió, ni ganó. La sociedad civil se movilizó e hizo mucha presión al gobierno, hubo una cobertura muy amplia en los medios que afectó la bolsa de valores y no podía ser.

La batalla continuó de otra manera, de hecho, ahora tenemos dos guerras: la guerra de baja intensidad sobre el territorio y la batalla que es por la legitimidad. En ésta la batalla es por ver quién tiene la razón; y como los zapatistas hablan desde los más pobres tienen un peso muy importante y poder de convocatoria. Tienen mucho eco en la sociedad civil nacional e internacional y usan el internet. Los primeros 12 años estuvieron totalmente abiertos a los medios de comunicación. Si tú querías hablar con el comandante, tú ibas a Chiapas, tú hablabas, tú hacías tu entrevista, tu artículo, etc. es decir, tenían una política totalmente abierta a los medios. Años después, lo cerraron y ahora los medios están bloqueados, ya no pueden entrar a las comunidades y se publica mucho menos sobre ellos.

Muchas de sus tácticas y sus estrategias llegan al corazón de las personas. ¿Se imaginan? Son tácticas impactantes que logran la simpatía de las personas. Desde el inicio la estrategia fue hacer grandes acciones que implican la movilización masiva de muchas personas pobrísimas y que tu como espectador dices: ¿Cómo puede ser que en pleno siglo XX las personas sigan muriendo de hambre? El público no podía ver directamente sus caras porque ellos utilizan el símbolo ancestral de la máscara. Se dieron cuenta que sin máscara la gente nunca me vio, pero cuando coloco la máscara, todo mundo pregunta, ¿quién es ese enmascarado? Entonces usan ese símbolo para decir, que no los están viendo a ellos, a la persona concreta, sino a la situación de su pueblo.

Entonces en el 1995, cuando el ejército rodeó el territorio que los zapatistas habían tomado, ellos se quitaron la máscara y cruzaron los círculos del ejército como cualquier poblador y del otro lado se pusieron la máscara de nuevo y tomaron 38 municipalidades. Esa fue una acción grandiosa que tuvo un impacto muy importante en el ánimo de los pueblos de ahí que siempre están resistiendo y que siempre han sido oprimidos. Muchas personas se unieron al Zapatismo. Al inicio, comunidades enteras eran zapatistas, más y más con cada acción y con cada actividad en la que salían ganadores, más personas se aliaban a los zapatistas y reorganizaron sus municipios. La solidaridad internacional era fuertísima y se organizaron encuentros de solidaridad en todo el mundo. En el 1996 hicieron el Primer Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo donde participaron personas de más de 40 países. Esto fue también una explosión de arte,

y de encuentros en todo mundo: “Por fin, los indígenas. ¡Sí, vamos!”. En el 1997 enviaron 1.111 representantes a la Ciudad de México, porque estaban representando a los 1.111 municipios zapatistas de ese momento.

Los líderes de todo el mundo voltearon a verlos para preguntarles que iban a hacer, ¿cuál es la línea? y ellos respondían: “Vamos a hacer encuentros, vamos, organícense. Hagan su comité ahí donde están, luchen por una vida digna”. Pero ellos nos quitaban su línea. Estábamos acostumbrados que los movimientos guerrilleros, tenían una línea muy clara, muy marcada de vamos a tomar el poder. Y los zapatistas no querían eso, sino construir el poder. ¿Pero qué es eso? Entonces tuvieron dificultad con las personas que ya tenían una línea y la seguían.

La sociedad civil se movilizó. Todo México se movilizó. Era un tiempo maravilloso. Siempre se estaba en la calle y ¿para qué? Para pedir las cosas que siempre teníamos que exigir, como comités de trabajadores, de mujeres, de hombres, de estudiantes y todo mundo con sus necesidades, sus peticiones y sus acciones y todo el país se movilizó. Para el año 2000, por primera vez, el partido revolucionario institucional que tenía 70 años en el poder, perdió las elecciones como parte de esta movilización. En el 2001 los zapatistas hicieron una gran caravana con la que toman simbólicamente el zócalo de la Ciudad de México. “Nunca más un México sin los pueblos indígenas”, era la consigna. En esta acción, la comandante Esther y varios representantes del Congreso Nacional Indígena hablaron ante el Congreso: aquí estamos y somos toda esta variedad y nos tienen que tomar en cuenta en las políticas públicas. Fue una gran movilización muy importante y muy interesante. Y no lo dije antes pero cuando la guerra terminó, el gobierno y los zapatistas y sus asesores se sentaron a negociar y firmaron los Acuerdos de San Andrés que el gobierno nunca implementó. Y fue en esa visita a México que dijeron: “Aquí tenemos unos acuerdos y queremos que los cumplan”.

Sin embargo, pasan dos años y no se cumplen, por lo que los zapatistas cambiaron su táctica. Rompen el diálogo con el gobierno, porque nunca cumplió con los Acuerdos de San Andrés, y empiezan a hacer una gran consulta nacional e internacional. Reorganizan sus territorios y empiezan a poner en práctica los Acuerdos de San Andrés. Decidieron no esperar más, y en el 2003, reorganizaron el territorio creando unas áreas de administración y coordinación que les llamaron “Caracoles”.

Fundaron 5 *Caracoles*. Acá en la Selva Lacandona está La Realidad que es el Caracol madre; en las cañadas están los Caracoles de Morelia y La Garrucha; Oventik



que está en el área de los Altos de Chiapas y en la zona norte, el Caracol de Roberto Barrios. Cada región, es una región autónoma. Y en cada región, se creó una Junta de Buen Gobierno, es decir, la dirección regional de todos los municipios que pertenecen a ese Caracol. Cada Junta de Buen Gobierno está formada por dos personas de cada municipio. Si en un Caracol, tenemos cuatro municipios, entonces son ocho personas las que forman la Junta del Buen Gobierno. Si tenemos 10 municipios, entonces 20 personas forman la Junta.

Las dos personas de cada municipio, son un hombre y una mujer. No siempre logran tener elegidos un hombre y una mujer, pero procuran tener siempre hombres y mujeres. Para elegirlos cada municipio nombra a 10 personas que se van rotando en parejas para ejercer el puesto en la Junta de Buen Gobierno por un periodo corto. Voy a tomar a este grupo como ejemplo: si ustedes fueran un municipio y ustedes eligen a estas dos personas para ser parte de la junta del buen gobierno. Ustedes dos se van con la Junta por dos semanas. Esas dos semanas trabajan como autoridades del Caracol atendiendo todo tipo de problemas y después regresan a su municipio. Después ustedes dos, dos semanas se van allá y regresan. De modo que es una Junta que funciona de manera colectiva y rotativa.

¿Qué consecuencias tiene esto? Que es muy complicado dar seguimiento a todo tipo de problema. Por ejemplo, ustedes dos trataron de resolver, digamos, el problema del agua de una comunidad y luego de dos semanas ustedes regresan. Eso hace muy problemático dar continuidad a las gestiones que realizaron los primeros, pero al final todos aprenden a ser gobierno. Entonces este tipo de organización tiene sus problemáticas, pero tiene sus ventajas como entrenar y capacitar en gobernar a un grupo grande de personas que duran tres años en esas rotaciones. Después de tres años, vuelven a nombrar representantes en todos los municipios y se vuelven a rotar las autoridades. Y ustedes tienen sólo esa tarea cada dos semanas. Son dos, cuatro, seis, ocho, cada dos meses. Entonces no es tan difícil. Tú puedes cuidar a tu tierra y tu familia, vas para allá por dos semanas y regresas. Y en dos meses, vuelves a ir al Caracol a cumplir tus funciones como autoridad regional. De esta manera encontraron una estrategia para que los indígenas salgan de su tierra, para ir hacer gobierno y después regresar. En algunas comunidades también se organizan para ayudar a los representantes trabajando en su tierra, cuando les toca la tarea de ir a gobernar, y también ayudando a su familia. Porque es muy difícil, si los representantes están plantando y no cuida sus semillas, se mueren.

Entonces representación colectiva y rotativa. Muy complicada pero también con muchas ventajas.

Entonces la autoridad máxima es el Comité Clandestino Revolucionario Indígena, que está conformado por comandantas y comandantes de todas las regiones y que son el colectivo dirigente. Su brazo armado es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Subcomandante Marcos, ahora Galeano, es el Jefe de las Fuerzas Armadas.

Y esta es la vida social civil y aquí ellos tienen autonomía. Aquí traté de poner los municipios y cada municipio tiene comunidades y cada comunidad también tiene su propio comité autónomo de gobierno.

En 2006, cuando iban a suceder las elecciones, los zapatistas comenzaron una nueva estrategia: “La Otra Campaña”. Fue un intento de hacer una red muy grande de todo tipo de corrientes y personas en México. Salieron de su territorio y recorrieron todo el país, haciendo mítines políticos, hablando con diferentes sectores, tratando de hacer esta coordinación a nivel nacional. “La Otra Campaña” se llevó a cabo al mismo tiempo que los candidatos estaban haciendo sus campañas y ellos se mostraron muy claros: “Nuestra lucha es anticapitalista, vamos a hacer alianzas con otros sectores.” Tenían 12 años de lucha después de que ellos ya crecieron y estaban establecidos, el EZLN y el Congreso Nacional Indígena, trayendo todo el brazo de todos los indígenas en representación nacional como parte de esta campaña. Tuvimos unas elecciones muy disputadas. Ganó o no ganó, ganó o no ganó. El candidato de la oposición hizo muchos reclamos: “Que fue un fraude, nosotros ganamos”. Al final, digamos que se culpó al zapatismo por no haberse sumado con López Obrador.

Es muy interesante que después de eso, el periódico nacional más importante que siempre cubría las noticias de los zapatistas, dejaron de cubrirlos porque su director es muy cercano a Andrés Manuel López Obrador. Entonces a partir de ahí, casi no escuchamos casi nada de los zapatistas. ¿Quién sabe qué pasó con ellos? Ellos continuaron con su autonomía basándose en su territorio, a través de los municipios autónomos con las Juntas de Buen Gobierno. Y esto es muy importante porque esas Juntas desarrollaron su gobierno autónomo hablando en su lengua, escuchando los problemas de los habitantes y resuelven los problemas siguiendo las formas tradicionales de resolver conflictos. Estos incluyen hacer una investigación visitando el lugar de los hechos, preguntan, investigan, discuten el caso en la Junta y pueden dar un castigo, como puede

ser plantar árboles, pintar la escuela o la restitución de las cosas que causaron el problema. Entonces están usando el tipo de justicia que los pueblos originarios usaban desde antes.

Este tipo de impartición de justicia ha tenido un impacto importante, pues muchas comunidades no zapatistas, empezaron a acudir a las Juntas de Buen Gobierno para resolver sus conflictos. Saben que no tienen que pagar por el servicio de justicia, no va a ganar quien tenga más dinero, y todo lo pueden hacer en su propia lengua. De esta manera, las Juntas empezaron a tener un peso importante a nivel local, porque siempre habrá conflictos. Que el ganado se metió, que los niños rompieron, que el agua, el camino. Siempre hay problemas. Y allí, con las Juntas de Buen Gobierno, en su propia lengua, con paciencia y con investigación, siempre tratan de dar una resolución con la que estuvieran de acuerdo. Esto ha dado mucho peso moral a nivel territorial local a todas las Juntas. Incluso un grupo de taxistas que estaban cerca de la frontera, en la zona de Motozintla, fueron a la Junta de Buen Gobierno de La Realidad, para resolver la tensión que había entre ellos. Los taxistas que estaban registrados formalmente, lo que sí, los que no y nuevos grupos de taxistas que se habían formado. Entonces eso es algo que da mucha presencia y legitimidad.

También tienen su propio sistema autónomo de educación, de salud, sus cooperativas y no tienen relación con los apoyos del *mal gobierno*, como ellos llaman al gobierno estatal y federal. Es decir, los programas gubernamentales de apoyos para la vivienda, para cultivar, para la escuela de los hijos, etcétera. Los zapatistas no reciben ni uno de estos programas de gobierno. Por ejemplo, hace poco tuvieron un problema de mal tiempo y una gran tormenta dejó muchos problemas. El gobierno mandó cobijas y alimentos a todas las comunidades afectadas, pero los zapatistas se los regresaron: “Nada con el mal gobierno”. Las políticas asistencialistas es el tipo de política que tenemos en todo México, pero en especial en Chiapas. Y es muy paradójico, que es precisamente la presencia del Ejército Zapatista que trajo una inyección de presupuesto para el Estado de Chiapas. Si ustedes ven las gráficas, todos los Estados tienen sus presupuestos recortados, pero Chiapas es el único estado cuyo presupuesto va para arriba. Entonces, podemos decir, que el Ejército Zapatista ha sido un elemento de Desarrollo para Chiapas en ese sentido.

Los zapatistas tienen mucha claridad en que el pueblo es quien manda a través de sus organizaciones, y la Junta de Buen Gobierno obedece. Yo creo que esta es la fortaleza de este movimiento y por la cual, ha sobrevivido más de dos décadas y han sobrevivido

toda la represión. Y tienen también promotores de agroecología. Están tratando de intercambiar sus productos de la zona fría a la zona caliente, preparando a sus hijos, etcétera. ¡Ya tienen 20 años! Entonces los niños que nacieron con el movimiento pues ya son jóvenes, ya son líderes y ellos también tienen sus demandas. Ellos aún viven una guerra de baja intensidad. Los campamentos militares continúan allí. No ha habido una confrontación abierta con los militares, pero sí con los paramilitares. El Estado fomenta una política de paramilitarismo con los jóvenes que están ahí cerca de sus comunidades.

**Figuras 2 y 3** - Construyendo su territorio: Promotores de Agroecología en Resistencia



**Fuente:** Martínez Torres, 2016.

Esta es una ONG que hizo un mapeo de todos los campamentos militares de Chiapas. Esta es la zona Lacandona, estas son Las Cañadas, Los Altos. Entonces como una de las acciones de los zapatistas fue tomar tierras, muchas tierras fueron tomadas y nunca fueron legalizadas formalmente dado que no tienen relación con el gobierno. Tienes la posesión como zapatista, pero no tienes el papel legal de posesión y entonces una estrategia contrainsurgente fue legalizar esas tierras a nombre de otros campesinos indígenas. No para los zapatistas que estaban trabajando esas tierras, sino para otros que organizaron para recibir esas tierras. Entonces empezó un conflicto muy grande entre los campesinos que les habían ofrecido tierra y los zapatistas. Fue una estrategia muy fuerte contra los zapatistas al enfrentar indígenas con indígenas. Empezaron a hacer enfrentamientos con paramilitares de problemas con la tierra y hubo muchos desalojos. Y había mucho miedo de que se escalara a una cosa más tremenda como la masacre que Acteal. Entonces empezaron a hacer una política de: “Pueblos, familia juntemonos”. Y empezaron en 2006 muchos encuentros de los pueblos zapatistas con los pueblos del

mundo. Todo el año 2007, tuvieron reuniones con muchas organizaciones de muchos países. Por ejemplo, esto es del 2007, de enero a diciembre en diferentes partes de México.

En el Caracol de Oventik, en San Cristóbal de las Casas, en Jalisco, otra vez en la Cd. de México y en San Cristóbal al mismo tiempo, en Morelia, en el Caracol de la La Realidad, en Chiapas, en Oaxaca, en Estado de México, en Michoacán, Sonora, Tlaxcala. En fin, en muchas partes del país donde tenían pueblos indígenas para recibir y muchos diferentes países también llegaron a esos encuentros. Y enviaron representantes de los zapatistas a cada encuentro. Y con esto fue creciendo la red de los pueblos indígenas a nivel nacional.

Aquí tenemos indígenas que pertenecen a La Vía Campesina en estos encuentros. Y la mujer representante de ese momento de la Vía Campesina fue Juana Ferrer de la República Dominicana. Este encuentro fue sólo de mujeres y fue en el Caracol de la Garrucha. Tú llegabas y ahí había un letrero que decía: “Ningún hombre puede ser técnico, traductor, escritor, sólo mujeres”. Y la delegación de la Vía Campesina tenía traductores masculinos para francés, para coreano para las otras lenguas de las delegadas que tenían. Entonces era una situación cómo de: “¿Cómo le vamos a hacer?”. Y era muy difícil porque por ser hombres no podían participar, era como: “¿Qué, qué, qué?”. Y abajo decía: “Los hombres pueden quedarse barriendo y limpiar la oficina, lavar los baños, ayudar con la comida. Esas son sus tareas”. Dio lugar a un debate muy interesante y después de una discusión, los traductores de la delegación, asumieron sus tareas. Y fue muy bueno. Yo estaba allí y estaba preocupada, por pensar que un hombre que había venido desde Francia, desde no sé dónde vinieron para ayudar y ellos fueron a hacer la comida y limpiaron.

Y cuando estábamos ahí en el encuentro, yo sí vi la diferencia. Éramos puras mujeres. Sólo mujeres. Y ustedes veían a las mujeres capacitando a otras mujeres por que los hombres no podían entrar. Y fue muy interesante ese Encuentro de todo mundo, porque sobrevivimos las diferencias de las lenguas y sí se sintió un espacio diferente. Yo creo que ellas querían hacer vivir esa experiencia para todas y sobre todo de aquellas que veníamos de hacer trabajos mixtos. Era muy interesante y muy importante, porque todos tuvimos una lección que compartimos con nuestros traductores hombres con quienes compartimos las reflexiones de cada día. Entonces, aunque las mujeres zapatistas, no se ven mucho, tienen mucho avanzado y bueno hay para ir más ahora. De hecho, la primera ley revolucionaria de los zapatistas fue la Ley de las Mujeres, quienes la hicieron y

tradujeron a diferentes lenguas de ellas y fue también una revolución dentro de la misma organización. Los hombres no estaban muy contentos de que esa ley se tradujera a sus diferentes lenguas, pero fue una cosa importante de este movimiento. Las mujeres han avanzado bastante y aunque aún tienen muchas dificultades, precariedades y violencia, han avanzado en asumir liderazgos, en escuchar su voz, en organización. En comparación con mujeres de otras comunidades indígenas, las mujeres zapatistas son muy avanzadas.

Otra gran movilización que ellos hicieron en 2013-2014, fue “la Escuelita Zapatista”. Fue una estrategia de movilización interna con todos esos jóvenes, los niños que crecieron con el zapatismo, son jóvenes muy politizados. Todos autónomos, todos fueron a la Escuela Zapatista y están listos. Ellos hicieron una acción maravillosa. Por dos años previos, en cada Caracol se prepararon, discutieron los temas de la autonomía: cuál era su situación en salud, en justicia, en la situación de las mujeres, en la situación de la tierra. Trabajaron, se juntaron primero en un pequeño espacio en la comunidad, después en el municipio, después en su Caracol. Muchos jóvenes y profesores también trabajaron con ellos para preparar a cada uno de ellos como guías o maestros o como ellos les llamaron “Votan” zapatista. También hicieron 4 publicaciones de tamaño carta y videos con todas las reflexiones de esos dos años, y serían los materiales a estudiar en la Escuelita Zapatista. Entonces lanzaron una invitación a venir a la Escuelita a todas aquellas personas que estaban interesadas en saber, ¿qué es el zapatismo?

El registro se hizo por internet y yo también participé. Nos concentramos en el Cideci en San Cristóbal de las Casas, nos entregaron nuestra credencial y los materiales de estudio. De ahí nos llevaron en sus propios transportes al Caracol que nos habían asignado. Llegamos al Caracol de Roberto Barrios y nos recibieron con aplausos los miles de jóvenes *votanes* que estaban esperándonos. En un gran auditorio con bancas de troncos de madera, nos sentamos de un lado los que habíamos llegado como estudiantes a la Escuelita Zapatista, y del otro lado los *votanes* o maestros guía. Nos llamaron uno a uno y nos formaron en parejas, una estudiante y una *votan*, y juntas nos fuimos a la casa de una familia zapatista de esa región. Y ahí vivimos una semana, haciendo todo lo que la familia hace. A las cuatro de la mañana, nos levantábamos a hacer tortillas, y después ir para el campo a trabajar la tierra. De regreso llegaba muy cansada y quería llegar a bañarme o descansar, pero la *votan* me decía que estudiáramos. Y tú tenías que sentarte a estudiar las 4 publicaciones en esa semana. Viviendo ahí y leyendo ahí. Y fue una experiencia increíble porque a esa hora se sentaba toda la familia y leíamos juntos los



libros. Si el estudiante tenía preguntas: “¿Qué es esto? o ¿qué es el otro?”. Y si la votan no podía responder, anotaba la pregunta. Después al término de la semana, al regresar al Caracol, ahí estaban los profesores más preparados para responder esas preguntas que allí no pudieron resolver.

Eso fue una cosa increíble para los que vinieron de fuera pero yo analicé que realmente fue una movilización interna muy importantes en todas sus regiones, con sus maestros, sus guardianes, sus *votanes*. Porque los jóvenes como guardianes o como guías, tuvieron una preparación política, y cultural. Los estudiantes vinieron de todas partes del mundo. Si tu no hablabas español, ellos tampoco por que hablaban su propia lengua y era complicado, pero tú aprendías lo que es una familia zapatista. Ir a la casa de los zapatistas en una experiencia directa, nos dejó ver las diferencias entre familias. Unas familias, tienen una casa, una mesa, pero otra familia solo come y duerme en el suelo; unos cerca del Caracol y otros muy lejos. O sea, toda esta diferenciación social dentro de un mismo movimiento.

Ahí también yo vi que la salud que ellos ofrecen, es en su lengua, combinan métodos tradicionales con métodos de medicina alópata con pastillas y eso, pero siempre están allí en la comunidad. Aunque hay clínicas públicas, no siempre están ahí los médicos o las enfermeras. Entonces la salud autónoma también la han venido a buscar los no zapatistas, tanto que están pensando qué medidas tomar para poder atender a tantos.

Vi también el impacto de las políticas asistencialistas de primera mano. Como la *votan* nos explicó: los que reciben dinero dejan de sembrar, los zapatistas no reciben dinero y están sembrando, plantan cosas saludables sin uso de agroquímicos. ¡Entonces los que reciben dinero y están afiliados a algún partido político, van y compran la comida con los zapatistas! De modo que están proveyendo de alimentos sanos a la economía local allí, muy interesante. Porque ellos sí están produciendo alimentos de forma agroecológica.

Y ahora más cerca, en este año, estos mismos estudiantes jóvenes zapatistas pidieron más formación a sus líderes. En un comunicado explica el Subcomandante que llega una niña con una flor y le dice: “¿Y por qué esta flor es cómo es?”- Pues porque la madre naturaleza así dice. - Ajá- ¿Y por qué de este color? ¿Y por qué tiene cinco pétalos? ¿Y por qué y por qué y por qué?”. Esa niña hacía muchas preguntas y los niños y jóvenes con la agroecología y la educación zapatista, están listos y quieren saber más. Y los conocimientos locales tradicionales, no siempre pueden explicar estos grandes cambios

climáticos que están sucediendo. Así que fue una demanda de los jóvenes para los comandantes de hacer un encuentro con la ciencia. Eso acaba de pasar a finales de diciembre de 2016 y principios de enero 2017: “Encuentro Con-ciencias por la Humanidad”. Invitaron a científicos de México y de otros países del mundo, para compartir e invitaron a todo mundo para ir allá y a hacer clases con ellos. Porque es necesario todos los conocimientos de todo tipo para que juntos se puedan resolver los problemas. Y también en el verano de 2016 organizaron el “Festival CompARTE por la Humanidad”, una gran expresión artística de todo el mundo y de los zapatistas.

**Figuras 4 y 3** - Encuentros con artistas y científicos del mundo.



**Fuente:** Martínez Torres, 2016

Entonces, los zapatistas son parte de la vida nacional, y siempre tienen presencia a través de comunicados, con las situaciones que vive el país en general. Como, por ejemplo, cuando salió este gran escándalo de maíces transgénicos en México, eso levantó una gran crisis, hubo movilización nacional en defensa del país *Sin maíz no hay país*. Se hizo un gran frente nacional *El campo no aguanta más*. Mucha defensa, muy grande donde los zapatistas están presentes. También estuvieron en una gran movilización en 2003 en Cancún frente a la Organización Mundial del Comercio donde Lee Kyung-hae, el líder de campesinos coreanos entregó su vida. Era un líder que sufría mucho el suicidio de los campesinos coreanos y llevaba muchos años de luchar. Acampaba frente la oficina de la OMC en Ginebra, escribía y era agrónomo. En fin, un líder tremendo. Y ahí en las barricadas, frente a la movilización en Cancún, él entregó su vida. Me tocó estar ahí cuando se inmoló. ¡Fue una cosa tremenda! Como los vietnamitas que prendían su cuerpo



frente a la Embajada de Estados Unidos para protestar contra la guerra. Esa fue una acción que me impactó mucho, confirmó que la lucha por la tierra es una cuestión de vida o muerte. A partir de ahí en las reuniones de la OMC y los coreanos tienen una protesta muy fuerte. Él entregó su vida ahí en México y los zapatistas fueron invitados a ir. No enviaron representantes, sino que enviaron tres comunicados de la comandante Esther, del Subcomandante Marcos, y del comandante David. En ellos son muy claros: “La globalización, es una globalización de la muerte”. Porque con sus políticas están matando muchos grupos pobres rurales y esa defensa de nuestras esperanzas, está aquí ahora y se pone mucho énfasis en el corazón: “Nosotros tenemos el corazón para construir la vida”. El comandante David, escribió para agradecer su invitación, y saludaron a todos los pueblos del mundo y les invitaron a mantener su autonomía.

Lo que quiero decir, es que a pesar de estas contradicciones de guerra de baja intensidad, el zapatismo continúa y hay esta competencia con turismo, lo maya, la selva, por un lado, en algunas regiones y la constante militarización, presos políticos, por el otro. En San Cristóbal de las Casas, siempre hay un puesto de defensa de los derechos a la tierra, de los expulsados continuamente. Entonces es una situación que por un lado continúa y sigue creciendo la autonomía, fortaleciéndose y haciéndose esa solidaridad internacional, pero también esta situación muy concreta y muy dura de continua guerra de baja intensidad.

Y para terminar me gustaría mencionar algunos puntos. Lo primero es que, comparada la guerrilla zapatista con otras guerrillas de Centroamérica, ella tiene una organización más horizontal. No están haciendo vanguardia como las otras guerrillas latinoamericanas hicieron. Usan mecanismos tradicionales indígenas para resolver conflictos y de toma de decisiones. Eso es muy importante, porque es colectivo y rotativo. Por ejemplo, al Subcomandante Marcos los pusieron en su lugar: “Eh, eh, eh. Tú estás hablando mucho y los medios sólo van contigo”. Desaparece, y murió. Ahora es el Subcomandante Galeano en honor a un maestro que mataron en La Realidad. Y podemos escuchar que ahora habla Moisés, habla Tacho, habla Galeano, y antes sólo hablaba Marcos.

Son mucho más democráticos, invitan a la sociedad civil nacional e internacional pero siempre hay una invitación como: “Ánimo! ¡Organícense! ¡Hagan su lucha donde estén!”. No “bajan” la línea y no buscan tomar el poder. Esa es una característica importante que ellos dicen: “Vamos a ejercer el poder desde abajo”. No reciben los

apoyos de los gobiernos, nada, ni un solo peso. Y tampoco promueven el conflicto étnico, más bien están fincando la diversidad.

La última y muy controvertida estrategia, que acaban de proponer es tener una candidata para las próximas elecciones que vienen en México en 2018: “Cómo que candidata? ¿Elecciones? ¿No que no está buscando el poder? ¿Qué pasa?”. Es toda una controversia. Y lo que ellos dicen es: “Vamos a tener una gran discusión a través del Congreso Nacional Indígena y vamos a escoger una mujer indígena para ser nuestra candidata. Porque teniendo una candidata, podemos hacer el trabajo político de forma abierta”. Entonces ellos dicen que esa es una estrategia para hacer su trabajo político de forma abierta, ya no tiene que ser encubierta, pero no están buscando a esta nueva mujer como nueva presidenta. Vamos a ver. Yo creo que es otra moneda al aire para ver que va a pasar, por que meterse ahí es muy controversial, ¿no? Pero si tienes suficientes firmas, puedes ir por la vía electoral y se tienen los permisos para hacer proselitismo. Entonces esa es la nueva estrategia y es muy controversial. El 24 y 25 de mayo de 2017 se van a juntar en San Cristóbal de las Casas para decidir quién va a ser esa mujer indígena que va a ser la nueva candidata.

Conclusión: las aportaciones de los zapatistas para todo el mundo: “Organícese en su propio espacio, en su propio lugar. Busque una vida digna para ti, donde sea que estés. Si te tienes que organizar para buscar vivienda, hágalo. Si se tiene que organizar para que no tenga que salir de aquí por falta de becas, hágalo. ¡Busque una vida digna! O en las calles, los alimentos”. Mucho trabajar con arte, con símbolos porque éstos hablan más que las palabras, e integran la tierra, el cuerpo, la mente, en fin. Y ser incluyente y mucha paciencia, los cambios no son rápidos. Más bien toman mucho tiempo.

Muchas, muchas gracias!

### *Preguntas*

**Pregunta:** Maria Elena, eu gostaria de trazer uma questão em relação à manutenção de uma proposta que demanda financiamento e que é tão contundente em relação ao governo. Por que na realidade brasileira, para alguns movimentos do campo que tinham como pauta a transformação radical do que está posto, como a redistribuição de terra, uma das estratégias foi, ao contrário, pedir apoio público aos programas para que financiem determinada forma de estar no campo, determinada forma de ter uma agricultura familiar,

ou de ser um camponês. Se entende como uma estratégia e dá a possibilidade de se recriar como camponês, pela via do crédito, pela via dos programas das ciências sociais etc. Então, como entender isso como uma estratégia e como, no México, financiam-se ou como se constroem possibilidades para que o zapatismo continue autônomo?

**DME:** Excelente pregunta. Los campesinos de México, tienen la misma política que los campesinos de aquí. Ellos buscan el apoyo de las políticas gubernamentales, o el apoyo de los precios o la protección. Y es un reclamo de todos los campesinos mexicanos pero los no de los zapatistas. Y creo que tiene que ver con la escala, ellos tienen el control de su territorio. Tienen una forma de trabajar y bueno...tienen cientos y cientos de historias de resistencia allí que dice que es por una cuestión de dignidad: “Nosotros no vamos a recibir nunca más sus migajas. Nosotros vamos a construir esta autonomía”. Y entonces básicamente ellos se convirtieron en el Estado de esa región. Ellos tienen sistema de justicia, sistema de salud, sistema de educación. Ellos imprimen sus propias licencias para conducir, sus actas de nacimiento, sus documentos. Ellos hacen todo. Como que es un Estado autónomo dentro de ese país, aunque no dicen que se van a dividir en un diferente país. No. “Nosotros aquí debemos caber en México”. Y continúan siendo esa política y que creo está fortalecida porque aún son pueblo y tienen mucha gente. Las organizaciones de campesinos mexicanos están muy fragmentados, tienen muchas divisiones. Tienen organizaciones nacionales pero que tienen muchas facciones. A veces se juntas, a veces no. Y como el dinero contamina mucho, el líder campesino: “Aquí venga, me ayude”. Y la estrategia del gobierno mexicano para ganar las elecciones, siempre ha sido a través de la compra de votos. Y si eres muy pobre, ¿Qué pasaba en Chiapas?, al principio todos eran zapatistas y no recibes dinero del gobierno, pero: “Aquí está todo el dinero”. Y si tú eres muy pobre: “Hoy no puedo ser zapatista, este año agarro el dinero del PRI”. Entonces sale del zapatismo para agarrar el dinero, se recupera y regresa al zapatismo. Y va y viene. Así estuvieron muchos años el principio, hasta que los zapatistas dijeron: “Ya no. No puedes hacer eso, no más”. Pero es una cuestión también de sobrevivencia, por que las personas muy pobres, si no tienen una comunidad que logra sostenerse, entonces tú te vas al PRI y con los programas asistencialistas.

Y una aportación importante para seguir discutiendo y viendo cómo también podrían hacer eso los campesinos o una combinación. ¿Hasta dónde la dependencia o no del dinero?, como que el dinero cambia todo y ellos lo vieron al inicio de su movimiento, como las formas tradicionales de mantener la comunidad se vieron rotas con la entrada

del dinero, porque ya con dinero ya no necesitas ningún favor de nadie, tú compras, traes, haces. El dinero rompe los favores, las solidaridades que tú necesitas para sobrevivir una situación de precariedad. Entonces es un debate muy fuerte que existe ya por muchos años. Y creo que la enseñanza que podemos tener es que, lo más que podamos ser autónomos de los recursos de fuera, será equivalente a lo más que podamos sostenernos a largo plazo. Y allí cada organización va a ser su punto medio, ¿no? “Bueno, donde sí puedo y donde no”. Y cada organización campesina hace una matemática donde ven ahora sí o ahora no. Pero lo más autónomos que nos volvamos, más fuerte va a ser el movimiento. Esa es la tendencia.

**P:** Eu tenho uma pergunta com relação aos jovens do movimento zapatista e como interpretam a ação do braço armado. Eles acham que são donos desses processos educacionais, estão mais organizados e politizados, conscientes da situação política, né? Então é normal que alguns deles não queiram seguir o braço armado ou ingressar ao braço armado do exército zapatista de liberação nacional. Essa politização pode fazer com que daqui a algum tempo esse braço armado enfraqueça e um novo movimento surja, com uma metodologia mais pacífica que continuar fazendo uma revolução?

**DME:** Ellos tienen muy claro que ellos siguen existiendo porque tienen un ejército, aunque no haya confrontación, ellos están armados en las montañas y con toda la posibilidad de atención de los medios de lo que pase allí. Entonces, fueron a sus entrenamientos y muchos jóvenes van a entrar al ejército, pero también necesitan trabajar en la tierra. Van para allá y regresan y sigue siendo clandestino. No podría decir exactamente qué va a pasar, sólo que tienen mucha claridad de que, con su ejército, ellos todavía mantienen esa presencia, esa paz civil pero ahí está su ejército detrás. [...] Sin embargo desde que los zapatistas reorganizaron su territorio, sí sacaron a los militares de la comandancia. En todas las Juntas de Buen Gobierno no hay militares y antes del 2013, todas tenían. El que mandaba era el jefe militar, pero en 2013, los sacaron. Entonces tienen una presencia más simbólica.

**P:** Eu vou fazer uma pergunta sobre Chiapas, ele é um território autônomo ou que pode ir para a autonomia com demandas do povo, mas o governo não reconhece, então como fica o reconhecimento desta montagem? Outra questão, eu estive no México e me chama a atenção que ali eu não vi um interesse muito grande na manutenção das línguas indígenas. Então me parece que não haveria autonomia sem que haja esse meio, essa linguagem entre eles. Como acordam isso?

**DME:** Los derechos indígenas están en la constitución y en los Acuerdos de San Andrés también están ahí escritos. Entonces esa es su cobertura legal para esa organización territorial, pero es totalmente autónomo, no está reconocida por el gobierno, o no tienen un papel legal que lo diga, es una autonomía de facto. Con nuestros costos, nuestras casas, nuestra tierra, nuestro cerro. Autonomía y hablan sus propias lenguas allí en Chiapas. Los pueblos indígenas de todo el país son diferentes, porque no todos tienen ejército, ¿no? Entonces, ¿cómo decir?, como la fuerza, se están viniendo todos los pueblos, se basa esta autonomía zapatista con mucha fuerza. Los pueblos indígenas de México, hablan sus lenguas pero sus jóvenes que van a las ciudades y que van a las escuelas, están perdiéndolas.

Pero todavía muchos hablan sus lenguas, no hay una campaña muy fuerte para recuperarlas, pero todavía están y existen las lenguas. Son lenguas que están vivas y tenemos en el Ciesas, un área de lingüística que está recuperando las lenguas. Están haciendo muchos registros y grabaciones, pero sí, no es una campaña nacional, aunque también hay algunas instituciones que están haciendo ese trabajo. Pero sí, las lenguas están vivas y las personas hablan sus propias lenguas y allí está también esa fuerza. Y por eso, los zapatistas para todo el mundo indígena es una referencia, porque está muy viva y está construyendo esto sin ayuda del gobierno. Hay mucha ayuda internacional, ¿no? Muchos comités internacionales en muchas partes del mundo que recaban dinero, hacen mercados, mandan el dinero, venden café zapatista, en fin. Sí llega apoyo de afuera, pero tratan de hacer su economía basada en lo local para no depender de fuera y eso ayuda a mantener esta estructura. Y es muy regional. Es como cuando tú vas a Potiguara, está muy lejos de la ciudad, pero tú vas hasta la montaña y ahí está el jefe zapatista, la Junta del Buen Gobierno, la escuela, hasta la punta de la montaña. Entonces es una cosa muy importante de conocer, porque hasta allá, muy lejos de la ciudad, existe esa comunidad. No es una cosa grandísima pero las personas no tienen dinero, hablan su lengua, van a la escuela, tienen su entrenamiento. En fin, esta autonomía que sigue creciendo en más de 20 años y no se sabe nada de ellos, pues ya no tienen cobertura de los medios, pero sí sigue creciendo y s creciendo. Yo que vivo en San Cristóbal de las Casas yo lo puedo ver. A veces no puedo estar al corriente, pero tenemos el Enlace Zapatista, que es la página del zapatismo, que envía un comunicado y esto y el otro. Está muy vivo y creciendo. ¡Muchas gracias! ¡Y Zapata vive! ¡La lucha sigue!

## DESENVOLVIMENTO E A AMAZÔNIA EM FOCO: história e poder

### *Development and Amazon in focus: history and power*

Ravena Araujo Paiva

Programa de Pós-Graduação em Sociologia,  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
(UFRGS).

RESUMO. O presente artigo visa discutir como a noção de desenvolvimento vem se constituindo historicamente em mecanismo de dominação e poder para legitimar ações de tomada de territórios. Para tanto, analisa o processo de apropriação da Amazônia a partir da década de 1960 por meio da implementação de grandes obras de desenvolvimento, compreendendo esse processo como uma dominação política e, ao mesmo tempo, cultural. Faz-se uma revisão bibliográfica de alguns estudos sobre a problemática, esboçando as etapas de estudos sobre o conceito elucidando perspectivas, bem como as sucessivas investidas para a consolidação do desenvolvimento como ideal ocidental moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Desenvolvimento. Amazônia. Dominação. Modernidade.

ABSTRACT. The present article aims to discuss as a notion of development, becoming historically a mechanism of domination and power to legitimize actions to take territories. To do so, it analyzes the process of appropriation of the Amazon from 1960 through the implementation of major development works, understanding this process as a political domination that is even cultural. A bibliographical review of some studies on the problematic is made, outlining the stages of studies about the concept of development of perspectives, as well as the successive invests for a consolidation of development as a modern western ideal.

KEYWORDS: Development. Amazon. Domination. Modernity.

### INTRODUÇÃO

A Amazônia brasileira historicamente vem sendo alvo de inúmeras investidas nacionais e internacionais, numa tentativa explícita de apropriação de suas terras e riquezas. Esse processo passa por uma intensificação a partir da década de 1960. A

exploração da Serra dos Carajás, no estado do Pará, e todo o direcionamento em termos de aquisição de recursos, reordenamentos territoriais e demais políticas de intervenção caracterizam a posição do Estado brasileiro nesse período e, por conseguinte, as demais ações empreendidas desde então, à guisa de exemplo.

Com o advento do período militar no Brasil, a região amazônica começa a ser alvo de políticas de integração nacional que marcam uma forma diferente de apropriação dessa região, que desde o início do processo de exploração colonial vem sendo invadida e ressignificada por europeus e seus descendentes. A política pensada para essa região durante a ditadura militar estava eivada de uma concepção modernizante, que visava colonizar e desenvolver a Amazônia, considerada uma região com grande vazio demográfico e cultural (PORTO-GONÇALVES, 2008) e que, por isso, deveria ser desenvolvida, ou seja, integrada ao desenvolvimento econômico do país.

Estas iniciativas fundamentam-se em um discurso modernizador, estando imbuídas do que Marshall Berman chama de espírito faústico, que inspira a ação grandiosa de confronto com a natureza resistente, entendida como entrave à plena realização humana e objeto de controle e sujeição (SANT'ANA JUNIOR, 2004, p.10).

O projeto de desenvolvimento da Amazônia, então instaurado, criou uma nova configuração política, social e econômica. Tal perspectiva ajudou a gerar uma nova forma de pensar o território por meio da ascensão de novos protagonistas, que passaram a dominar o processo de produção/reprodução do capital. Esse processo incluiu a criação de órgãos administrativos federais para atuarem especificamente na questão do desenvolvimento amazônico, como o Grupo Executivo das Terras do Baixo Amazonas (Gebam) e o Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins (Getat); incentivos e isenções fiscais com o intuito de favorecer a atuação de empresas nessa região; e, sobretudo, a construção de um ideário desenvolvimentista que construiu tal projeto como necessidade nacional.

Nessa perspectiva, foi sendo implantada uma infraestrutura que possibilitasse a execução de tal projeto: a Transamazônica, permeada pela compreensão de que rodovias desse tipo possibilitavam a exploração comercial de riquezas naturais; a construção de hidrelétricas, tendo em vista que, ao lado da estrada, a energia se configura como fator que impulsiona as demais ações desenvolvimentistas; e, ainda, a regularização pelo Estado da propriedade do solo e subsolo da Amazônia, ou seja, da propriedade da terra e

dos minérios (PORTO-GONÇALVES, 2008), estabelecendo uma regulamentação jurídica que reveste tais práticas de legitimidade. Nesse sentido, instaura-se uma nova forma de organização espacial, que a partir deste momento se dará por meio da estrada e não mais tendo o rio como eixo principal.

O processo de instalação desse modelo de desenvolvimento se deu também pela construção de uma determinada ideia de Amazônia e, conseqüentemente, de uma ideia dos povos que a habitam. O projeto de desenvolvimento pensado para a Amazônia, a partir dos anos 1960, está tanto interligado a projetos mais amplos que têm raízes fora do território nacional, na Europa Ocidental, como a um processo de “colonização interna”, ou seja, “[...] o Brasil não amazônida continua a ter uma visão sobre a região como se ela fosse colônia, cuja importância se deve às riquezas naturais, aos estoques naturais que podem ser explorados” (PORTO-GONÇALVES, 2005 apud MENDONÇA, 2009, p. 278-279).

A Amazônia é representada a partir de um referencial que possui o domínio da tecnologia como definidor do grau de desenvolvimento e que reafirma uma dicotomia bastante disseminada entre modernidade e tradição, oriunda de uma herança iluminista. Além disso, a partir deste momento histórico, o desenvolvimento da Amazônia, como do restante do país, é disseminado como necessidade nacional.

A forma como vêm sendo conduzidos os projetos de desenvolvimento em curso no país tem impulsionado inúmeros conflitos socioambientais e tem colocado na cena do dia inúmeras lutas de comunidades tradicionais e ações de grandes empresas. A implantação desses projetos está embasada em imagens/percepções do outro, discursos de legitimação dessas ações e de um ideal de civilização específico.

Atualmente, projetos iniciados ou idealizados durante o período ditatorial, que não foram consolidados, como o caso da hidrelétrica de Belo Monte, bem como novos projetos, estão sendo implementados país afora (SANT’ANA JUNIOR, 2004). Nos empreendimentos derivados desse processo, observa-se a ação do Estado coadunada com a da propriedade privada.

A legitimação desses projetos está ancorada em discursos que advogam o caráter civilizatório e modernizador dos mesmos, relegando formas distintas de organizações sociais a elementos da natureza a serem dominados. Nesse sentido, Porto-Gonçalves (2008) afirma: “[...] a Amazônia nunca é o presente, mas sempre o futuro que será redimido pelos seus recursos imensos reais e imaginários”. O ideário que norteia a



implantação desses grandes projetos está eivado de uma concepção bem específica orientada por um padrão: o do centro gerador da modernidade, qual seja, a Europa Ocidental.

Isso posto, o presente artigo visa discutir como a noção de desenvolvimento vem se constituindo historicamente em um mecanismo de dominação e poder para legitimar ações de tomada de territórios. Para tanto, analisa o processo de apropriação da Amazônia a partir da década de 1960 por meio da implementação de grandes obras de desenvolvimento, compreendendo esse processo como uma dominação política que é ao mesmo tempo cultural.

## A PANACEIA DO (DES) ENVOLVIMENTO

*A gente ficou foi animado, disseram que ia ser vizinho da gente, que essa obra ia construir casa boa pra gente, ia encanar água pra nós, todas essas promessas tiveram (I. A.S, comunidade Demanda).*

Expressões dos "ganhos possíveis" são recorrentes nas falas dos moradores da comunidade Demanda, município de Santo Antônio dos Lopes, interior do Maranhão, que desde 2010 convivem com a construção da Termelétrica Parnaíba. De modo mais amplo, no processo de implantação de determinados projetos desenvolvimentistas, percebe-se a utilização de discursos que afirmam o caráter benfeitor do desenvolvimento, como sendo algo que sempre vem para o bem.

Poucas concepções possuem tanta aceitabilidade como a de desenvolvimento. Há mesmo um processo de naturalização no uso dessa categoria. Alcançar o estágio de civilização correspondente torna-se cada vez mais obrigação daqueles que desejam sair do lugar onde estão em busca de um destino inevitável e necessário, mesmo que de fato não saibam o que esse desenvolvimento significa, pois, atualmente “quando a maioria das pessoas utiliza o termo ‘desenvolvimento’ estão dizendo exatamente o contrário daquilo que querem expressar” (ESTEVA, 2000, p. 59).

Assim, para além de analisarmos as consequências do modelo de (des)envolvimento em curso no país é preciso que se discuta a construção da legitimidade desse desenvolvimento, presente até mesmo no imaginário social das comunidades atingidas. Muitas dizem que não são contra o desenvolvimento, mas queriam que seus direitos, sobretudo aos seus territórios, fossem resguardados. Talvez por partilharem do

ideário de que o desenvolvimento “[...] tem o sentido de mudança favorável do inferior para o superior, do pior para o melhor” (ESTEVA, 2000, p.64).

A perspectiva assinalada acima tem raízes no pensamento ocidental, no qual desenvolver significa o estabelecimento da razão e a superação do estado de natureza. De base positivista, esta concepção vê o desenvolvimento como um processo linear a que todas as sociedades terão que necessariamente passar. Sobretudo, a partir do Iluminismo, no que se convencionou chamar de Idade Moderna, construiu-se uma forma de conceber o mundo e a relação homem-natureza: “a influência de Descartes, Galileu, Leibniz e, particularmente de Isaac Newton contribuiu para formar o imaginário iluminista, fundado na ideia de uma *physis* ordenada tal e qual um relógio” (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 100). O conhecimento adquiriu um caráter meramente pragmático e a ciência se afirmou frente à religião e à filosofia. Essa mesma ciência começa a operar em torno de três eixos: a oposição homem e natureza; a oposição sujeito e objeto; o paradigma atomístico-individualista (PORTO-GONÇALVES, 2008).

A modernidade, dessa forma, não diz respeito somente a um período histórico, mas faz referência a um modelo de sociedade com valores e práticas específicas e, mais ainda, diz respeito a “[...] um movimento societário que apesar de sua fluidez e dinamicidade ou por isto mesmo, atinge sociedades e regiões inteiras, interagindo e alterando suas mais variadas dimensões” (SANT’ANA JUNIOR, 2005, p. 23).

No trabalho de consolidação do ideal antropocêntrico foi se consolidando também uma determinada concepção de natureza que cada vez mais representa aquilo que se opõe à cultura. Do bojo desse movimento filosófico e político, erigiu-se uma razão instrumental e pragmática que vem orientado ações e posicionamentos.

O século XIX será o do triunfo desse mundo pragmático, com a ciência e a técnica adquirindo, como nunca, um significado central na vida dos homens. A natureza, cada vez mais um objeto a ser possuído e dominado, é agora subdividida em física, química, biologia. O homem em economia, sociologia, antropologia, história, psicologia, etc. Qualquer tentativa de pensar o homem e a natureza de uma forma orgânica e integrada torna-se agora mais difícil, até porque a divisão não se dá somente enquanto pensamento (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 34).

Esse mesmo pensamento criou pares de classificação (moderno/atrasado, cultura/natureza etc.) para pensar as relações sociais. Contudo, há uma positividade em quem classifica, ou seja, a atribuição de atrasado é responsabilidade de quem se considera moderno. Assim, aqueles e aquelas que não se adequam ao padrão branco-

ocidental da modernidade e, por conseguinte, da “civilização” tornam-se potencialmente alvos de um processo benevolente de desenvolvimento.

Sabemos como no imaginário ocidental a cultura é sinônimo de sair do estado de natureza e como os diferentes povos são classificados em mais ou menos desenvolvidos em função de um grau maior ou menor de dominação da natureza. Aqui a tecnologia é tomada como parâmetro desse grau de desenvolvimento dos povos e regiões (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 20).

É justamente nesse contexto histórico e horizonte cultural que surge a ideia de desenvolvimento. Ali, na passagem do século XVIII para o XIX, sobretudo, com as contribuições de Darwin, o desenvolvimento começa a ser pensado para além de um movimento em direção a uma forma apropriada para o ser, numa clara alusão a modificações biológicas, para ser pensado como “[...] um movimento na direção de uma forma sempre mais perfeita daquele mesmo ser” (ESTEVA, 2000, p. 62). Nesse sentido, há uma transferência da metáfora biológica para a esfera social. Essa perspectiva está embebida da compreensão de que há um padrão distante que deve ser alcançado. É preciso pensar, contudo, quem define esse padrão.

Assim, desde os primeiros usos da palavra *desenvolvimento* surgiram inúmeros estudos e políticas relacionados. Em 1800, o autodesenvolvimento tornou-se discussão corrente; entre 1875 e 1900, vários livros traziam como título a ideia de desenvolvimento desde a constituição de Atenas até o desenvolvimento da paternidade e maternidade; já no início do século XX, a noção de desenvolvimento urbano generaliza-se. Criam-se até organismos para cuidarem especificamente da questão do desenvolvimento, como o Instituto de Pesquisa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Social (UNRISD), em 1963, e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), à guisa de exemplo (ESTEVA, 2000).

Mas talvez nenhuma política, nenhum estudo e nem mesmo nenhum discurso tenha causado uma transformação tão profícua na compreensão do desenvolvimento, bem como sua incorporação pela sociedade em geral como o do Presidente Truman em 20 de janeiro de 1949. No momento em que os Estados Unidos despontavam como uma potência promissora da Segunda Guerra Mundial começa-se a delinear um plano de ações que garantisse sua hegemonia e que tornasse seu “programa ousado e moderno”, bem como seu “progresso industrial disponíveis para o crescimento das áreas subdesenvolvidas” (ESTEVA, 2000, p. 60). Porém, o pronunciamento de Truman diz

mais coisas do que se supõe. Está embutida aí a construção de uma identidade, qual seja, a de *subdesenvolvido*.

O subdesenvolvimento começou, assim, a 20 de Janeiro de 1949. Naquele dia, dois bilhões de pessoas passaram a serem subdesenvolvidas. Em um sentido muito real, daquele momento em diante, deixaram de ser o que eram antes, em toda a sua diversidade, e foram transformados magicamente em uma imagem inversa da realidade alheia: uma imagem que os diminui e os envia para o fim da fila; uma imagem que simplesmente define sua identidade, uma identidade que é na realidade de uma maioria heterogênea e diferente, nos termos de uma minoria homogeneizante e limitada (ESTEVA, 2000, p. 60).

Desde então o desenvolvimento é concebido como caminho para a solução de todos os problemas, uma verdadeira panaceia. Nesse sentido, a “existência” do subdesenvolvimento justifica o desenvolvimento e este vem se convertendo num “[...] poderoso instrumento de transformação e modelagem social” (RADOMSKY, 2013, p. 157).

É interessante pensarmos como o desenvolvimento a partir, sobretudo, do momento assinalado acima, significou cada vez mais o desenvolvimento econômico, ou seja, uma única forma de organização social é alçada à condição de legítima e subjugada todas as outras possibilidades. O problema é que o universal vai ser sempre um particular que se universalizou.

Embora, na Europa, o processo tivesse começado bem antes disso, no decorrer do século XIX, a construção social do desenvolvimento foi associada a um plano político: extrair da sociedade e da cultura uma esfera autônoma, a esfera econômica, e instalá-la como eixo da política e da ética. Essa transformação brutal e violenta, que foi executada primeiramente na Europa, associou-se sempre à dominação colonial no resto do mundo. Economização e colonização eram sinônimos. O que Truman conseguiu fazer foi liberar a esfera econômica das conotações negativas que se haviam acumulado a seu redor por dois séculos, separando desenvolvimento de colonialismo (ESTEVA, 2000, p. 73).

Há ainda um processo de classificação/normatização do outro. A partir dessa perspectiva, povos com seus respectivos saberes e valores passam a ser conceituados de acordo com uma visão exterior a eles, resvalando numa prática iminentemente colonizadora.

O estabelecimento de valores econômicos exige a desvalorização de todas as outras formas de vida social. Essa desvalorização transforma num passe de mágica habilidades em carências, bens públicos em recursos, tradições em um fardo, sabedoria em ignorância (ESTEVA, 2000, p 74).

Com a representação acerca de alguns povos como sendo subdesenvolvidos e com a formulação de que o melhor destino, nesse caso, seria o desenvolvimento, proliferaram discursos, manuais e políticas para uma reconfiguração desse modelo (na melhor das hipóteses), numa explícita compreensão de que o desenvolvimento estava dado. Segundo Radomsky (2013), entre 1960 e meados dos 1970 a produção em ciências sociais sobre o tema foi substancial. É interessante frisar, contudo, que os estudos sobre o desenvolvimento nesse período se limitavam à busca pela potencialização da proposta desenvolvimentista.

Num primeiro momento, as ciências sociais viram-se envolvidas neste manto aurático e de promessa redentora que os programas de desenvolvimento ofereciam. Entre teorias da modernização e, depois, a crítica marxista em diferentes versões, a esperança do desenvolvimento participava das perspectivas analíticas sem grandes problemas (RADOMSKY, 2013, p. 157).

A partir de um determinado momento, com o acirramento das desigualdades sociais e o aprofundamento da pobreza e ainda o temor da destruição ambiental, inúmeros discursos e políticas foram pensados, sobretudo a partir da década de 1980, para tentar sanar os efeitos desse modelo de desenvolvimento que até então havia se demonstrado incompatível com a preservação ambiental. O Brasil, mais especificamente a Amazônia, torna-se um lugar privilegiado para se pensarem tais discursos e transformações.

Na década de 1980, a publicização de inúmeras lutas, como a do seringueiro Chico Mendes, bem como os diversos ataques à natureza, fizeram emergir grupos ambientalistas que propuseram acirrados debates em torno do desenvolvimento até então em voga no país, questionando, sobretudo, os projetos financiados e pensados pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional. Como decorrência desses debates e das lutas dos povos marginalizados nesse processo, os órgãos internacionais suspenderam o financiamento para os grandes projetos de infraestrutura e para madeiras industriais, condicionando o apoio a novos projetos para estudos de avaliação de impactos ambientais (ZHOURI, 2010).

É no âmbito dessas discussões que surge a concepção de *desenvolvimento sustentável*. Essa ideia foi amplamente reconhecida na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, em 1992. Nessa conferência, ficou compreendido que “[...] um novo modelo de desenvolvimento deveria ser construído a partir do tripé economia-ecologia-equidade social” (ZHOURI,

2010, p 12). É interessante enfatizar que o desenvolvimento sustentável pensado dentro da perspectiva da Eco 92 difere sobremaneira da compreensão dos povos que à época lutavam pelo respeito aos seus modos de vida, produção e reprodução social e que percebiam o desenvolvimento sustentável como um contraponto ao modelo oficial.

Nesse processo de ressignificação e recomposição da ideologia dominante, economia e ecologia tornaram-se elementos indissociáveis do processo de desenvolvimento, obviamente com a clara submissão da segunda à primeira. E mesmo essa formulação, que aparentemente parece mais salutar, só confirma o que já foi dito anteriormente: o desenvolvimento tornou-se uma verdade inquestionável a que todas as reconfigurações devem se submeter. Assim, os adjetivos que se adicionam ao desenvolvimento só servem para eufemizar sua concepção.

Na construção da legitimidade do desenvolvimento, como já foi mencionado anteriormente, há uma normatização do outro a ser desenvolvido. É recorrente pensarmos esse desenvolvimento como o lado da cultura em oposição à noção de natureza que por sua vez se assemelha ao selvagem e/ ou atrasado. Nessa perspectiva, “[...] a tecnologia é tomada como parâmetro desse grau de desenvolvimento dos povos e regiões (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 20) e os grupos que não dominam esse aparato são normalmente considerados como atrasados, ficando do outro lado da cultura, ou seja, vistos como seres muito próximos à natureza.

Podemos verificar que esses espaços em que vivem grupos com lógicas sociais e culturais diferentes daquela dita moderna, são sempre vistos como lugares com potencial de ocupação, vazios, como se tudo e todos que deixem de contemplar e seguir os estatutos da modernidade [...] passassem ao ‘não ser’, ao ‘não existir’ sócio-culturalmente (MENDONÇA, 2009 p. 280).

É interessante pensarmos que o desenvolvimento se configura bem mais do que como um ideal de sociedade, ele se efetua em práticas cotidianas que têm alterado sobremaneira a lógica societária de muitas comunidades. A instalação de determinados projetos desenvolvimentistas ocorre num campo extremamente conflitivo no qual há dominação, mas também há resistência. O desenvolvimento se instaura não porque é melhor, mas sim num contexto de luta e conflitos mediado por mecanismos de dominação. Não são apenas ideias, mas são cada vez mais ideias-práticas (PORTO GONÇALVES, 2011).

Como práticas que resultam das ideias desenvolvimentistas, podemos citar a existência de inúmeros conflitos socioambientais que se gestam entre grupos sociais distintos e que, por conseguinte, possuem lógicas distintas de apropriação do território.

A extração de riquezas naturais continua convertendo a Amazônia em palco de conflitos e expulsando famílias do campo. Com ligeira redução em relação a 2012 (-11%), os conflitos por terra em 2013 atingiram 35.801 famílias na Amazônia Legal, pressionadas para abandonar suas terras. No Acre e Tocantins, as ocorrências de violência contra a Ocupação e a Posse cresceram. No Acre, o número de famílias envolvidas passou de 3.310 para 5.036 famílias, 53%; no Tocantins de 1.456 para 3.682, 153%. Milhares de famílias engrossaram o número de migrantes, desempregados e sem-terra, jogados às margens das rodovias, algumas sucumbindo ao trabalho escravo, ou obrigadas a desmatar novas florestas, a ingressar nas periferias das cidades e a depender de programas sociais do governo (CPT, 2013, s/n).

Os dados trazidos na citação acima demonstram a realidade de inúmeras comunidades e povos que atualmente têm visto seus territórios sendo incorporados ao projeto de expansão do capital e sendo convertidos em espaço de construção de hidrelétricas, termelétricas, gasodutos, portos, rodovias e congêneres. Como decorrência desse processo, 89% da superfície total das áreas em conflitos do Brasil estão situadas na Amazônia Legal, segundo a Comissão Pastoral da Terra (CPT).

## ORDEM E PROGRESSO

O Estado brasileiro, ao financiar e legitimar a execução de projetos desenvolvimentistas país afora, tem “[...] forçado a flexibilização dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais” (ALMEIDA, 2012, p. 66), gerando inúmeros conflitos. Essa atuação demonstra um Estado cada vez mais coadunado com os interesses da propriedade privada e da elite econômica do país.

O Brasil, como outros países da América Latina, origina-se de um processo de exploração colonial engendrada por países da Europa, tais como Portugal e Espanha. Como decorrência desse processo, configurou-se aqui uma cena política específica. Segundo Hermet (1993), o processo de colonização enfrentado por alguns países da América Latina, dentre eles o Brasil, não construiu aqui um Estado híbrido, em que uma dinâmica externa e outra interna precisam ser constantemente conciliadas, mas ao contrário instalou-se uma “dinâmica órfã”. Para o autor, essa dinâmica órfã se explica pelo fato de aqui “[...] el elemento ameríndio se hace imperceptible, no puede

localizarse o se resucita falsamente en el folklore indigenista creado casi de principio a fin” (HERMET, 1993, p.181).

O êxito da empresa colonialista deu-se em consonância com a subjugação de inúmeros povos e suas respectivas culturas, orientado por uma fé eminentemente moderna: a fé no Progresso. Essa fé no progresso dizia respeito às modificações ideológicas trazidas pela modernidade, que proclamavam a liberdade do ser humano frente às limitações cristãs, bem como, de uma nova forma de se organizar politicamente, qual seja, o Estado-nação. Nesse sentido, o domínio do território se assemelhava cada vez mais ao domínio da população que dele fazia parte.

Nas colônias espanholas, estabelecidas na América Latina no início do século XVI [...] as culturas indígenas foram submergidas e, na época, as novas elites locais adotaram a ideia de progresso sem qualquer sentido de ambivalência moral [...] As próprias palavras que resumiam o ideal de Augusto Comte ‘ordem e progresso’, foram escritas na bandeira do Brasil” (SBERT, 2000, p. 286).

Então nação e progresso são concepções que nascem juntas e que historicamente vêm se justificando. Ambas fazem parte daquelas compreensões que ganharam o estatuto de natural e que nos orientam na construção de nossa visão do mundo, da nossa sociedade e das dos outros. É necessário enfatizar que não se pretende aqui propor uma discussão sobre a gênese do nosso modelo de Estado, mas discutir como determinadas práticas que se direcionam a uma parcela da população ganham contornos de legitimidade por serem executadas por uma “razão de Estado” que, nas palavras de Michel Foucault (2008, p.420), significa “o Estado se governar segundo as regras racionais que lhe são próprias, que não se deduzem nem das leis naturais ou divinas”.

Os recentes investimentos em políticas de desenvolvimento no país demonstram a opção do Estado brasileiro em preconizar o desenvolvimento econômico em contraposição a outras políticas como a de reforma agrária, por exemplo. Desde 2007, o governo vem trabalhando como o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), que objetiva acelerar o crescimento econômico do país, do qual decorrem projetos como as hidrelétricas e termelétricas, por exemplo. Nesse sentido “[...] o programa conta com um montante de recursos contabilizados em R\$ 503,9 bilhões – fontes divididas em R\$ 67,8 bilhões do orçamento do governo federal e R\$ 436,1 bilhões provenientes de estatais federais e do setor privado” (PEREIRA, 2010, p. 30).

Ao preconizar investimentos a um determinado setor da sociedade, o Estado financia atividades que estão sob o controle de alguns grupos econômicos no país, como



a mineração e o setor elétrico, por exemplo. Resvalando para “[...] el controle de los procesos de colocación de los recursos” como um mecanismo que permite “[...] mantener de manera selectiva apoyos y redes de clientela” (HERMET, 2000, p. 191), caracterizando-se, assim, como um Estado de caráter neopatrimonial.

Como exemplo dessas relações clientelistas, o Ibase lançou uma pesquisa recente que demonstra a relação entre empresas mineradoras e parlamentares que discutem sobre o tema, trazida pelo Boletim do Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração (BOLETIM DO COMITÊ, 2014, ano 1). A pesquisa é fruto do trabalho da pesquisadora Clarissa Correia, que traz dados sobre doações para campanhas eleitorais das empresas Vale, Votorantim, AngloGold, Usiminas, Kinross e MMX.

O relator do novo Código da Mineração, Leonardo Quintão (PMDM-MG), pré-candidato ao governo mineiro, recebeu R\$ 70 mil da Usiminas. O deputado federal Bernardo Santana de Vasconcellos (PR-MG), o segundo em número de emendas apresentadas (24) [...] teve 70% de sua campanha financiada por empresas ligadas ao setor de mineração. Em 2006, o senador Delcídio Amaral (PT-MS) que indicou o superintendente do DNPM no Mato Grosso do Sul, recebeu R\$ 300 mil da Vale por meio da Urucum Mineração, como financiamento de campanha. Naquele ano um dos que mais tiveram a campanha financiada por empresas ligadas à Vale (Urucum, MBR, Caemi) foi o senador Aécio Neves (PSDB-MG), com R\$ 1, 05 milhão. José Sarney (PMDB-AP), padrinho do ministro Edison Lobão, recebeu R\$ 400 mil. Sua filha Roseana, R\$ 1,3 milhão (BOLETIM DO COMITÊ, 2014, p.8).

Apesar do caráter clientelista que orienta a formulação desses projetos, eles são sempre alçados à condição de necessidade para o desenvolvimento nacional. E muito mais que as ações empreendidas, vale ressaltar a construção da legitimidade dos mesmos pelo discurso oficial, bem como a sua execução mediante expedientes burocráticos.

É bastante recorrente nas falas dos que advogam pela necessidade do desenvolvimento que este se constitui em etapa indispensável para o progresso da nação. Ou seja, a nação é detentora do *status* de um elo que garante a coesão de todos os habitantes de um determinado território e pelo qual todas as lutas e sacrifícios são válidos. A ideia de nação pressupõe a ideia de pertencimento, de configuração de uma identidade nacional que resvala para a discussão do que se convencionou chamar de nacionalismo.

A construção do nacionalismo prevê a homogeneização, a submissão da diversidade a um modelo que se configura como oficial. O nacionalismo pressupõe um Estado que o regulamente com vistas a construí-lo como natural, cada vez mais detentor

de uma “legitimidade emocional profunda” (ANDERSON, 2008). O valor nacional possui ampla legitimidade, resvalando para um sentir que dispensa entendimentos. Nesse sentido, a nação configura-se como uma “comunidade política imaginada”. Ela é imaginada porque dificilmente os membros de um determinado território conhecerão seus companheiros, provavelmente nunca ouvirão falar de nenhum deles (ANDERSON, 2008). E, ainda assim, torna-se causa de uma identidade comum, mesmo que esta se apresente de forma pontual, como em tempos de Copa do Mundo, por exemplo.

A questão que se coloca aqui é que no processo de constituição de uma nação são elencados determinados elementos que se configuram como signos do pertencimento. Ou seja, o nacional não é o universal, ele ganha características que o definem como tal a partir “[...] da função propriamente ideológica do discurso dominante [...] que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural por meio da imposição mascarada [...] de estruturas mentais [...] ajustadas às estruturas sociais” (BOURDIEU, 2000, p. 14).

No que diz respeito à implantação dos grandes projetos, o Estado brasileiro se municia de instrumentos que domina e que voga de reconhecimento para fazer valer seus objetivos. Um exemplo interessante para se pensar essa questão é o que compreende o Programa Terra Legal (Lei n.11.952, de julho de 2009) que regulariza a ocupação de terras da União e que na verdade favorece a privatização de terras públicas, sob o eufemismo de regularização fundiária. De acordo com esta lei, as terras que possuem até 1.500 hectares podem ser repassadas sem processo de licitação para os que detinham a posse antes de dezembro de 2004. A redução das áreas protegidas ou unidades de conservação, de acordo com a Medida Provisória n. 558, de 18 de janeiro de 2012, faz parte da mesma perspectiva, favorecendo a construção de grandes obras de desenvolvimento em detrimento dos direitos de comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2012).

No Brasil o desenvolvimento econômico tornou-se um valor (BECKER, 2011) e nesse sentido o Estado tem se utilizado de redirecionamentos técnico-científicos para legitimar e acelerar as ações desenvolvimentistas. Assim, acaba por exercer uma violência simbólica da qual possui prerrogativa.

Se o Estado pode exercer uma violência simbólica é porque ele se encarna tanto na objetividade, sob a forma de estruturas e mecanismos específicos, quanto na ‘subjetividade’[...] dado que ela é resultado de um processo que a institui, ao mesmo tempo, nas estruturas sociais e nas estruturas mentais adaptadas a estas estruturas, instituição instituída faz com que se esqueça

que resulta de uma longa série de atos de instituição e apresenta-se com toda a aparência de natural (BOURDIEU, 1996, p 98).

Há um processo de ressignificação de determinadas categorias e concepções para que o desenvolvimento seja viabilizado. A forma como o meio ambiente é visto pode ser um bom exemplo para pensar essa questão. Cada vez mais, em função de movimentos de resistência e de grupos de apoio à preservação ambiental, nacionais e internacionais, o Estado brasileiro vem adotando medidas que tecnicamente tornem legítimas determinadas ações no âmbito de seu programa de desenvolvimento, como sistemas regulatórios e institucionais, com destaque para a “[...] introdução de esquemas de avaliação ambiental nas instituições internacionais financeiras com a subsequente criação de instituições ambientais, mecanismos de licenciamento ambiental, reforço da legislação ambiental” (ZHOURI, 2010, p.13), dentre outros.

Infelizmente, as avaliações dos impactos ambientais têm se convertido, em nosso país, numa mera etapa no processo de implantação dos projetos de desenvolvimento, pois de fato não conseguem contribuir na redefinição desse modelo. A implantação dessas grandes obras tem gerado verdadeiros ataques à preservação ambiental e gerado, sobretudo, inúmeros conflitos envolvendo comunidades tradicionais que possuem valores distintos dos da sociedade capitalista, como povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, extrativistas etc. Além disso, esses povos com seus respectivos direitos assegurados juridicamente são considerados entraves ao projeto de (des) envolvimento do governo, que vem atualmente financiando a flexibilização dos direitos territoriais desses povos.

Desenvolver tem significado cada vez mais (des) envolver, isto é, quebrar o envolvimento daquelas pessoas que são do lugar, para que incorporem os padrões do progresso e da modernidade, o que implica também tirar desses povos o direito de decidir sobre seus destinos (PORTO GONÇALVES, 2008).

O imperativo do desenvolvimento faz-se sentir especialmente na Amazônia brasileira que, sobretudo, a partir da década de 1960 tem visto seus territórios serem invadidos pelo capital nacional e internacional.

## A POLÍTICA ESTATAL DESENVOLVIMENTISTA E OS GRANDES PROJETOS NO PAÍS: A AMAZÔNIA EM FOCO

Segundo Porto-Gonçalves (2005), o território amazônico passou por dois padrões de organização do seu espaço: “o padrão de organização rio–várzea–floresta e o padrão de organização estrada–terra-firme–subsolo” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 79). Com vistas à inserção do território amazônico no mercado, diferentes sujeitos se utilizaram de estratégias específicas dentro de contextos históricos determinados para (des) envolver a Amazônia. Seja no período da exploração colonial europeia ou mesmo no contexto da ditadura militar, essa região foi alvo de representações e políticas de sujeitos que se posicionam fora dela, física e simbolicamente. É interessante enfatizar que este processo vem se dando “[...] em profunda articulação com os centros mais dinâmicos de construção do mundo moderno correspondendo a interesses neles gerados, à medida que historicamente alimentou esses centros de matérias-primas necessárias para sua dinamicidade” (SANT’ANA JUNIOR, 2004, p. 2).

O primeiro padrão (rio-várzea-floresta) diz respeito à organização sociopolítica, cultural e econômica em torno dos rios, que nasce no período de colonização europeia e se estende por todo o ciclo de exploração da borracha. O segundo (estrada-terra-firme-subsolo) cuja análise está mais próxima dos objetivos de estudo desse trabalho, se instaura, sobretudo, com a implantação da ditadura militar no país e possui uma configuração bem específica com novos protagonistas e políticas.

Visando ocupar e integrar a Amazônia ao desenvolvimento nacional, o regime militar implementou uma série de medidas como a execução de obras de infraestrutura (estradas e hidrelétricas), a promoção e incentivo de deslocamento de trabalhadores rurais para projetos de colonização e, principalmente a implementação de incentivos fiscais para a instalação de grandes projetos privados voltados para agropecuária, mineração ou atividade madeireira, sendo que grande parte dos mesmos resultou em um processo violento de especulação imobiliária (SANT’ANA JUNIOR, 2004, p. 11).

No período ditatorial percebe-se a construção de uma política diferente para a Amazônia, onde a presença do Estado se dará de forma bem mais incisiva. Delineia-se, nesses anos, uma verdadeira política de intervenção com recursos, programas e instrumentos burocráticos próprios, levando assim para um modelo de desenvolvimento pautado em grandes projetos.

Segundo Porto-Gonçalves (2005), essa política de intervenção operacionalizou-se a partir de dois instrumentos básicos, quais sejam: o estímulo para atrair capital por meio de uma série de incentivos e isenções fiscais e uma ampla campanha para a

colonização da Amazônia, objetivando superar o imenso “vazio demográfico” da região. As ações empreendidas dentro dessas duas frentes estiveram imbuídas de um discurso justificador que trazia no seu bojo a defesa do desenvolvimento para a promoção da soberania nacional.

Uma enorme campanha publicitária, com forte apelo ideológico nacionalista, foi posta em prática procurando atrair migrantes de todo o país. Afinal, os minerais da Amazônia haveriam de pagar a dívida externa ou, como se falava à época, ia resolver a crise do balanço de pagamentos. Pagava-se a dívida externa, faziam-se concessões de pesquisa e lavra para grandes grupos estrangeiros, construiu-se toda uma infra-estrutura necessária a esses fins sob slogans ironicamente nacionalistas, como ‘Integrar para não Entregar’. (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 106).

Assim, a associação entre desenvolvimento, soberania e segurança nacional tornou-se chavão nos discursos que advogavam pelo projeto desenvolvimentista da região, o que fundamentava tal associação era “[...] o espírito nacionalista que dispunha de uma forte base nos círculos militares. Na verdade, sua raiz estava na identificação entre expansão capitalista e segurança interna e na correspondente assimilação conceitual entre contestação ao capitalismo e subversão política” (HÉBETTE, 2004 p. 32 apud PEREIRA, 2010, p. 21).

O desenvolvimento da Amazônia, a partir da década de 1960, foi concebido como política de Estado. Nesse sentido, inúmeras ações estratégicas foram delineadas a partir de um efetivo planejamento. A energia e a construção de estradas apresentavam-se como infraestrutura básica para que os objetivos fossem alcançados, para que as iniciativas particulares pudessem se instalar na região.

A estrada significa acessibilidade. Embora esteja aberta a todos, nem todos dispõem das mesmas condições sociais e do mesmo poder econômico e político para tirar proveito dessa acessibilidade. É que com as estradas a acessibilidade a recursos, como a terra e os minérios, e sua consequente exploração, está sujeita a toda uma regulamentação jurídica para garantir sua propriedade (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 103).

No que diz respeito às iniciativas, a “Operação Amazônia” se caracterizou enquanto primeira ação governamental para a região, criada no governo Castelo Branco com “[...] a intenção de criar instrumentos de política e órgãos executores que armassem o Estado dos elementos para coordenar a ocupação e valorização da área” (CARDOSO; MULLER, 1977, p. 153 apud SANT’ANA JUNIOR, 2004, p. 12), o que possibilitou a criação de agências governamentais incumbidas de pensarem e executarem o projeto de desenvolvimento delineado para a Amazônia: a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) e o Banco da Amazônia S.A. (Basa). Para dar conta de questões

específicas daquela região, o governo ditatorial foi construindo um aparato burocrático em consonância com as problemáticas encontradas.

Para solucionar a problemática fundiária na Amazônia, por exemplo, que se caracterizava por uma imprecisão dos limites fundiários e dificultava a ocupação dessas grandes extensões de terra, foram criados o Gebam e o Getat, já mencionados anteriormente. Dentro dessa mesma perspectiva foi criado ainda o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que além de enfrentar a questão da imprecisão fundiária ficou responsável por executar políticas de desenvolvimento. (PORTO-GONÇALVES, 2005; SANT'ANA JUNIOR, 2004).

Nesse cenário, emergiram novos protagonistas que cada vez mais se distanciavam dos personagens representados pelas elites locais. Esses lugares passaram a ser ocupados pelos gestores territoriais civis e militares e pelo grande capital nacional e internacional.

A partir dos investimentos e políticas pensadas para a região nesse período, o cenário amazônico começa a se modificar, orientando a construção de uma urbanização sem cidadania, segundo Porto-Gonçalves (2005). Neste cenário, agências multilaterais como o BID e o Bird tiveram papel proeminente financiando o desenvolvimento e contribuindo para as suas nefastas consequências: “era a partir do aval dessas instituições que bancos privados e grupos empresariais italianos, alemães, norte-americanos e canadenses, entre outros, se sentiram seguros para fazer seus investimentos na Amazônia” (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 113).

Dentro do arsenal de projetos pensados e iniciados nesse período, citamos o Projeto Ferro Carajás. O mesmo começa a ser implantado em 1978, cuja execução fica a cargo da Companhia Vale do Rio Doce. Em 1980, o governo dá prosseguimento à política desenvolvimentista por meio da criação do Programa Grande Carajás (PGC), “[...] concebido para a implementação de um complexo logístico orientado inicialmente para a exportação de 35 milhões de toneladas de minério de ferro da região Carajás” (FIDH, 2011, p. 19).

A criação do PGC era apenas uma consequência do fato de que o governo federal já estava envolvido na implantação de projetos minero-metalúrgicos de ferro e de alumínio na região além de estar implantando a hidrelétrica de Tucuruí e a infra-estrutura de transporte (rodovias, ferrovia, portos). Centralizava, no entanto, todo o poder em Brasília e se superponha às três Superintendências Regionais de Desenvolvimento, SUDAM, SUDENE e SUDECO, todas operando em macro-regiões, respectivamente no Norte, no Nordeste e no Centro-Oeste do País. Inicialmente o PGC era voltado quase

exclusivamente para o objetivo definido como prioritário pelo governo: a formação de divisas para o País, através da implantação de grandes projetos de exportação e de infra-estrutura básica, necessária à sua viabilização. Uma de suas funções principais era conceder incentivos fiscais e financeiros, em regime especial, como instrumento básico para induzir investimentos privados nas mais diversas atividades econômicas (GISTELINCK, 1988, p. 60 apud PEREIRA, 2010, p. 23-24).

É interessante enfatizar que os projetos pensados para essa região, como o PGC, estavam embasados numa perspectiva modernizadora, que via a Amazônia como um local de potencialidades, mas pouco desenvolvido. Dessa forma, Sant'Ana Junior (2004) afirma que, diferentemente do que faz pensar muitas imagens construídas para a Amazônia, esta não é o local do pré-moderno, mas no seu processo de constituição/expropriação esteve sempre articulada com os centros mais dinâmicos do mundo moderno, sobretudo pela utilização que estes faziam das matérias-primas retiradas daquela região. Assim, “[...] a Amazônia é, na verdade, um dos muitos lados da modernidade” (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 67).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da complexidade das questões esboçadas aqui, consideramos esse trabalho um esforço inicial de pesquisa. O mesmo faz parte das reflexões que venho desenvolvendo no âmbito do Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em vias de conclusão. Assim as questões aqui discutidas abrem um leque de possibilidades para outros estudos e interpretações.

O caso da apropriação da Amazônia por meio de grandes obras de desenvolvimento e os impactos sobre as comunidades situadas na região representam a atuação do Estado brasileiro, coadunado com detentores de propriedades privadas em desenvolver as forças produtivas desse território. Como tentamos demonstrar aqui, o modelo de desenvolvimento pensando para o país tem raízes no período militar, mas vem se atualizando e não perde força enquanto conceito e modelo de intervenção. Evidenciamos ainda que, apesar desse modelo de desenvolvimento causar impactos socioambientais gigantescos, a sua efetivação se sobrepõe a qualquer efeito nocivo. Nesse sentido, a construção da política ambiental brasileira tem servido para a formulação de medidas paliativas, e o meio ambiente é visto enquanto bem deslocado das práticas e sujeitos sociais.

A percepção do desenvolvimento enquanto um conjunto de práticas, programas, discursos e representações nos leva à reflexão sobre a construção da legitimidade em função da oficialidade da qual decorre o projeto desenvolvimentista no país. Desta forma, num contexto em que as formas de apropriação do território de muitas comunidades são vistas pelos promotores do desenvolvimento como entraves e que direitos duramente conquistados estão sendo flexibilizados, amplia-se a exigência de estudos que evidenciem a disparidade entre os discursos e documentos oficiais e as vivências das comunidades tradicionais nesse processo.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a proteção e o protecionismo. **Caderno CRH**, v. 25, n. 64, pp. 63-71, Salvador, jan./abr. 2012. ISSN 0103-4979.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do Nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

BADIE, B. HERMET, G. Las dinámicas huérfanas. In: \_\_\_\_\_. **Política Comparada**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 180-212.

BECKER, Berta K. **Amazônia**: geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. 8 ed. Campinas, SP: Papirus, 1996.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo 2013**. Relatório Anual. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/index.php/component/jdownloads/download/41-conflitos-no-campo-brasil-publicacao/344-conflitos-no-campo-brasil-2013>. Acesso em 10/08/2017.

ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang (org.). **Dicionário do desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Trad. Vera Lúcia M Joscelyne, Susana de Gyalokay e Jaime E. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MENDONÇA, Bartolomeu. Tempo do aço: modernidade, desenvolvimento e progresso na Amazônia Legal Brasileira. In: SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes de; PEREIRA, Madian de Jesus Frazão; ALVES, Elio de Jesus Pantoja; PEREIRA, Carla Regina Assunção (Orgs.). **Ecos dos conflitos socioambientais**: a Resex de Tauá-Mirim. São Luís: EDUFMA, 2009, pp. 277-300.

PEREIRA, Paula Marize Nogueira. **Projetos de desenvolvimento e conflitos**



**socioambientais em São Luís-MA:** O caso da instalação de uma usina termelétrica. Monografia do Curso de Serviço Social. São Luís: UFMA, 2010.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. **Amazônia, Amazônias**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. A invenção das novas geografias: a natureza e o homem em novos paradigmas In: Santos, Milton. **Território, territórios:** ensaios sobre o ordenamento territorial. 3 ed. Rio de Janeiro, Lamparina, 2011.

RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. Pós-desenvolvimento, indicadores e culturas de auditoria: reflexões críticas sobre governança e desenvolvimento. **Ciências Sociais**, São Leopoldo, v. 42, n. 2, pp. 155-163, mai. /ago. 2013. ISSN 2177-6229.

SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes de. Amazônia e Modernidade: leitura da invasão, ocupação e incorporação da Amazônia no mundo moderno. **Muiraquitã: revista de letras e humanidades**. Rio Branco: UFAC/Departamento de Letras, 2004. Ano 1, nº 1. pp. 11-28. ISSN 1807-1856.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. Desenvolvimento e conflitos ambientais um novo campo de investigação. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (Orgs.). **Desenvolvimento e Conflitos Ambientais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, v.1, pp. 11-33.

**LA MILPA CAMPESINA MESOAMERICANA:  
Más que una forma de producción, una manera de vivir, pensar y sentir. Ensayo  
interpretativo<sup>1</sup>**

*Peasant Milpa Mesoamerican: More than a form of production, a way of living, thinking  
and feeling. Interpretive essay*

Laura Collin Harguindeguy

Doctora en Antropología por el ENAH,  
Profesora investigadora en el Colegio de  
Tlaxcala, México.

**RESUMEN.** En el artículo se argumenta que la milpa en Mesoamérica, no solo constituye una unidad productiva y una forma de organización del trabajo, sino que representa una lógica de vida, que se basa en la valoración de la diversidad y la interdependencia. Valores que se aplican a la forma de producir, pero también de relaciones sociales, densas y basadas en la reciprocidad, aspectos que se vinculan con la autosuficiencia y la autonomía que ha caracterizado a las sociedades amerindias, y que hoy se rescata en términos de Buen Vivir. El texto sistematiza los aspectos en los que la valoración de la diversidad y la interdependencia se traducen en prácticas y se contrastan con la lógica occidental basada en la valoración del individualismo, la competencia y la reproducción ampliada de capital.

**PALABRAS CLAVE:** Milpa. Reciprocidad. Buen Vivir. Paradigma.

**ABSTRACT.** The author proposes that mesoamerican milpa system is not only a production technic and social work, but also a way of thinking and social organization based on the value of diversity and interdependence. Value of interdependence and diversity builds a dense net of social relations, based in reciprocity and oriented towards autonomy and self-sufficiency that characterizes Indian societies, today presented as Good Living. In this paper I intent to systematize how valuation of diversity and interdependence influence over practical life and differs from occidental logic based on individualism, competition, and capital reproduction.

**KEYWORDS:** Milpa, Reciprocity. Good living. Paradigm.

---

<sup>1</sup> El presente ensayo interpretativo es producto de cuarenta años de trabajo de campo entre población indígena y mestiza en México, así como la participación en y con Organizaciones campesinas en México y en talleres y encuentros de otros países amerindios. Se nutre también de las discusiones con tesis doctorales que asesoro.

## PROPÓSITO DEL ARTÍCULO

Hace ya muchos años Carlos Marx escribió una frase profética: la practica social determina la consciencia. El presente artículo se inspira en tal propuesta, así como en el concepto antropológico de cultura y la posibilidad de la existencia de lógicas o racionalidades diferentes. Se basa en muchos años de trabajo de campo en comunidades y con organizaciones indígenas y campesinas, intentando entender las razones implícitas en las conductas cotidianas.

Metodológicamente, constituye un ensayo interpretativo, pues a partir de los datos de campo infiere la existencia de una lógica que valora la diversidad y la complementariedad o interdependencia. Como método recurre a la comparación de esta mirada con el pensamiento moderno, autocalificado como científico. Se nomina como pensamiento moderno al que surge en Europa con la reforma y la ilustración y se convierte en paradigma hegemónico, al menos en los últimos siglos. Este se compara con el sistema campesino de la milpa mesoamericana, que constituye un ejemplo viviente de las formas de vida y pensamiento que Boaventura de Sousa Santos denomina epistemologías otras.

La comparación y diferenciación entre lo que se ve, se juzga y en consecuencia, como se actúa, desde cada mirada, parte de la producción, intentando demostrar que no se produce lo mismo ni con el mismo fin bajo una u otra óptica, continúa con la comparación de la relación con la naturaleza cuando se la ve como objeto o como sujeto, incluye la diferencia en el tipo de relaciones sociales valoradas cuando se parte de la interdependencia o de la competencia, para concluir proponiendo que se identifican diferentes sujetos, el individuo como fenómeno moderno, frente al sujeto colectivo propio de la comunalidad.

## FORMAS DE PENSAR Y VIDA COTIDIANA

Los sistemas de pensamiento no sólo representan sistemas abstractos, o representaciones del mundo, en tanto ideas, tienen implicaciones en la vida cotidiana, en los fines personales-sociales y por supuesto en las conductas, forman parte de la cultura, una forma de *ver, juzgar y actuar* (GEERTZ, 1987). Turner sostiene que constituyen un marco

para la acción, internalizado a través del ritual (TURNER, 1974), por su parte Bourdieu recurre a la noción de *habitus* (BOURDIEU, 1987), para referir a la conducta, que siempre supone una justificación implícita, aunque esta no se recuerde al momento de actuar. Cambiar un sistema de pensamiento, conlleva cambios en las prácticas, por lo general desapercibidos hasta que sus efectos se imponen.

El advenimiento de la llamada ilustración, o la modernidad, como sistema de pensamiento, intentó —con bastante éxito—, desplazar otros sistemas, relegándolos a la oscuridad de la ignorancia. Al autodenominarse como pensamiento racional y método científico, descalificó a las otras lógicas colocándolas al nivel de la irracionalidad y la superstición. Los antropólogos, si bien en los orígenes de la disciplina compartieron la visión “ilustrada” y sus prejuicios descalificatorios<sup>2</sup> —al denominar, por ejemplo, al *animismo* como pensamiento pre-lógico (LÉVY-BRUHL, 1974)—, también han defendido la posibilidad de la existencia de otras racionalidades (SAHLINS, 1988) y tratado de describirlas.

Hoy, a unos pocos cientos de años del triunfo de la ilustración y de su difusión mundial como sistema único-racional, cuando empezamos a constatar las consecuencias del antropocentrismo (DESCOLA, 2017), y sobre todo ante el posible colapso ambiental antropogénico (BAUTISTA, 2016; LEFF, 2004), pareciera llegado el momento de cuestionar el pensamiento positivo-cartesiano, en sus premisas fundadoras y reconsiderar el desprecio que este sistema manifestó sobre las formas previas de pensamiento. El cuestionamiento de las bases del autollamado “pensamiento científico” permite proporcionar miradas alternativas al análisis de las lógicas o racionalidades preexistentes, no solo como curiosidades propias de la otredad, sino en función de su posible resignificación.

La emergencia de teorías como la colonial (QUIJANO, 2000; 2008) (MIGNOLO, 2000) y las propuestas políticas que incorporan el concepto de Buen Vivir en las constituciones de Bolivia y Ecuador (ACOSTA, 2011) (FARAH, 2011), el reconocimiento de la existencia de otras epistemologías (TRUJILLO, 2013; SOUSA SANTOS, 2011)

---

<sup>2</sup> El diccionario de la Real Academia, define a la lógica, como “Método o razonamiento en el que las ideas o la sucesión de los hechos se manifiestan o se desarrollan de forma coherente y sin que haya contradicciones entre ellas”, al calificar como pre-lógico el pensamiento de las sociedades étnicas, supone por tanto que no es coherente, en ese sentido lo descalifica.

conceden mayor sentido al intento de analizar las diferencias culturales y epistémicas para —superando las visiones relativistas—, considerarlas en términos de alternativas civilizatorias. Camino iniciado por la crítica posmoderna que: “[...] desde el final de la década de 1980 [...] han permitido la deconstrucción y reconfiguración de las oposiciones modernas de naturaleza/cultura, cuerpo/mente, emoción/razón, al igual que la de mujer/hombre...” (ULLOA, 2009, p. 213) así como las teorías del pensamiento complejo (MORIN, 1996), del metabolismo social (TOLEDO, 2013) y la energética social (TYRTANIA, 2009).

El proyecto moderno se encuentra en crisis, así como su paradigma (TOLEDO, 2012). La pregunta sería: ¿es posible encontrar en otras racionalidades elementos para pensar en la posibilidad de un nuevo paradigma teórico, nuevas-viejas formas de pensamiento y consecuentemente nuevas formas de ser en el mundo? En este ensayo pretendo aportar a repensar el sistema milpa mesoamericano, como una forma de vida y pensamiento diferentes a las del paradigma racional-moderno-cartesiano, y que por lo tanto construye otro tipo de relaciones de las personas entre sí y con la naturaleza. Para ello, y tal vez recurriendo al mismo método que crítico, intentaré comparar aspectos de la lógica implícita en el sistema milpa, y las formas de organización mesoamericanas, con la denominada por Bauman, lógica del Jardinero (BAUMAN, 2005).

### LA MILPA CAMPESINA COMO SISTEMA PRODUCTIVO<sup>3</sup>

La milpa mesoamericana, con sus variantes debidas al clima y la altura, se caracteriza por dos componentes, la diversidad y la asociación, que también se puede entender como complementariedad. Esto se debe a dos motivos fundamentales: en primer lugar, el fin de la producción que es la obtención de alimentos, de allí que, a mayor diversidad de cultivos,

---

<sup>3</sup> En Mesoamérica el concepto de milpa aparece como polivalente, en general se usa para el trabajo del campo, como sinónimo de la parcela, hacer milpa es trabajar la tierra, pero como sistema milpa se entiende el cultivo de productos asociados, para el autoconsumo con métodos tradicionales, como se describe a continuación. En la descripción del sistema milpa, además de los autores citados me baso en mi trabajo de campo entre otomíes, purépechas y desde hace 15 años con organizaciones campesinas en Puebla y Tlaxcala, me apoyo también en los trabajos de tesis a los que asesoro.

mayor será la diversidad de alimentos disponibles, pero no solo alimentos, en la milpa se pueden encontrar otras especies útiles como productos medicinales, plantas que alimentan a los animales que deambulan por la milpa y la fertilizan (SÁNCHEZ-MORALES; ORTIZ, 2011). Los cálculos varían pues se han encontrado de 120 a 160 especies útiles, tanto sembradas, como silvestres (ALTIERI, 1999). De la milpa solían comer los humanos, los animales de traspatio, así como los visitantes, como las abejas, e inclusive otros insectos, que pueden afectar los cultivos y para los cuales se dejaban otras plantas para que no atacaran las de consumo humano (BARROS, 2017). De una sola especie, se sembraban diferentes variedades, para incrementar la resiliencia, o en términos inversos disminuir la vulnerabilidad (BOEGE, 2008), variedades resistentes al exceso de agua, o a la sequía o de ciclo diferente (MUNGUÍA ALDAMA, 2016).

La asociación de especies se explica, en términos locales, porque “se llevan bien”, por experiencia, sin necesidad de análisis químicos saben que se complementan, que el frijol aporta a la tierra el nitrógeno que el maíz consume, diría un agrónomo (LAZCARRO, 2013). Adicionalmente, los productos cultivados en asociación contienen más nutrientes, que los cultivados aislados (TOLEDO, 2010). La complementariedad, parte de considerar positiva la asociación, no se considera que los productos compitan, por el contrario, observan que se asocian y complementan, la diversidad se considera de beneficio mutuo.

Intensiva en mano de obra, o más precisamente, en trabajo humano, la fertilidad de la milpa se logra incorporando materia orgánica: el rastrojo de la cosecha anterior y estiércol de los animales de traspatio (SANCHEZ-MORALES, 2014). En ese sentido puede ser entendida como autopoyética<sup>4</sup>, pues consume la energía que produce, la de las personas y de los animales e inclusive sus propias semillas, seleccionadas en un ciclo para su uso en el siguiente (ALVAREZ-BUYLLA, 2011). También puede calificarse como de baja entropía, por el bajo requerimiento de energía externa (HERNÁNDEZ-XOLOCOTZI, 1988). Contrariamente, la agricultura moderna se caracteriza por el monocultivo que parte de la premisa en cuanto a que el espécimen crece mejor solo, pues las otras plantas le harían

---

<sup>4</sup> El concepto de autopoyesis, definido por Varela y Maturana refiere a "la capacidad de los sistemas de producirse a sí mismos" (MATURANA; VARELA, 1995).

competencia quitándole recursos<sup>5</sup>, como el agua o los nutrientes del suelo “[...] la demanda común de un recurso limitado, y que conduce a la reducción de la performance de esos individuos” (VITTA, 2004, p. 1). Para el crecimiento de la especie se recurre a fuentes de energía externa, ya sean los agroquímicos, semillas mejoradas, riego, y/o maquinaria prescindiendo casi por completo del trabajo humano. En este sentido, resulta dependiente de insumos externos por consiguiente de la disponibilidad de capital. Condicionada a la disponibilidad de capital su fin se centra en la reproducción —ampliada— de mismo, es decir obtener dinero a cambio de mercancías.

Sin duda, el rendimiento de un producto cultivado con aditivos externos puede resultar superior, al de la milpa, y en ese sentido consideran a ese tipo de producción como más eficiente, cálculo que solo se sostiene considerando la productividad individual del producto, haciendo abstracción del sistema como un conjunto o sistema complejo. Efectivamente, una hectárea de monocultivo de maíz mejorado y cultivado con agroquímicos puede llegar a producir 9 a 14 toneladas<sup>6</sup>, sin embargo, aun con tecnología en condiciones de temporal no supera las 5 toneladas (UZCANGA PÉREZ et al., 2015), que, convertidas en dinero, no alcanzan para la manutención de la familia, en cambio con los diversos productos de la milpa, vive, casi todo un año, una familia campesina. Visto así, el sistema milpa resulta altamente eficiente, pues en superficies limitadas proporciona una dieta variada y garantiza el sustento de la unidad doméstica.

## FIN DE LA PRODUCCIÓN

La diferencia en cuanto a forma de producción, no se limita a aspectos técnicos, se origina en una distinción sustantiva: *qué y para qué* se produce: “La milpa es como mi plato, yo siembro en ella lo que quiero comer” sostiene el señor Juan, de Tapalapa, Chiapas

---

<sup>5</sup> El alegato en cuanto a que las plantas compiten entre sí por los recursos, suena a fabula invertida – es decir que traslada características humanas a las plantas- de la premisa fundante de la ciencia económica en cuanto a la existencia de bienes escasos y fines alternativos

<sup>6</sup> En EUA un rendimiento aproximado de 9.4 toneladas por hectárea, (GONZÁLEZ-MERINO, 2014), Dupont reportó un record de 27 ton. por ha. en EUA (DUPONT, 2017), en Argentina “La media más alta se consiguió en 2009, con 8.400 kg/h, seguida por la cifra alcanzada en 2010, unos 8.080 kg/h (MAIZAR, 2011), en la provincia de Buenos Aires y Santa fe, alcanzan 15 ton (supercampo, 2017).

(BARROS, 2017). En el primer caso, el de la milpa, se producen bienes, en el segundo mercancías. Ni la una ni la otra son fortuitas, mientras el fin de la milpa es la satisfacción de las necesidades de alimentación del grupo doméstico y un pequeño excedente que permita adquirir los bienes no disponibles localmente y para la fiesta y el ritual, y de allí deriva el interés por la diversidad, tanto al interior de la parcela, como la disponibilidad de parcelas en diferentes nichos ecológicos; el objetivo de la agricultura “moderna” es la producción de mercancías para su venta en el mercado, y obtener dinero para satisfacer las necesidades en el mercado comprando otras mercancías, su resultado el monocultivo extensivo y la tendencia al latifundio. Mientras la una aspira a la autosuficiencia, y en ese sentido puede afirmarse con Armando Bartra que “la lógica de la célula doméstica no es económica sino socioeconómica” (BARTRA, 2014, p. 22); la lógica de la producción capitalista extrema la dependencia con respecto del dinero. Medina encuentra similares diferencias en el mundo andino, mientras los agricultores modernos: “[...] buscan territorios homogéneos y contiguos (los aymaras buscan la complementariedad eco-simbiótica discontinua); en agricultura se busca el monocultivo, las plantaciones; mientras los aymaras, los policultivos, la simbiosis interzonal” (MEDINA, 2011, p. 48). A su juicio, el pensamiento andino coincide con la *Deep Ecology* que reconoce que todos los seres vivos son miembros de comunidades vinculadas por redes de interdependencias mutuas.

Qué es lo que se pretende producir, tiene efectos también sobre el producto; cuando se produce para el propio consumo, interesa el sabor y los factores nutritivos, mientras que en función de la venta se privilegia la cantidad, la presentación y el tamaño, es decir la estandarización. Al producir mercancías se privilegia la forma sobre el contenido.

## RELACIÓN CON LA NATURALEZA E IMPACTO AMBIENTAL

Si el objetivo de la producción consiste en la satisfacción de necesidades, esa finalidad, se constituye en motivo, orienta las decisiones. Esta decisión no solo va a repercutir sobre el esfuerzo invertido sino también en los intercambios tróficos inter-especies (RAPPAPORT, 1967, p. 18-19) pues se toma de la naturaleza exclusivamente lo necesario.



Por lo general la relación con la naturaleza se enmarca en un proceso ritual de intercambio de ofrendas por bienes (LAZCARRO, 2013). La naturaleza, o la madre tierra es motivo de ceremonias de petición, de agradecimiento y de perdón por los bienes que se toman. De manera que, al pedir a la naturaleza un monto limitado de recursos, o un monto suficiente de recursos, se disminuye la propensión depredadora, presente invariablemente en la lógica orientada a aprovechar al máximo los recursos. Valga la pena adelantar que mientras bajo la lógica campesina se ven dones, regalos de la naturaleza, la lógica productivista ve mercancías.

Obsesionados por la producción de mercancías y la rentabilidad de la producción, los agricultores modernos observan en la naturaleza *recursos*, a ser explotados, *cuanto más, mejor*. Como su máxima es producir más con menos, y lo más estandarizadamente posible, intenta disminuir los costos, no preocupándose por la conservación o renovación de la naturaleza. Por eso la producción capitalista en el campo se concreta en el monocultivo extensivo (CARRERA RÍOS; KUCHARZ, 2006; ALTIERI, 2009), que recurre a la tecnificación y estímulos artificiales incorporando agroquímicos, hormonas o recurriendo a productos genéticamente modificados, en función de incrementar la productividad, es decir la cantidad en detrimento de la calidad. La mirada capitalista ve la tierra como elemento inerte sobre el que hay que construir las condiciones de producción, un laboratorio, un medio a domesticar o neutralizar para lograr la producción en serie. Por su propia lógica es depredadora. No puede entender los límites, ni los daños generados con la explotación de los recursos<sup>7</sup>. En el cuadro 1 se sintetizan las características de la producción bajo una y otra mirada, expuestas en el texto:

---

<sup>7</sup> Entre los efectos negativos de la producción agroindustrial, se mencionan: Desalojos forzosos, Pérdida de tierras y territorios, Pérdida de la autonomía y la soberanía alimentaria; Discriminación en contra de la agricultura familiar campesina e indígena; Destrucción de la biodiversidad, contaminación y cambio climático; Concentración del acceso al agua de riego y uso insostenible del agua dulce; Mayor discriminación contra las mujeres rurales; Condiciones de trabajo precarias e inhumanas; Persecución de los movimientos sociales y defensores de DDHH (EMANUELLI, 2009).

**Cuadro 1:** Producción agropecuaria, diferencias entre el sistema productivo orientado al mercado y la milpa para el autoconsumo

<b>Producción de agronegocio</b>	<b>Milpa</b>
Monocultivo	Pluricultivo
Especialización: 1 especie	Diversidad: animales y vegetales
Compiten	Interdependencia
Hierbas	Con nombre
Extensivo	Intensivo
Gran escala	Pequeña escala
Estandarizada	Creativa
Energía externa: maquinas, agroquímicos riego	Energía propia: humana y animal
Dependencia de capital y energía externa	Autopoyetica, genera y consume su propia energía
Mercancías	Bienes: alimentos, medicinas, flores

**Fuente:** Producción propia a partir de los autores antes citados y observación de campo.

## ORGANIZACIÓN SOCIAL

La valoración de la diversidad y la complementariedad se refleja en la organización social estructurada a partir de redes densas de obligaciones mutuas, consolidada por el parentesco y el falso parentesco (compadrazgo) y ritualizada a partir del complejo sistema de fiestas y articulada por el Don: la triple obligación de dar, aceptar y devolver (MAUSS, 1979). Si en la milpa la diversidad es valorada, en la vida social se estimula mediante la reciprocidad. Polanyi considera a la reciprocidad un mecanismo de integración (POLANYI, 2009), y lo define como el intercambio entre dos puntos simétricos, que obliga a devolver, ni lo mismo, ni en el mismo lugar. La precisión de Polanyi, en cuanto a la simetría, resulta trascendente pues cuando la opera entre puntos jerárquicamente escalonados, se convierte en clientelismo (ALAVI, 1976). Entre los campesinos predominan nociones vinculadas con sujetos colectivos, la comunidad como sujeto (AVILA, 2009) la comunalidad, donde el interés colectivo se sobrepone al individual (CENDEJAS, ARROYO, SÁNCHEZ, 2015; MALDONADO-ALVARADO, 2015), y la Unidad Doméstica como núcleo de producción

y reproducción social (BARTRA, 2014; MAGDALENO-HERNÁNDEZ et al., 2014). (Cuadro 2)

El intercambio de bienes y prestaciones mediante la reciprocidad, no tiene fin, se mantiene la deuda, estableciendo vínculos orgánicos entre los miembros de una comunidad, donde la circulación de bienes y servicios es permanente y no se acaba ni con el desplazamiento, de sus miembros fuera de la localidad. Prueba de ello son las remesas, constantes hacia la unidad doméstica de pertenencia (ALARCÓN, 2004), pero también en forma de apoyo a otros parientes o compadres en caso de necesidad, o para la comunidad por medio de faenas (GARCÍA-ZAMORA, 2007). Asimismo, aun estando fuera del país, o de la región los que permanecen, involucran a los ausentes en cargos, tanto rituales como del sistema político. Los vínculos de reciprocidad se llevan con uno, y en muchas ocasiones constituyen el factor de éxito de la estrategia migratoria, cuando quien consigue trabajo va incorporando a parientes y vecinos, o cuando comparten residencia y gastos en el sitio de recepción. Pertenecer a una comunidad implica más obligaciones que derechos, obligaciones que no se pierden por el cambio de residencia. Un sistema que prioriza la obligación sobre los derechos puede sonar autoritario. De hecho, esa ha sido la crítica liberal reiterada: la existencia de límites a la libertad personal (TOURAINÉ, 1997). Sin embargo, desde la perspectiva comunitaria o de comunalidad (MARTINEZ-LUNA, 2002), las obligaciones mutuas constituyen la garantía de la reproducción y la seguridad social de manera autónoma. En trabajo de campo, ante la pregunta quién es pobre, las respuestas predominantes han sido dos, quien no hace milpa y quien no tiene parientes (THIERRY-PALAFOX, 2016). En el mundo andino: La palabra que tanto *quéchuas* como *aymaras* prefieren siempre para decir pobre, mendigo, es *waxcha* (o *waqcha*, en *quechua*) que, en rigor, significa ‘huérfano, abandonado’. Es decir, lo que se subraya ante todo es la falta de seguridad (ALBÓ, 2011, p. 135). La interdependencia constituye la base de la autonomía comunitaria.

En la sociedad de mercado, el pago salda la deuda, no se tejen relaciones sociales densas, los individuos interactúan, compran y venden, en ocasiones sin conocerse siquiera. La autonomía la concede el dinero. Con dinero se pueden comprar mercancías con las cuales, se supone, se satisfacen necesidades, hasta el amor se compra y se vende, al igual que la belleza y el conocimiento. A diferencia de las familias extensas propias de las culturas

tradicionales, la modernidad privilegia la familia nuclear, y en tránsito a la monoparental. No implica la inexistencia de parientes, sino de obligaciones mutuas, la nueva familia, tendrá que mantenerse sola, en base a su ingreso y las mermadas prestaciones, que con su trabajo puedan obtener.

## LA NOCIÓN DE SUJETO

La noción de sujeto, individual, aislado y diferenciado, parece ajena al pensamiento mesoamericano. La mejor definición que he encontrado al respecto viene del pensamiento andino donde:

Nadie llega a ser plenamente “persona” (jaqi) si no llega a formar pareja: la unidad mínima de convivencia que, además, es fuente de nueva vida. Por eso casarse se dice jaqichasiña: ‘hacerse persona’, y estas parejas –que ya son familia– Constituyen la base de toda la organización comunal (ALBÓ, 2011, p. 135).

La misma concepción aparece en Mesoamérica, la persona sola, resulta impensable o considerada aberrante. La pareja como sostiene Albó, constituye la unidad mínima, pero insuficiente, se es parte de una comunidad de la cual también participan seres no humanos, la tierra y los seres espirituales. Esta concepción se refleja en las instituciones comunales, pero también en la reiterada solicitud de que se reconozca a la comunidad como sujeto de derecho (AVILA, 2009). Entender a la comunidad como sujeto, refiere a la idea de *comunalidad* (MARTINEZ-LUNA, 2002), que supone la primacía del interés colectivo sobre individual, que la pertenencia y el prestigio supone el asumir cargos de beneficio comunitario, implicaba las diferentes formas de trabajo comunitario o Tequitl (CELESTINO, 1985), y sigue incorporando el manejo *reglamentado* de los bienes comunes:

Quiero decirles que ser comunero no es nada fácil, porque tienes que cumplir con muchas obligaciones. Para que tengas derecho a la tierra no sólo hay que estar en el padrón, tienes que dar servicio por varios años a la comunidad, hay ocasiones en que tienes que desempeñar un cargo y aquí nadie te paga, todo es gratuito, porque todo lo que hay en el pueblo también es gratis: el agua, la leña, la madera, las frutas, las plantas medicinales, el solar y la misma parcela. Eso es lo que nos define como comuneros o comuneras, por eso no es cualquier cosa, tenemos que defender nuestra tierra y nuestra comunidad. (BARRERA, 2017, p. 1).

Si se pretende sintetizar estas relaciones de manera conceptual, la palabra sería interdependencia, y al igual que en la milpa diversidad y complementariedad. Siguiendo con la analogía con la milpa, el equivalente de la especie aislada propia del monocultivo es el individuo aislado, autónomo, autosuficiente a partir del dinero, competitivo y altamente especializado. El sujeto individual se constituye en la referencia de las instituciones, jurídicamente es un *sujeto moral*, en términos políticos un *ciudadano*, en el mercado un *cliente* (término que se extienden de la esfera de los servicios, a actividades como la educación y la salud con profundos vínculos interpersonales), en psicología la subjetividad funda la *personalidad*. Los individuos, al igual que las especies compiten por recursos escasos, que con cuantos menos compartan sus recursos, mayor el beneficio individual. Su insumo básico y cuasi único es el dinero, que comparten con la familia nuclear, cuanto más chica mejor (la familia pequeña vive mejor), sin embargo al llevar al extremo la lógica individualista, se constata el tránsito a la familia monoparental, el postergamiento de la edad reproductiva, y de plano la renuncia a la constitución de una familia, pues “[...] solo se puede tener una de dos cosas: carrera o familia” (BBC MUNDO, 2016). El individuo ideal, al igual que las semillas transgénicas, se encuentra hiper especializado en un tema limitado, que va perfeccionando a través de su trayectoria, licenciatura, maestría y doctorado y a la que dedica todas sus energías, procurando no distraerse en otros menesteres que compitan con su “carrera”. Carrera que se constituye en una mercancía a vender en el mercado (empleabilidad), y por la cual obtendrá el dinero, necesario para comprar otras mercancías con las que satisfacer sus necesidades (Cuadro 2).

[...] cuanto más alejado de la naturaleza más humano se es. El individuo producido es el ‘ciudadano’. El individuo abstracto que se define por ser propietario y establecer contratos; un individuo producido por el mercado, es decir, una mercancía, cuyas relaciones con los demás ya no pueden ser humanas sino mercantiles (BAUTISTA, 2011, p. 113).

Polanyi propone como las grandes transformaciones del capitalismo, la creación de falsas mercancías: el trabajo, el dinero y la tierra (POLANYI, 2006). Las considera falsas mercancías, pues ni los seres humanos ni la tierra fueron creados para la venta. La venta de

fuerza de trabajo, o trabajo abstracto deshumaniza, mientras la venta de la tierra la desacraliza y convierte en objeto.

## FORMAS DE PENSAMIENTO: RACIONALIDAD

Como se señaló al principio, los primeros antropólogos, calificaron a las formas de pensamiento de las sociedades étnicas como *animistas y pre-lógicas*. Por animismo referían a la tendencia a conceder un alma o principio vital, es decir vida e intensión a los objetos inanimados, ya fueran seres, objetos o fenómenos de la naturaleza. Efectivamente, muchas son las sociedades que consideran sujeto a la naturaleza. Además de considerarlos animados, por lo general se les sacraliza. Los bienes de la naturaleza no son considerados objetos, sino sujetos, con intensión y espíritu, con quienes los hombres se encuentran interrelacionados, asociados. La relación con la naturaleza, una vez más resulta de complementariedad e interdependencia. En tanto seres animados, los sujetos de la naturaleza pueden tanto beneficiar como vengarse de los seres humanos. En consecuencia, se establecen relaciones de *reciprocidad*, donde los seres humanos piden y agradecen a la naturaleza sus dones y se comprometen a realizar un uso moderado. Esta forma de pensamiento lleva a la realización de ofrendas, y rituales, donde reiteradamente se pide permiso para tomar el bien (por ejemplo, al a espíritu del venado, antes de cazar, o del río para tomar peces) recalcando que solo se toma lo que necesita. Los seres humanos no se diferencian de la naturaleza, se relacionan. Este pensamiento se sustenta en el mito y se reproduce a través del ritual, recurre a la metáfora y el pensamiento analógico. Inserto en la relación con la naturaleza la visión de tiempo asume la perspectiva cíclica, donde el sacrificio y ritual garantizan la reproducción de la vida (D`ALESSANDRO, 2017).

La visión moderna, lineal y evolutiva, con el crecimiento y el desarrollo como banderas resulta el anverso de la moneda. El pensamiento cartesiano, autodenominado científico, se caracteriza por su obsesión por separar y clasificar:

La visión mecanicista que produjo la razón cartesiana se convirtió en el principio constitutivo de una teoría económica que ha predominado sobre los paradigmas organicistas de los procesos de la vida, legitimando una falsa idea de progreso de

la civilización moderna. De esta forma, la racionalidad económica desterró a la naturaleza de la esfera de la producción (LEFF, 2010, p. 1).

El pensamiento cartesiano, separó y aisló naturaleza y cultura, pero también sujeto de objeto, animado de inanimado, espíritu y cuerpo, mente y alma, y a cada categoría le concedió un tratamiento especializado. Desacralizó al mundo. La naturaleza, clasificada en el campo de lo inanimado, vista como objeto inerme, fue tratada irrespetuosamente y subsumida a la manipulación humana, como exclusivamente materia prima. La culminación de este proceso de manipulación se presenta en la biología sintética:

En este horizonte, toda la naturaleza, los ecosistemas, todo lo que esté vivo o lo haya estado, sea natural o cultivado, sean residuos de cosecha o plantaciones forestales, alimentos, algas, fibras vegetales, pasan a ser categorizados como “biomasa”, una materia prima universal que se puede procesar con biología sintética. Por ello, esta perspectiva implica un aumento exponencial de explotación de la biomasa planetaria (RIBEIRO, 2013, p. 54).

Al considerar a la naturaleza como un objeto, los seres humanos se atribuyeron el derecho de aprovecharla, manipularla y tratarla como su propiedad, con el derecho pleno a usarla, o destruirla, sin consecuencias, o con consecuencias que podrían resolver, con nuevas manipulaciones. En tanto objeto inerme, carente de intenciones, no suponían que la naturaleza pudiera vengarse, sin embargo, se está vengando, como anticipara Meadows (2006).

**Cuadro 2:** Diferencias entre la vida cotidiana moderna y la vida comunal

<b>Vida cotidiana en la modernidad</b>	<b>Comunalidad</b>
Especialización funcional	Diversidad
Sujeto individual: ciudadano	Sujeto colectivo: comunalidad
Autonomía por dinero	Interdependencia
1 ingreso	Pluriactividad
Competencia	Colaboración
Familia nuclear-monoparental-no familia	Unidad doméstica- familia extensa compadrazgo
Propiedad privada: renta	Posesión: se trasmite no se vende
Recursos humanos, materiales etc.	Bienes comunes
Espacio: como objeto inerme	Territorio simbólico, sagrado
Trabajo abstracto: tiempo	Concreto: obra

**Fuente:** Producción propia a partir de los autores antes citados y observación de campo.

Como se observa en el cuadro síntesis, cuando se parte de considerar la realidad como entes aislados, individuos, objetos o recursos a explotar, se actúa de una manera, en este caso de manera competitiva y tratando de maximizar resultados, contrariamente cuando se observa la realidad como un conjunto de fenómenos interrelacionados se prioriza el establecimiento de relaciones recíprocas entre personas y con la naturaleza.

## PENSAMIENTO RACIONAL O DIFERENTES RACIONALIDADES: LAS EPISTEMOLOGÍAS OTRAS

Las formas de pensamiento constituyen cuerpos coherentes concatenados, que conforman marcos a partir de los cuales se interpreta la realidad, en términos de Geertz, una forma de ver, juzgar y actuar (1987). Sin embargo, la mirada externa al identificar la diferencia, puede y generalmente recurre, a la descalificación. El etnocentrismo y la tendencia a considerar lo propio como único y verdadero, conduce a la despreciar lo diferente. Así sucedió con la calificación del animismo como pre-lógico, pero también en términos económicos. Chayanov (1966) adjudicó *falta de esfuerzo* a la lógica campesina, al establecer su fórmula en cuanto a que el esfuerzo es proporcional a las necesidades de reproducción, más recientemente, desde la revolución verde, la economía campesina fue calificada como *minifundismo de auto subsistencia* (FERNÁNDEZ-Y-FERNÁNDEZ, 1975), despreciado e identificado con la pobreza y el atraso, o como *pobres estructurales* incapaces de romper el círculo de la pobreza si no estudian y abandonan el campo.

Se cambia la mirada cuando se define a la economía campesina como lógica reproductiva (HINKELAMMERT, JIMÉNEZ, 2008), o de la reproducción social ampliada (CORAGGIO, 2009), es decir un modelo orientado a la satisfacción de las necesidades humanas, un modelo económico que no aspira a la generación de riqueza, medida en dinero, sino a *vivir bien*, o como lo han conceptualizado en Los Andes, el *buen vivir*:

Mientras los Pueblos Indígenas proponen para el mundo el “Vivir Bien”, el capitalismo se basa en el “Vivir Mejor”. Las diferencias son claras: El vivir mejor significa vivir a costa del otro, explotando al otro, saqueando los recursos naturales, violando a la Madre Tierra, privatizando los servicios básicos; en cambio Vivir



Bien es vivir en solidaridad, en igualdad, en armonía, en complementariedad, en reciprocidad. En términos científicos, desde el marxismo, desde el leninismo dice: socialismo-capitalismo; y nosotros sencillamente decimos: el vivir bien y el vivir mejor (MORALES, 2011, p. 9).

Vivir bien, *Suma Qamaña*, y conceptos equivalentes en Mesoamérica como *lekil kuxlejal* para los maya tsotsil-tseltal (SANTANA E., 2015), *tb'anil qanq'ib'il* entre los mayames de Guatemala (MACLEOD, 2015) aparecen en muchos de los pueblos Americanos, orientales, e inclusive en la Europa precapitalista, entendiendo que el fin de la producción remite a la satisfacción de las necesidades humanas y no a la generación de riqueza. Al centrarse en la satisfacción de necesidades, se asume la existencia de límites.

La racionalidad capitalista, elevada por sus partidarios, a la categoría de única teoría económica, remite a la lógica de la reproducción ampliada del capital, donde el fin de la producción es la generación de riqueza. Para evitar reconocer el trastrocamiento de los fines, se recurre a eufemismo de la relación entre medios escasos y fines alternativos (BURLING, 1976). En términos coloquiales la reproducción ampliada se sintetiza en más es mejor, más producción, más dinero, más consumo, que responde a la visión lineal como si el crecimiento no tuviera límites. Tal idea se funda en la premisa de la existencia de necesidades ilimitadas y la escasez de recursos. Otra versión popular sostiene que la economía consiste en producir más con menos. Bajo cualquiera de las definiciones, la economía no presentaría límites al crecimiento, y por tanto a la explotación de los recursos.

Mientras la lógica reproductiva puede considerarse de baja entropía y respetuosa de la naturaleza, la lógica de la reproducción ampliada del capital, resulta por naturaleza depredadora y de alta entropía y enfrenta a la humanidad a la posibilidad del colapso ambiental. La parcialidad de la definición formalista de la economía llevó a la necesidad de buscar una definición sustantiva de la actividad económica, que diera cuenta de las diferentes racionalidades, sintetizada por Polanyi (2009) como la relación entre los seres humanos entre sí y con la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas.

La posibilidad del colapso ambiental, de la extinción de la vida humana sobre la tierra y la crisis civilizatoria producto de la pérdida del sentido de la vida, lleva a repensar la milpa como sistema de pensamiento, de organización social y de satisfacción de necesidades. Esto es repensar las necesidades humanas, para centrar la vida, en su satisfacción, en aspirar a

vivir bien, y no necesariamente mejor, partiendo desde la lógica cotidiana, de cómo se ve al mundo y sus relaciones, repensar la forma de pensar. Sin necesidad de ser filósofo, se puede reflexionar sobre lo que se ve: entes opuestos en permanente competencia, o complementarios interdependientes:

La civilización occidental –ante la dualidad– opera a través del principio de identidad, de no contradicción y de tercero excluido. La civilización amerindia es la que –ante la dualidad– opera a través de un sistema lógico que funciona bajo el principio de complementariedad de opuestos y tercero incluido. Este es el corazón lógico del concepto de Suma Qamaña. (MEDINA, 2011, p. 41).

En consecuencia, valorar como positiva la diversidad y la interdependencia, ya sea de plantas o personas, o considerarlas en competencia por los recursos escasos, en el primer caso se tenderá a establecer relaciones de dependencia mutua, en el segundo a competir, o proceder como el jardinero, quitando la maleza, considerada dañina (BAUMAN, 2005).

**Cuadro 3:** Comparación entre los marcos y esquemas de pensamiento Moderno y la lógica de la milpa

<b>Pensamiento moderno</b>	<b>Lógica de la milpa</b>
Competencia	Colaboración
Individuo	Redes
Especialización	Diversidad
Lineal	Cíclico
Principio de identidad	Principio de complementariedad

**Fuente:** Producción propia a partir de los autores antes citados y observación de campo.

Muchos son los autores que consideran que transitamos por un cambio de paradigma científico (MORIN, 1996) (ESCOBAR, 2005) (BEDREGAL, 2011), pero los cambios civilizatorios no esperan a la ciencia, comienzan en los cambios en la manera de ver la realidad, en ese sentido, Bedregal sostiene que: “Un paradigma es un conjunto de principios, teorías y conceptos compartidos por una comunidad científica. En su definición operativa, paradigma es una forma de formular y resolver problemas (BEDREGAL, 2011, p. 79). La lógica reproductiva, vigente en las representaciones y prácticas cotidianas, de los pueblos mesoamericanos y andinos, que valoran la diversidad, la interdependencia y la complementariedad y que resiste a la depredadora y colonizadora racionalidad instrumental y productivista, constituye mucho más que un sistema productivo, aporta un modelo de vida

y sobre todo un horizonte de significación (BAUTISTA, 2011, p. 95), y una posibilidad para la reconstrucción social.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Una forma de pensar o lógica, es una manera de mirar al mundo, que opera como un esquema, como un marco, que se reproduce en todas las esferas de la vida. No se puede ser competitivo solo en el trabajo, quien desarrolla esa capacidad la repetirá en el deporte, en la vida personal, con sus amigos. Se desarrolla una personalidad competitiva. Los seres humanos no se encuentran determinados por esencias universales, sino que construyen sociedad, cultura y personalidad. Los seres humanos no pueden definirse como competitivos o colaborativos por naturaleza, ni pacíficos ni violentos. A lo largo de la historia las diferentes culturas han estimulado o desincentivado ciertos comportamientos o pautas culturales, como postula la teoría de cultura y personalidad, dando como resultado patrones de personalidad básica.

En este artículo, se intentó demostrar que desde la lógica moderna-cartesiana y desde la lógica campesina de la milpa no se ven, ni se valoran las mismas cosas. Desde la primera, la supuesta *rational choice*, se ven recursos a explotar, se ven mercancías, se ve un mundo constituido por sujetos en lucha para apropiarse de tales recursos en su beneficio, considerado como desarrollo; una lógica de acumulación por despojo, depredación y agotamiento de la naturaleza dirigiéndose a pasos acelerados al posible colapso. Desde la otra mirada, la de la milpa campesina mesoamericana, y la cultura campesina andina se observa un mundo de seres interrelacionados en interdependientes, seres humanos y no humanos. Tanto la naturaleza como los animales son considerados seres cargados de espíritu e inclusive voluntad, a los que hay que tratar con respeto y consideración, de manera que se establecen relaciones de reciprocidad entre las personas y con la naturaleza. La lógica implícita en el sistema milpa campesino mesoamericano al valorar la complementariedad, la reciprocidad y la diversidad construye un sistema de relaciones densas, orientadas a la reproducción social.

Constituye otra forma de ver y estar en el mundo, que no pretende acumular riqueza sino el buen vivir. La pregunta final sería ¿no será tiempo de cambiar la mirada?

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Alberto. Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir. En: FARAHA, Ivonne; VASOPOLLO, Luciano. (Orgs.) **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

ALARCÓN, Rafael. Las remesas colectivas y las asociaciones de migrantes Mexicanos en los Estados Unidos. En: HOYOS, Germán Zárate. (Org.) **Remesas de los mexicanos y Centroamericanos en Estados Unidos**. Problemas y perspectivas. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2004.

ALAVI, Hamza. **Las clases campesinas y las lealtades primordiales**. Barcelona: Anagrama, 1976. 78 p.

ALBÓ, Xavier. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En: FARAHA, Ivonne; VASOPOLLO, Luciano. (Orgs.) **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

ALTIERI, Miguel. **Agroecología: Bases científicas para una agricultura sustentable**. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1999.

\_\_\_\_\_. Desiertos verdes: monocultivos y sus impactos sobre la biodiversidad. En: EMANUELLI, María Silvia; JONSÉN, Jennie; SUÁREZ, Sofía Monsalve. (Orgs.) **Azúcar roja, desiertos verdes**. Ginebra: FIAN Internacional, FIAN Suecia, HIC-AL, SAL, 2009.

AVILA, Agustín. La reforma indígena potosina. Un reto al centralismo. En: CARRASCO, Diódoro; BAILON, Moisés. (Orgs.) **¿Una década de reformas indígenas?** Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México. Ciudad de México: Comisión de los Derechos Humanos de México, 2009.

BARRERA, Abel. El respeto a nuestro territorio es la paz. **La jornada**, México, 18 mar. 2017. Opinión. Disponible en: <<http://www.jornada.com.mx/2017/03/18/opinion/016a1pol>>. Accedido el: 14 mar. 2018.

BARROS, Cristina. La alacena campesina. **La Jornada del Campo**, México, n. 121, 21 oct. 2017. Disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2017/10/21/cam-alacena.html>>. Accedido el: 18 mar. 2018.

BARTRA, Armando. Por un cambio de paradigmas. En: BARTRA, Armando; COBO, Rosario; MEZA, Miguel; PAREDES, Lorena Paz; QUINTANA, Victor; RUDIÑO, Lourdes. **Haciendo milpa**. México: Itaca, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidad y ambivalencia**. México: Anthropos Editorial, 2005.

BAUTISTA, Francisco Jiménez. **Antropología Ecológica**. Madrid: Dykinson, 2016.

BAUTISTA, Rafael. Hacia una constitución del sentido significativo del “vivir bien”. En: FARAH, Ivonne; VASOPOLLO, Luciano. (Orgs.) **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

BBC MUNDO. ¿Por qué los japoneses tienen cada vez menos sexo? **BBC News Mundo**, 22 sep. 2016. Redacción. Disponible en: <<http://www.bbc.com/mundo/noticias-37433981>> Accedido el: 15 mar. 2017.

BEDREGAL, Hugo Romero. Vivir bien, hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista. Suma qamaña, vivir bien y lg life's good: como procesos civilizatorios. En: FARAH, Ivonne; VASOPOLLO, Luciano. (Orgs.) **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

BOEGE, Eckart. **El patrimonio biocultural de los pueblos Indígenas de México**. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas. Córdoba, México: Instituto Nacional de Antropología y Historia; Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Cosas dichas**. Barcelona: Gedisa, 1987.

BURLING, Robbins. Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica. En: GODELIER, Maurice. **Antropología y economía**. Barcelona: Anagrama, 1976.

CARRERA RÍOS, Begoña; KUCHARZ, Tom. La insostenibilidad de los monocultivos agro-industriales - mayoritariamente destinados a la exportación - como la palma de aceite. **Ecologistas en acción**. Madrid, nov. 2006. Disponible en: <[https://www.ecologistasenaccion.org/IMG/pdf/Las\\_insostenibilidad\\_de\\_los\\_monocultivos\\_agroalimentarios.pdf](https://www.ecologistasenaccion.org/IMG/pdf/Las_insostenibilidad_de_los_monocultivos_agroalimentarios.pdf)>. Accedido el: 07 jun. 2018.

CELESTINO, Eustaquio; LIMA, Constantino Medina; VALENCIA, Armando (Orgs.) **Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567**. México: Archivo General de la Nación, 1985.

\_\_\_\_\_. Formas de trabajo. En: CELESTINO, Eustaquio; LIMA, Constantino Medina; VALENCIA, Armando. (Orgs.) **Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567**. México: Archivo General de la Nación, 1985, p. 16-24.

CENDEJAS, Josefina María; ARROYO, Omar; SÁNCHEZ, Angélica. (2015).

Comunalidad y Buen Vivir como estrategias indígenas frente a la violencia en Michoacán: Los casos de Cherán y San Miguel de Aquila. **Revista Pueblos y Fronteras Digital**, v. 10, n. 19, p. 257-284, jun./nov. 2015.

CHAYANOV, Alexander. **The Theory of Peasant Economy**. Homewood: The American Economic Association, 1966.

CORAGGIO, José Luís. Economía del trabajo. En: CATTANI, Antonio David. **Diccionario de otra economía**. Buenos Aires: Altamira, 2009.

D'ALESSANDRO, Renzo; GONZÁLEZ, Alma Amalia. La práctica de la milpa, el chulel y el maíz como elementos articuladores de la cosmovisión sobre la naturaleza entre los Tzeltales de los altos de Chiapas. **Estudios de cultura maya**, v. 50, p. 271-297, sep. 2017.

DESCOLA, Philippe. Humano, demasiado humano. **Desacatos**, n. 54, p. 16-27, may./ago. 2017.

DUPONT. **PIONEER**. 2017 Disponible en:

<[https://www.pioneer.com/web/site/argentina/template.MAXIMIZE/home/?javax.portlet.timestamp=9c2251e62bcf5a71d842d842b28e63aa\\_ws\\_MX&javax.portlet.prp\\_9c2251e62bcf5a71d842d842b28e63aa=viewID%3Dnonassociated\\_content\\_display\\_view&javax.portlet.beginCacheToken=com.vignette.cachetoken&javax.portlet.endCacheToken=com.vignette.cachetoken&guid=FC7FA2FB-495F-BFF1-1456-3B7319F2BF4E](https://www.pioneer.com/web/site/argentina/template.MAXIMIZE/home/?javax.portlet.timestamp=9c2251e62bcf5a71d842d842b28e63aa_ws_MX&javax.portlet.prp_9c2251e62bcf5a71d842d842b28e63aa=viewID%3Dnonassociated_content_display_view&javax.portlet.beginCacheToken=com.vignette.cachetoken&javax.portlet.endCacheToken=com.vignette.cachetoken&guid=FC7FA2FB-495F-BFF1-1456-3B7319F2BF4E)>. Accedido el: 07 jun. 2018.

EMANUELLI, Maria Silvia. Introducción. En: EMANUELLI, Maria Silvia; JONSÉN, Jennie; SUÁREZ, Sofía Monsalve. (Orgs.) **Azúcar roja, desiertos verdes**. Ginebra: FIAN Internacional, FIAN Suecia, HIC-AL, SAL, 2009.

ESCOBAR, Arturo. El posdesarrollo como concepto y práctica social. En: MATO, Daniel; BABB, Sarah. **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005.

FARAH, Ivonne; VASOPOLLO, Luciano. (Orgs.) **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, Ramón. Clasificación de la agricultura por tipos. **Revista del México Agrario**, México, año VIII, v. 1, p. 55-94, 1975.

GARCÍA ZAMORA, Rodolfo. El Programa Tres por Uno de remesas colectivas en México. Lecciones y desafíos. **Migraciones internacionales**, Tijuana, v. 4, n. 1, p. 165-172, ene./jun. 2007. Disponible en:  
<[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-89062007000100007](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062007000100007)> Accedido el: 07 jun. 2018.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: GEDISA, 1987.

GONZÁLEZ MERINO, Arcelia. El maíz en Estados Unidos y en México Hegemonía en la producción de un cultivo. **Argumentos**, Ciudad de México, v. 27, n. 75, p. 215-237, 2014.

HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, Efraím. La agricultura tradicional en México. **Comercio Exterior**, v. 38, n. 8, p. 673-678, 1988.

HINKELAMMERT, Franz; JIMÉNEZ, Henry Mora. Reproducción de la vida, utopía y libertad: por una economía orientada hacia la vida. **Otra Economía**, São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 21-26, 2008.

LAZCARRO, Israel. El sistema milpa: laboratorio de biodiversidad, lugar de batallas cósmicas. **El Tlacuache suplemento cultural**, Morelos, 30 jun. 2013. Disponible en: <[http://hool.inah.gob.mx:1127/jspui/bitstream/123456789/242/1/576\\_30\\_junio.pdf](http://hool.inah.gob.mx:1127/jspui/bitstream/123456789/242/1/576_30_junio.pdf)> Accedido el: 07 jun. 2018.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental**. México: Siglo XXI Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. **Racionalidad ambiental la reapropiación social de la naturaleza**. México: Siglo XXI Editores, 2004.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **El alma primitiva**. Barcelona: Península, 1974.

MACLEOD, Morna. Buen vivir, desarrollo y depredación neoliberal en el siglo XXI. **Revista Pueblos y Fronteras Digital**, San Cristóbal de las Casas, v. 10, n. 19, p. 80-108, jun./nov. 2015.

MAGDALENO-HERNÁNDEZ, Edgar; JIMÉNEZ-VELAZQUEZ, Mercedes A.; MARTÍNEZ-SALDAÑA, Tomas; CRUZ-GALINDO, Bartolome. Estrategias de las familias campesinas en Pueblo Nuevo, Municipio de Acambay, Estado de México. **Agricultura, sociedad y desarrollo**, Texcoco, v.11, n. 2, abr./jun. 2014.

MAIZAR. El maíz, primero en el mundo. **MAIZAR Asociación Maíz y Sorgo Argentino**, 04 oct. 2011. Disponible en <<http://www.maizar.org.ar/vertext.php?id=392>> Accedido el 07 jun. 2018.

MALDONADO ALVARADO, Benjamín. Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. **Bajo el Volcán**, Puebla v. 15, n. 23, p. 151-169, sep./feb. 2015.

MARTINEZ LUNA, Jaime. **Comunalidad y autonomía**. Guelatao de Juárez: Fundación Comunalidad, 2002. Disponible en: <<http://espora.org/biblioweb/Comunalidad/>>. Accedido el 07 jun. 2018.

MARX, Karl. **Contribución a la crítica de la economía política**. Buenos Aires: Editorial Progreso, 1989.

\_\_\_\_\_. **La ideología alemana**. Montevideo: Ed Pueblos Unidos, 1968.

MAUSS, Marcel. Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En: MAUSS, Marcel. **Sociología y antropología**. Madrid: Tecnos, 1979.

MEADOWS, Dennis. Los límites del crecimiento, 34 años después. **Sin Permiso**, p. 1-3, 2006. Disponible en: <<http://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/los-limites-del-crecimiento-34-aos-despus-entrevista>>. Accedido el 07 jun. 2018.

MEDINA, Javier. Acerca del Suma Qamaña. En: FARAH, Ivonne; VASOPOLLO, Luciano. (Orgs.) **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

MEILLASOUX, Claude. **Mujeres, graneros y capital**. México: Siglo XXI Editores, 1977.

MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: LANDER, Edgardo. (Org.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MORALES, Evo. Prologo. En: FARAH, Ivonne; VASOPOLLO, Luciano. (Orgs.) **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?**. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

MORIN, Edgar. **Introducción al pensamiento complejo**. Barcelona: Gedisa, 1996.

MUNGUÍA ALDAMA, Josefina. No hay maíz nativo sin agricultura campesina: respuesta a las variaciones y cambios de clima. El caso Ahuihuiyuco, Guerrero. En: BORDI, Ivone Vizcarra; MORENO, Ignacio López. (Coord.) **El Maíz nativo en México**. Una Aproximación crítica desde los estudios Rurales. México: Juan Pablos, 2016.

POLANYI, Karl. **La gran Transformación**. México: FCE, 2006.

\_\_\_\_\_. **El sustento del hombre**. Madrid: Capitan Swing Libros, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina. En: LANDER, Edgardo. (Org.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-246.

\_\_\_\_\_. (2008). "Solidaridad" y capitalismo colonial/moderno. **Otra Economía**, São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 12-17, 2008.

RAPPAPORT, Roy. Ritual regulation of environmental Relations among a New Guinea People. **Ethnology**, v. 6, n. 1, pp. 17-30, 1967.



RIBEIRO, Silvia. Biología sintética, bioeconomía y justicia global. **Viento sur**, Madrid, n. 131, p. 52-60, dic. 2013. Disponible en: <[https://vientosur.info/IMG/pdf/VS131\\_S\\_Ribeiro\\_Biologia\\_sintetica\\_y\\_justicia\\_global.pdf](https://vientosur.info/IMG/pdf/VS131_S_Ribeiro_Biologia_sintetica_y_justicia_global.pdf)> Accedido el: 07 jun. 2018.

SAHLINS, Marshall. **Cultura y razon práctica** - Contra el utilitarismo en la teoria antropologica. Barcelona: Gedisa, 1988.

SÁNCHEZ-MORALES, Primo; ORTIZ, Pánfilo Hernández. **Sistema Milpa**: Elemento de identidad campesina e indígena. México: PIDAASSA, 2011.

SANTANA E., María Eugenia. El buen vivir miradas desde dentro. **Revista pueblos y fronteras digital**, v. 10, n. 19, p. 171-198, 2015.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Las epistemologías del Sur. En: IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI) del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona. **Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona: CIBOD, 2011, p. 9-23. Disponible en: <[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras\\_Dec2011.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras_Dec2011.pdf)>. Accedido el: 07 jun. 2018.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Toward new common sense: Law Science and politics in the paradigmatic transición**. New York: Rout Ledge, 1995.

SUPERCAMPO. Maíz: algunos lotes alcanzan los 15.000 kg/ha. **SuperCAMPO**. 16 mar. 2017. Cosecha. Disponible en: <<http://supercampo.perfil.com/2017/03/cosecha-de-maiz-algunos-lotes-alcanzan-los-15-000-kgha/>>. Acceso en: 29/05/2018.

THIERRY PALAFOX, Frederick. **Desarrollo y pobreza indigena en la sierra norte de Puebla**: un acercamiento antropologico a partir de la cultura totonaca. (Tesis de Doctorado en Desarrollo Regional). El Colegio de Tlaxcala, San Pablo Apetatitlan, 2016.

TOLEDO, Victor Manuel. Las claves ocultas de la sostenibilidad: transformación cultural, conciencia de especie y poder social. En: The Worldwatch Institute, **La Situación del mundo 2010**: Cambio cultural. del consumismo hacia la sostenibilidad. Barcelona: Icaria Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. Diez tesis sobre la crisis de la modernidad. **Polis [En Línea]**, Santiago, v. 11, n. 33, 7 p. 2012. Disponible en: <<http://journals.openedition.org/polis/8544>> Accedido el: 07 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. **Relaciones**, Michoacán, v. 34, n. 136, p. 41-71, oto. 2013.

TOURAINÉ, Alain. **¿Podremos vivir juntos?** iguales y diferentes. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

TRUJILLO, Carmela Cariño. **Epistemologías otras en la investigación social, subjetividades en cuestión.** Buenos Aires: CLACSO, 2013.

TURNER, Victor. **Fields, drama and metaphors, symbolic action in human society.** Ithaca: Cornell University Press, 1974.

TYRTANIA, Leonardo. (2009). **Evolución y sociedad.** Termodinámica de la supervivencia para una sociedad a escala humana. México: Juan Pablos, 2009.

ULLOA, Astrid. Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. En: PRATS, Sergio Toledo. (Org.) **Ecología y paisaje. Miradas desde Canarias.** La Orotava: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2009.

UZCANGA PÉREZ, Nelda Guadalupe; CANO GONZÁLEZ, Alejandro de Jesús; MEDINA MENDÉZ, Juan; ESPINOZA ARELLANO, José de Jesús. Caracterización de los productores de maíz de temporal en el estado de Campeche. **Revista Mexicana de Agronegocios**, v. XIX, n. 36, p. 1295-1305, 2015.

MATURANA R., Humberto; VARELA G., Francisco. **De máquinas y seres vivos.** Autopoiesis: la organización de lo vivo. Santiago: Editorial Universitaria, 1995.

VITTA, Javier Ignacio. Competencia entre cultivos y malezas. **Sitio Argentino de Producción Animal.** 2004. Disponible en: <[http://www.produccion-animal.com.ar/produccion\\_y\\_manejo\\_pasturas/pasturas%20artificiales/12-competencia\\_cultivos\\_malezas.pdf](http://www.produccion-animal.com.ar/produccion_y_manejo_pasturas/pasturas%20artificiales/12-competencia_cultivos_malezas.pdf)>. Accedido el: 07 jun. 2018.

**ENTRE EL FIN Y LOS MEDIOS:  
apuntes sobre la Autonomía Zapatista en Chiapas, México y su dilema frente al poder**

*Between the end and the media: notes on the Zapatista Autonomy in Chiapas, Mexico  
and its dilemma in the face of power.*

Eduardo Gómez Gómez

Licenciado en Economía por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

RESUMEN. Uno de los mayores problemas teórico-filosóficos en el quehacer científico del presente siglo, es la complejidad con que los procesos socioeconómicos se presentan ante la limitada respuesta que ofrecen las ciencias. En México, el zapatismo se inserta en esta complejidad y ha derivado en importantes debates contemporáneos. El artículo se inserta en este juego y propone una aproximación y análisis sobre la mayor expresión de lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): el proceso autonómico puesto en práctica y constante consolidación. Se inscribe este estudio en la perspectiva de las tácticas y las estrategias del movimiento zapatista, y busca aproximarse a la especificidad de un proyecto revolucionario en México. Así mismo, propone argumentar que la autonomía no es el objetivo del zapatismo, sino apenas el medio que posibilita vislumbrar el fin, es decir, deducir que es en sí misma la revolución propiamente dicha, y sugiere algunos lineamientos para entender su posición en relación con el dilema del poder y su aportación teórico-práctico para con la construcción del “otro mundo”.

PALABRAS CLAVE: Zapatismo. Autonomía. Poder. Revolución.

ABSTRACT. One of the biggest theoretical-philosophical problems in the scientific task of this century is the complexity with which socioeconomic processes are presented in the limited response offered by science. In Mexico, Zapatismo is inserted in this complexity and has led to important contemporary debates. The article is inserted in this game and proposes an approach and analysis on the greatest expression of struggle of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN): the autonomic process put into practice and constant consolidation. This study is inscribed in the perspective of the tactics and strategies of the Zapatista movement, and seeks to approach the specificity of a revolutionary project in Mexico. Likewise, it proposes to argue that autonomy is not the objective of Zapatismo, but only the means that makes it possible to glimpse the end, that is, to deduce that it is in itself the revolution itself, and suggests some guidelines for understanding its position in relation

to the dilemma of power and its theoretical-practical contribution to the construction of the "other world".

**KEYWORDS:** Zapatismo. Autonomy. Power. Revolution.

## INTRODUCCIÓN

Se presenta en este artículo un acercamiento al movimiento zapatista en un intento por descifrar los enigmas que giran entorno de las prácticas autonómicas, uno de los mayores emblemas y particularidad de este que sigue siendo un movimiento de Liberación Nacional. Se señala, en primer lugar, algunos de los supuestos que rigen la elaboración hipotética acerca de la autonomía zapatista, lo que permite introducir una lectura propia para abundar sobre este debate.

Posteriormente, una breve caracterización del zapatismo antes de la víspera de la "guerra contra el olvido" como ellos llaman su alzamiento armado, y la agenda posterior a ésta. Continúa con la discusión sobre la polisemia y la polémica de la Autonomía, que resultará algunas valoraciones que se plasma en lo que hemos llamado como puntos importantes a considerar. Algunos de los lineamientos que se deducen de este trabajo serán señalados en las conclusiones finales.

La observación y la información aquí difundida en parte son obtenidas de fuentes primarias mediante la experiencia propia y del trabajo de campo realizado en otros momentos, por otra parte y fundamentalmente, son consideraciones con base en la vasta bibliografía que existe acerca del tema. El estudio se desarrolla como parte de un trabajo independiente de difusión y acercamiento a la lucha zapatista, es decir, parte desde la delimitación geográfica en la que se gesta y desarrolla la autonomía zapatista: Chiapas, en el sureste mexicano.

Esencialmente es un trabajo cualitativo que se contrasta y/o fusiona la documentación bibliográfica con las observaciones de campo en una permanencia quizá no estable ni formalizada en las zonas de influencia zapatista. Las principales estrategias y

herramientas utilizadas en este trabajo son la observación directa, en su caso, el desenvolvimiento con los sujetos autonómicos en el sinfín de los quehaceres comunitarios.

Algunas consideraciones para entender la importancia del abordaje sobre la autonomía zapatista. Las últimas décadas, comprendidas entre las postrimerías del siglo XX y los años transcurridos del presente, han sido marcadas por el brote de constantes y cuasi permanentes movimientos sociales no sólo a lo largo y ancho de la geografía mexicana sino en todo el corredor periférico del mundo moderno, fundamentalmente causados por la amenaza que representa para muchos pueblos la integración al proceso globalizador del capitalismo neoliberal.

Movimientos que se han presentado en un muy amplio espectro en el sentido de la diversidad de las ideas y las alternativas que proponen. Entre los que se destacan y con vigencia en la actualidad desde el primer día de enero de la otrora 1994, son los planteamientos del llamado Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuyos procesos actuales de lucha han trascendido la idea de un movimiento local e indigenista, y pareciera darse con ello una especie de exportación revolucionaria dada la creciente aceptación de sus ideas y propuestas en amplios grupos y sectores sociales alrededor del mundo.

Desde su aparición pública, su complejidad como proceso revolucionario ha desembocado en tan variados análisis y formas diversas de entender el movimiento, fundamentalmente alrededor de sus actuales prácticas de autonomía<sup>1</sup>, cuyo ejercicio gira en torno de la lógica de la "resistencia y la rebeldía"<sup>2</sup>, entendidas desde la concepción propia del EZLN.

A lo largo del ejercicio de la autonomía, desde su iniciación hasta su consolidación, ha sido visibilizada e idealizada por no pocos sujetos como el objetivo final de la lucha

---

<sup>1</sup> El concepto de autonomía es amplio y polisémico, por lo tanto, no existe un consenso unívoco en el plano teórico. La autonomía será como cada escenario y contexto político en concreto y particular lo determinen, paralelamente que permite el desarrollo no unitario en cuanto a enfoque y dimensiones. Para los intereses de este escrito el concepto de autonomía se determina a través de la practicidad que ha dado el movimiento zapatista alrededor de este debate.

<sup>2</sup> Estos son dos conceptos enarbolados por el zapatismo como meras herramientas de lucha: *Resistencia* en el sentido que son independientes y no están sujetos a las políticas gubernamentales ni a sus leyes, pero también es la resistencia con relación a la embestida Estatal contra el movimiento zapatista y sus esfuerzos organizativos. Mientras que *Rebeldía* tiene que ver con la negación de no ser sujetos a la opresión capitalista de un Estado y declararse en guerra permanente contra sus leyes y estatutos.

zapatista, antes que su empeño por la abolición del modo capitalista de explotación, es decir, suponen, con base en las prácticas zapatistas, la instauración de un gobierno autónomo bajo los criterios de la "resistencia y la rebeldía", dejando de lado, en consecuencia, postulados principales por los que surgieron muchos de los movimientos revolucionarios en América Latina a partir de la segunda mitad del siglo XX, incluidos el EZLN – hago referencia a la teoría marxista y la tesis de la instauración del socialismo y de la dictadura del proletariado mediante la toma del poder político.

La clasificación de la Autonomía como el fin de la lucha del EZLN ha permitido el desarrollo de una retórica anacrónica e idealista y ha contribuido en la gestación de un patrón que aprueba la inexistente posibilidad de exportación de la práctica autonómica a geografías y procesos diferentes, sobre todo esto es frecuente en los círculos de la llamada Sociedad Civil internacional. Es decir, ha habido una expansión de ideas que posiblemente resulten equívocas para los contextos de enorme diversidad y escalas distintas del capitalismo.

Por lo tanto, el artículo propone insertarse en lo heterogéneo que han sido los acercamientos a la lucha zapatista, asumiendo a la Autonomía de una manera crítica y no un asunto ortodoxo y doctrinario sin variables. Con esto quiero plantear que dicho proceso se inserta únicamente en un marco de medios y no como fin del zapatismo. Esto es, buscar incitar en la búsqueda de otros paradigmas y enfoques que encuentren equilibrio entre las prácticas autonómicas con las teorías poscapitalistas, sobre todo con la teoría marxista, es entender que la Autonomía es acaso un símbolo de la resistencia producto de la rebeldía, que son apenas el método y la estrategia de lo que para los zapatistas es la “otra guerra” contra lo que llaman “mal gobierno”.

Esto adquiere importancia, o viene al caso porque el hecho de la propagación de ideas o la elaboración de conclusiones basadas en premisas hipotéticas e idealizadas, suponen un problema no sólo metodológico, también injiere en la forma de cómo se materializan esas conclusiones en un hecho real, que pueden resultar en la tergiversación de esa misma realidad.

Se trata de romper con un viejo esquema de interpretación de la lucha zapatista y trascender la parte netamente romántica en la definición del movimiento para contraponer y dar paso el abordaje y mención de su proyecto meramente revolucionario, cuyas

implicaciones han ido más allá de las fronteras geopolíticas, sobre todo su implicación para con el proyecto emancipatorio inconcluso en América Latina.

#### EL ZAPATISMO PRE Y POS 1 DE ENERO DE 1994

Sin duda el EZLN, durante sus diez años de preparación para la guerra, se identificó con las guerrillas latinoamericanas de las décadas anteriores, esto por lo menos en el campo de las ideas. Me refiero al contenido de su discurso político o a los mismos objetivos planteados, esto es, de la instauración del socialismo en México a través de la toma del poder político.

Paralelamente se distanciaba en cuanto a los métodos de lucha a lo largo de su proceso de consolidación guerrillera, el EZLN reclamaba una cierta especificidad, sin precedentes, la naciente guerrilla zapatista. Es decir, el segundo núcleo guerrillero de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN)<sup>3</sup>, nunca fueron sus recursos los sabotajes, los secuestros u otros tipos de incursiones armadas, que aquí son también llamadas “recuperaciones”, en esto se distanciaba de la corriente guerrillera latinoamericana.

Esta característica del zapatismo se deriva de los mismos lineamientos políticos establecidos por las FLN, origen inmediato del actual EZLN. Signado por el "Compañero Pedro", éstos destacan en uno de sus comunicados:

Sobre el sabotaje y el terrorismo [...] éstos ocupan un lugar importante pero secundario en el desarrollo de la lucha, su finalidad es distraer las fuerzas activas del enemigo. [...] el terrorismo sólo contra individuos particularmente señalados. [...] Además, reflexiónese en el hecho de que la simple labor terrorista no puede conducir a la victoria, no puede derribar al gobierno opresor, no permite la integración del pueblo mexicano a la lucha armada (HARVEY; PINEDA; SÁNCHEZ, 2015, p. 56-57).

---

<sup>3</sup> Cabe destacar que el origen de lo que hoy se conoce como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se remonta al año de 1969 cuando es fundada las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), la organización madre del zapatismo, en la ciudad de Monterrey, Nuevo León, en el noreste de México. Su primer Núcleo Guerrillero Emiliano Zapata, establecido a principios de los 1970 en la Selva Lacandona en Chiapas, fue descubierto y aniquilado por las fuerzas del Estado en 1974, el EZLN como tal es ya el Segundo Núcleo Guerrillero que reingresa a Chiapas en 1983.

Así pues, la instauración del socialismo era inminente para el zapatismo naciente, sobre todo antes de la unificación del mundo bipolar, es decir, de la disolución del bloque socialista encabezado por la entonces Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

La tendencia se habría generalizado en toda la estructura del EZLN, hasta el último peldaño que comprendía las poblaciones Bases de Apoyo quienes recibían de los comisarios políticos una ideologización con discurso socialista hasta llegando las postrimerías del decisivo año de 1989, año en que se desploma el bloque socialista mundial, incluso hasta a mediados de la primera mitad de 1992, cuando oficialmente se disuelve la ex URSS.

La denominada “caída del muro de Berlín” de invierno de 1989 significó el colapso internacional del ideario socialista y el talón de Aquiles para todas las experiencias guerrilleras entonces vigentes en América Latina y en algunas otras latitudes del mundo. Sin embargo, es aquí cuando el EZLN, en preparación para la guerra, irónicamente da la bienvenida a la modernidad capitalista, y en tono de desilusión, los rebeldes en algo estaban seguros: continuar con la preparación para la guerra no solo era algo ridículo y anacrónico, ante todo, existía la posibilidad de que se preparaban para una guerra suicida.

No obstante, sabiendo que pintaban exacto lo que para Eduardo Galeano era el niño perdido en la intemperie, la dirigencia zapatista puso en marcha la consulta interna para decidir iniciar o no la guerra, que entonces se decidió iniciarla.

Es bien conocida la historia de la irrupción armada del 1 de enero de 1994, los partes de guerra y las secuelas, pero también de la posterior agenda zapatista, que van desde las subsecuentes Declaraciones de la Selva Lacandona en las que se convocaba a participar en las diferentes iniciativas, hasta la firma de los llamados Acuerdos de San Andrés<sup>4</sup> (Acuerdos de Paz) de febrero de 1996.

Pero un hecho en particular que sucede en diciembre de 1994, mucho antes de la firma de los Acuerdos y de la “traición”<sup>5</sup> protagonizada por el Ejecutivo Federal y los

---

<sup>4</sup> Posterior de los 12 días de combate de enero de 1994, la sociedad civil nacional e internacional obligó a ambas partes a iniciar las mesas de diálogo por la paz en Chiapas y México y al cese bilateral de fuego. Como resultado de ello, se firma el 16 de febrero de 1996 los acuerdos de paz entre el Gobierno Federal y el EZLN en el municipio homónimo de San Andrés Larráinzar en Chiapas, dichos acuerdos son públicamente conocidos como “Acuerdos de San Andrés”.

<sup>5</sup> El 9 de febrero de 1995, rompiendo la tregua bilateral y las disposiciones para las mesas de diálogo, el Ejecutivo Federal, encabezado entonces por Ernesto Zedillo Ponce de León y con el aval de los partidos de



Partidos de Estado, fue haber desafiado el cerco militar en territorio zapatista y en consecuencia la creación de los 38 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas<sup>6</sup>.

A partir de esta fecha es que, sin mostrar tanta trascendencia, el EZLN cierra una etapa e inicia otra, y experimenta un cambio radical no en su esquema de organización guerrillera, sino en su programa de lucha, para pasar a articular un movimiento pacífico, paradójicamente en armas y en proceso de guerra, ellos narran: “Y en lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo” (SCIG, 2014, s/p).

Detrás de este cambio de programa de lucha, primero se da un replanteamiento teórico al grado de contradecir los ejes que daban orientación al zapatismo, algunos de ellos tienen que ver con la ortodoxa teoría marxista y de los planteamientos maoístas de la China proletaria, esto es, desde el día primero del cese al fuego, sucede que al interior del movimiento se experimenta un giro completo con respecto a la concepción del poder, el EZLN en todos los niveles de su estructura se plantea la polémica definición de que la revolución tenía que darse de abajo hacia arriba, lo que en el plano teórico-ideológico era la renuncia de la toma del poder político. Aquí parte la idea de la lucha desde abajo y a la izquierda, es decir, la negación de la toma del poder que se transforma en lo que hoy se conoce del zapatismo como la construcción de la autonomía.

Desde entonces no ha sido nada clandestino, sus avances autonómicos en materia de salud, educación, agroecología, economía, gobernanza, ciertamente maravillan hoy al mundo. En la primera edición de la llamada Escuelita Zapatista, no podía ser otra ni mejor su pedagogía sino el método que fue capaz de mostrarle al mundo estos avances, sus retos y

---

Estado, lanzó una ofensiva militar contra el EZLN y varias órdenes de aprehensión contra la dirigencia. A este hecho los zapatistas llaman "traición del 9 de febrero de 1995", el Gobierno Federal fue duramente presionado nacional e internacionalmente a través de movilizaciones por la paz.

<sup>6</sup> Los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) fueron resultado del cerco militar del Gobierno Federal de México contra el EZLN posterior al levantamiento armado, los zapatistas respondieron a la militarización con la creación de 38 municipios en rebeldía sobre municipios oficiales existentes en el estado de Chiapas, en el sureste del país, llevando estas nuevas jurisdicciones nombres culturales y originarios del territorio en cuestión, en su caso llevaron los nombres de antiguos luchadores y revolucionarios del país. En ellos levantaron autoridades autónomas propias y con una estructura similar al oficialista, pero regidos con leyes estrictamente revolucionarias.

estancamientos, que son hoy la columna vertebral del zapatismo y de su persistente resistencia.

La construcción, consolidación y propagación de la autonomía han sido los objetivos del zapatismo en sus últimos 23 años de vida pública. Pareciera ser que aquello de “Ejército” se haya reducido a un asunto de mera autodefensa, o peor aún, que sea un membrete caduco a para cuando el hostigamiento paramilitar. Le Bot (1996, p. 30) señala que “[...] su fuerza, incluyendo la militar, es sobre todo simbólica”. No obstante, la academia poca facultad ha tenido para dar por hecho una hipótesis elaborada sobre el escritorio, porque también es cierto que ha sido inmensamente superior la dignidad y la ética del modo con que acostumbran honrar a sus ausentes a con la violencia del plomo ardiente.

He aquí lo fundamental de hacer un acercamiento a la definición que ha dado el zapatismo en materia de Autonomía, entender, por ejemplo, cual es hoy el proyecto revolucionario zapatista, si sigue siendo la lucha por el socialismo en México, o es en sí mismo el proyecto autonómico que conduzcan al sujeto individual y al colectivo a su emancipación social.

## LA POLISEMIA DE LA AUTONOMÍA: UNA DISCUSIÓN INCONCLUSA

Kant decía que “las teorías sin hechos son vacías y los hechos sin teorías son mudos” (Kant, citado en Piaget, 1982, p. 19), una conclusión que retoma al marxismo que sostiene la necesaria unidad entre teoría y práctica. Lo anterior no sólo es tan real como tampoco no fundamentado en la experiencia, las condiciones adversas y diversas en lo que respecta de movimientos sociales han sido ineludiblemente necesarias, sobre todo para el análisis de los procesos sociales actuales, veces de simple coyuntura y otras veces intentos de cambio que trascienden las coyunturas.

Tanto en la academia como en los procesos internos de los propios movimientos sociales distintos del movimiento zapatista, adjudican al proceso autonómico una concepción idealizada, no desde la perspectiva táctico-estratégica del movimiento, así como tampoco encuentran en ella la visión de una construcción holística de un proyecto

revolucionario que enarbola el zapatismo, por el contrario, por lo menos desde el círculo intelectual, encuentran en dicho proceso el preludio de un nuevo sistema de vida basado en la libre determinación de los pueblos a través de la autonomía; algunos movimientos guerrilleros activos al interior de las fronteras de México muestran escepticismo contrastando que la vía armada hace innecesario el esfuerzo perdido mediante las vías pacíficas.

Por su parte, como se menciona líneas arriba, dentro del sector muchas veces malinterpretado de la “Sociedad Civil”, sobre todo del ámbito internacional, es frecuente la posición que busca exportar la práctica autonómica a procesos con diferentes contextos y muy lejos de las coyunturas que permitieron su desarrollo, lo que en la teoría puede clasificarse de error histórico y en la experiencia ha resultado de fracasos irreparables. La siguiente cita es un clásico de los “zapatólogos” románticos, que para bien o para mal, han apoyado sin ambigüedades al zapatismo:

Fue eso lo que a mí me atrajo del zapatismo, su parte aparentemente más superficial, la más romántica, porque yo en realidad, tengo que reconocerlo, no soy una experta en el tema, no he profundizado en él, en sus aspectos más políticos ni en su evolución, o tal vez he preferido no hacerlo y quedarme en esa piel limpia y tersa del movimiento, en el lenguaje poético de los comunicados de Marcos, en sus ojos verdes tras el pasamontañas [...] (ROJO, 2005, p. 43).

Dicho marco interpretativo sobre el movimiento autonómico tiene sus inicios a partir del giro teórico y práctico, del que ya se hizo referencia, que experimenta el EZLN después de las mesas de diálogo y de la contrarreforma indígena por parte de todo el conjunto de las instituciones de Estado y de los Partidos Políticos.

De aquí parte un proceso de lucha caracterizado por el repliegue táctico y de consolidación de una resistencia político-ideológica. Y aunque Galeano (entonces Marcos) exhortaba: “no idealicen al Ejército Zapatista porque si no, no lo van a entender” (BRISSAC, 1995, s/p), casi de manera inevitable surgieron definiciones un tanto distantes a la definición del propio zapatismo, a juicio de este escrito estas dos son las importantes.

La primera percepción trata de que la lucha zapatista se había reducido entonces a una simple lucha por la autonomía, el ejercicio de los derechos y las libertades indígenas (DÍAZ, 2001). Es decir, el EZLN se había minimizado a un movimiento reformista con delimitación propiamente indígena y local, lejos de la lucha contra el sistema capitalista

mexicano, menos aún para la instauración de la llamada “dictadura del proletariado” y del socialismo mismo.

Si bien, como sugiere Le Bot (1996), el zapatismo de los primeros años, cuando aún se minimizaba en la figura del entonces Subcomandante Marcos, la aportación de éste al movimiento fue haber logrado fundir la teoría con el imaginario y las experiencias indígenas, pero no redujo la lucha a una cuestión indígena, por el contrario, “[...] los zapatistas buscan combinar, sin confundirlos, lo comunitario y lo nacional, la identidad étnica y la identidad nacional, la indianidad y la mexicanidad” (LE BOT, 1996, p. 41); y paradójicamente, con este recurso, el zapatismo golpea “justo en el centro, todos los falsos lenguajes: los de las guerrillas marxista-leninistas” (LE BOT, 1996, p. 41).

Con un discurso redefinido y un escepticismo frente al problema del poder, el “carácter modélico” del zapatismo, como hace recalcar Aguirre (2013), pareciera haberse esfumado y se habría convertido en una simple lucha con marcado sectarismo, lo indígena. No obstante, el “carácter modélico” no radicaba únicamente en su práctica de un sistema de vida (la autonomía), sino la aportación que hace a las teorías clásicas con el método del ejercicio de la autonomía, sobre todo con la teoría marxista, lo que hizo del zapatismo un movimiento ejemplar, modélico.

Es decir, el proceso y desarrollo histórico del movimiento que sigue siendo marcado por la idea de Liberación Nacional como lo fue todo el conjunto del movimiento de Liberación Nacional en América Latina, no sólo encuentra una ruptura con el polémico paradigma de la toma del poder político, también venía deshaciéndose del fantasma del vanguardismo revolucionario, así como empieza a cuestionar la tesis de la desarticulación del Estado como junta administrativa y órgano represor de la clase oprimida como sugería Lenin (1981), pero sobre todo, rompe con el esquema tradicional de concepción del socialismo y de la inevitabilidad de su instauración.

De este proceso hace mención el finado Subcomandante Insurgente Marcos, quien recalca que la idea de la instauración del socialismo y de la dictadura del proletariado, es decir, su inicial proyecto revolucionario, universalista, concebido como tal, se había esfumado no ante las contradicciones de un desfavorable contexto nacional e internacional, por ejemplo el derrumbe del campo socialista, sino, sobre todo, ante las formas de organización de las comunidades indígenas con las que hicieron contacto en la Selva

Lacandona a inicios de los 1980<sup>7</sup>. Tal escepticismo, en tanto que no originaba en ellos ningún interés, para la dirigencia zapatista constituyó la primera derrota del EZLN:

[...] ese ejército y su concepción sufrió una derrota en su planteamiento iluminador, su planteamiento de dirección, caudillista, revolucionario clásico. Lo que pasó entonces, es que ese planteamiento fue derrotado a la hora que confrontamos a las comunidades y nos dimos cuenta, no sólo que no nos entendían, sino que su propuesta era mejor (SCIM, 2013, p. 81).

De esa ruptura surge la nueva forma de entender y de practicar la revolución basándose en la experiencia organizativa de las comunidades – hoy Bases de Apoyo del EZLN –, lo que hizo de la práctica revolucionaria una experiencia totalmente nueva y holística, con casi nulos precedentes en cualquier movimiento revolucionario en el mundo; pero también se debe al fracaso de las experiencias revolucionarias de América Latina, Le Bot (1996) señala que el zapatismo no es ninguna continuación de éstas, sino precisamente el resultado de su fracaso.

Por lo tanto, la autonomía de las comunidades zapatistas vino a sustituir la visión anticuada y cuadrada del proyecto revolucionario, un proceso que fue perfeccionado por la fusión de dos visiones contrapuestas: por un lado, la de los guerrilleros que ingresan a la Selva Lacandona llevando consigo un programa revolucionario preestablecido bajo el esquema vanguardista y fundamentado sobre el ideario socialista; por otro lado, la visión de cambio de las comunidades indígenas de la selva que se regían mediante regímenes comunitaristas y bajo la lógica de sujeción de las decisiones de una colectividad, desafiando incluso los estatutos constitucionales del Estado-Nación mexicano en lo que a gobierno se refiere.

Las autoridades locales en tales casos no son sino apenas figuras jurídicas representativas que responden a la colectividad de una asamblea, máxima autoridad civil de toma de decisiones, de aquí se deduce la construcción filosófica de uno de los principios fundamentales del EZLN: el "Mandar Obedeciendo".

A partir de estas particularidades y delimitaciones sobre el concepto de gobierno y poder, es que la vanguardia revolucionaria del EZLN opta por dejar de ser vanguardia y

---

<sup>7</sup> La memoria de esta transformación puede consultarse a manera de cuentos y relatos míticos en "Los relatos de El Viejo Antonio" escrito por el Sub Comandante Insurgente Marcos (hoy Galeano).

responder a la toma de decisiones del colectivo. Ahora ya no se trata de dar órdenes de corte militarista sobre el ámbito civil interno del zapatismo, sino un Comité Clandestino Revolucionario Indígena, compuesto por altos mandos políticos y no militares de todas las zonas del EZLN, que responde y habla a nombre de las Bases de Apoyo.

Mediante esta doble estructura, lo militar por un lado y lo civil por otro, es que se perfila la construcción inminente de la "autonomía" ya no sólo respecto del poder capitalista del Estado mexicano, también respecto de una jerarquía militar guerrillera que acata ahora las formas de vida y organización que las comunidades civiles decidan ejercer:

Para nosotros, la autonomía es que nosotros nos gobernamos con el modo de autogobernarnos como pueblos indígenas, la autonomía es que nosotros decidimos cómo queremos que trabajen nuestras autoridades autónomas. Para nosotros, es que no dependemos de los políticos de arriba. Nosotros nos dirigimos como pueblo, decidimos y decimos cómo queremos vivir y cómo gobernarnos. Es la forma de tomarnos en cuenta entre nosotros mismos. También la autonomía tiene sus leyes, sus formas de administración, de información, y rendición de cuentas, en cumplimiento de que el que mande, mande obedeciendo (Comandante Bruce Li, 2007, p. 9-10).

La autonomía zapatista no únicamente tiene que ver con cuestiones de gobierno, también engloba otros ejes del ámbito cotidiano como la educación con una pedagogía propia y acorde a las características histórico-culturales de los pueblos; la salud autónoma, economía, arte, cultura, agroecología y cuestiones de género.

Cada uno de estos ejes tienen para sí la particularidad de que siempre responden a los intereses colectivos, cuyos trabajos y responsabilidades implícitos para su ejercicio se llevan a cabo mediante esquemas rotativos de ciertos periodos sin remuneración alguna, mientras que el resto de la colectividad se encarga de solventar las necesidades económicas a través de trabajos colectivos para quien en su momento pesa las responsabilidades de los trabajos autonómicos. Es decir, es así como se están construyendo desde "abajo y a la izquierda" las bases del "otro mundo", no capitalista, no individualista ni mercantilista, así como tratando de evadir la lógica corrupta y coercitiva de la política neoliberal dominante en todas las esferas sociales, que no implica necesariamente que a ello no se esté expuesto, la diferencia es que es un principio su abolición.

La segunda percepción sobre el movimiento, expuesta sobre todo en los círculos académicos de la izquierda intelectual, explica que los zapatistas están practicando un

nuevo sistema de organización social, política y económica basado en la práctica de la Autonomía como autodeterminación de los pueblos y comunidades.

Si bien es cierto, la práctica de la Autonomía, sobre todo el sistema de autogobierno en las comunidades zapatistas bajo el estricto criterio del “Mandar Obedeciendo”, una auténtica Autonomía política (MARTÍNEZ, 2007), refleja y considérese como una nueva forma de gobierno que puede sustituir al tipo de Estado que el capitalismo ha creado, pero tampoco debe confundirse de ninguna manera con el fin de determinada lucha, es decir, con el objetivo de la revolución.

Tanto el autogobierno bajo el “Mandar Obedeciendo” como Autonomía política y todos aquellos esfuerzos de autogestión, como la Autonomía administrativa, como sugiere Martínez (2007), pueden ser una viable alternativa de gobierno, pero no pueden significar ni considerarse como un nuevo sistema social y económico alternativo al capitalista. En todo caso, tiene que darse un proceso de desarticulación de las relaciones sociales de producción actual del capitalismo, de explotación o de mando-obediencia, como menciona Rodríguez (2010), es decir, de la socialización de los medios de producción.

Un gobierno auténticamente democrático y bajo la forma del “Mandar Obedeciendo” no puede ser alternativa al *establishment* capitalista si no cuestiona la lógica de acumulación, explotación y de las propiedades de los medios de producción, por el contrario, puede invariablemente transitarse hacia las rutas de un socialismo de Estado como sucede con algunos países de la región del Cono Sur<sup>8</sup>.

La experiencia autonómica zapatista, es decir, si ésta es la práctica misma o la mayor expresión de la resistencia y la rebeldía, también es el ejercicio de un poder, el poder alternativo gestado desde abajo. En otros términos, es la negación de un poder político y del poder del Estado (capitalista) para contraponer a un "poder social", como sugería entonces el mismo Marx, un "contrapoder", en los términos de los movimientos sociales contemporáneos (AGUIRRE, 2007).

Por lo tanto, no se trata tanto de no tomar el poder, sino es el ejercicio del otro poder (la autonomía), es quizá no tomar el poder establecido, sino construir uno que pueda

---

<sup>8</sup> Lo que sí sucede con los países que se auto adjudican como gobiernos socialistas, tal es el caso de Bolivia, Ecuador y Venezuela, Argentina y Brasil en algún momento de su historia. Para abundar sobre ello véase *Antimanual del buen rebelde*, capítulo 2 de Carlos Antonio Aguirre Rojas.

trascender de abajo hacia arriba, donde ya no será posible ni necesaria la toma del poder porque el poder es ya de los explotados, su práctica desde abajo hace innecesaria la existencia de todo tipo de poder de violencia y de explotación. Contrariamente, se dan las pautas de un nuevo órgano de representación, acaso un gobierno revolucionario o Estado popular.

Se explica por sí misma una auto-anulación de la Autonomía en tanto su ejercicio se convierte en un poder social y colectivo pleno, que tiene la capacidad de velar los intereses de una jurisdicción nacional.

Esto es ubicarla en la categoría de las estrategias y medios por el cual se hace práctica la lucha contra el capitalismo, es hallar el método idóneo para hacer innecesarias las funciones del Estado capitalista mediante la generalización de los procesos autonómicos y sea ésta la vía para llegar al objetivo: la desarticulación del capitalismo. Es decir, en el plano teórico, es dar forma la idea de lo que el Subcomandante Insurgente Marcos refiere a “anular el terreno de realización del enemigo” (SCIM, 2011, s/p), que es una expresión de la llamada lucha de clases y las tácticas que los contrincantes se disponen a utilizar en su proceso. La anulación de los contrincantes (que bien puede también ser el objetivo) no es otra cosa más que la anulación de la sociedad de clases, entendiendo a los contrincantes como las “clases”.

No obstante, hay una tercera percepción que rebasa las dos primeras ideas, refiere al movimiento zapatista es su aspecto internacionalista, o sea, sus implicaciones más allá del proyecto revolucionario propiamente nacional. Zibechi (2004, s/p), sugiere que para entender ese carácter “supone ir más allá de sus aspectos visibles y de las prácticas institucionales [...] hay que ir más allá de las expresiones públicas y de los programas” y señala que es en las cuestiones del poder, de la autonomía, de la autogestión y en el polisémico sentido del cambio social en donde el EZLN ha generado un debate importante.

Fundamentalmente, cuando se habla de las repercusiones del ideario zapatista para con la Revolución en América Latina supone retomar viejas polémicas, sobre todo con lo que respecta a cómo se materializa un proyecto revolucionario, esto es, vuelve sobre la mesa el problema de la toma del poder político como objetivo final, esto naturalmente genera disputas debido al problema que señalamos anteriormente, fundamentalmente sobre



los contextos de tan diversas escalas de cada geografía y de las escalas mismas del desarrollo del capitalismo.

Se presenta aquí un problema sobre las repercusiones del zapatismo más allá de las fronteras nacionales, porque se confronta entre que es una injerencia de su proyecto revolucionario, o son meras influencias en su carácter romántico que puede desembocar a un proceso de desmovilización y "contramovimientos", es decir, incitar al pacifismo y no encausar la revolución propiamente dicha. Supone, pues, analizar cómo se ha retomado la vieja idea de Liberación Nacional y del socialismo a través del zapatismo en los movimientos en los que ha habido una presencia marcada del EZLN.

Esto es, ver al zapatismo, si así lo fuere, como una continuación del proyecto emancipatorio de América Latina a través de su carácter puramente revolucionario, no importando si hacerse del poder se articula desde abajo mediante el ejercicio de la autonomía, o el reto de quienes continúan con la toma del poder mediante la vía armada es su capacidad de convertir ese poder antes opresor en un poder colectivo, capaz de desarticular las relaciones sociales de explotación que sostiene el capitalismo.

#### ALGUNOS PUNTOS IMPORTANTES A REFLEXIONAR

Sea desde abajo, o desde las altas esferas, quienes puedan escalar mediante las vías revolucionarias, sigue siendo la toma del poder. Pareciera que el discurso zapatista que sostiene que "no luchamos por la toma del poder" (SCIM, 1995, s/p), sino por democracia, libertad y justicia, se contradice con esto último. El ejercicio de la democracia, la libertad y la justicia es el ejercicio de un poder que se pretende nacional, su práctica está emergiendo de la práctica de la autonomía que busca enarbolar una rabia colectiva, es decir, mediante de la constitución de un órgano que anide el poder colectivo, descentralizado y centralizando esa facultad en el colectivo, la diferencia fundamental radica en quién y cómo ejerce el poder.

Y es que luego de la sustitución del poder colonial en los pueblos zapatistas por el ejercicio de la autonomía, como el desconocimiento de autoridades oficiales y la creación de nuevas estructuras de gobierno nombradas democráticamente, el ejercicio autonómico,

en sus más diversos niveles y áreas también ha padecido de carencias. Por mencionar, su propuesta económica de autosubsistencia ha sido arcaica y carente antes las mismas necesidades de los pueblos zapatistas y frente a los múltiples trabajos que requiere la construcción de la autonomía.

Así como las más polémicas prácticas de los Estados socialistas del siglo pasado quienes le apostaron a la toma del poder político, en el ejercicio de la Autonomía también están expuestos a las tentaciones de los poderes vigentes del capitalismo o de sus prácticas coercitivas. Porque, aunque sea bien definida la instauración del ideal que no pretende la toma del poder, antiestatal, puede también mostrar al interior sus límites autoritarios, fundamentalmente debido a su estructura de corte militarista, que permite en algunos casos la existencia de un estatuto con facultad de aplicación de una orden estrictamente vertical, que resultarían desacertados para los mismos principios del Mandar Obedeciendo.

El Subcomandante Insurgente Galeano, entonces Marcos, se justificaba y acierta al señalar que el movimiento zapatista no podrá ser de ninguna manera democrático en tanto mantenga orgánico su estatuto militar, sino solo será posible cuando haya pasado a ser una fuerza de carácter político y civil (LE BOT, 1996). Podremos agregar que ese momento será el de su desaparición como organización político militar y es entonces cuando el poder habría ascendido a su carácter colectivo (la ascensión de la clase explotada), lo que los acerca de nueva cuenta a materializar la muchas veces mal interpretada lucha de clases.

Si bien, el EZLN ha experimentado un cambio en relación con las teorías clásicas revolucionarias y ha marcado una diferencia en táctica y método respecto de los grupos armados revolucionarios en América Latina sobre la forma de lograr la Liberación Nacional, su experiencia en la práctica de una democracia basada en el Mandar Obedeciendo dentro de un complejo significado de la Autonomía, como mera forma de resistencia, así como su negativa al carácter inevitable de la extinción del Estado, también conduce a la misma construcción social que en otros momentos, que desde el ideario socialista se materializó.

Es tan cierto como complejo, que la lucha se libra primero en el campo de las ideas, es innegable que el debate se centra en la reivindicación de cierta originalidad en el lenguaje y en el rechazo de los conceptos prostituidos por el falso socialismo de la pasada centuria, esto no quiere decir que no sigan siendo válidos, habrá de ser por táctica, pero

pareciera ser que, mediante uno u otro discurso, uno u otro concepto, siguen siendo los mismos objetivos.

Y es evidente que si la superficialidad para entender al zapatismo permea, seguirá el desarrollo pleno de la idea de que la autonomía es el fin de la lucha zapatista, es cierto que el EZLN rompió con una tradición revolucionaria, sin embargo, dicha superficialidad que se caracteriza por la emoción política y el idealismo revolucionario de muchas organizaciones y sujetos evidentemente ajenos al EZLN han rebasado los límites que el propio zapatismo ha marcado respecto del marxismo y del ideal de la construcción del socialismo propiamente dicha.

## CONCLUSIÓN

Si tenemos que analizar al movimiento zapatista, sin lugar a dudas tendremos que partir desde su definición, es decir, definir qué es el zapatismo hoy en día ante el panorama nacional y global del capitalismo con base en sus propias prácticas, teniendo en cuenta las categorías que definen a los movimientos sociales en su más variada clasificación, si a dichos conceptos cabe el zapatismo de hoy como guerrilla, o bien, sus proyecciones y metas se dirijan a convertirlo a un movimiento civil y pacífico. En esto caben las sugerencias importantes que Aguirre (2013) lleva a cabo sobre la diferenciación<sup>9</sup> de las categorías que puedan manejarse con respecto del estudio de los movimientos sociales.

Sintetizando las ideas aquí plasmadas, podemos deducir lo siguiente: El proceso autonómico del EZLN no es sino una estrategia de lucha, es el método idóneo de sobrevivencia en las complejas implicaciones de la "resistencia" para el zapatismo es el ejercicio de la libertad, pero también es el símbolo de su "rebeldía".

Así mismo, se evidencia que el zapatismo está fundamentado sobre un programa de lucha y agenda revolucionaria nacional, con carácter visiblemente internacionalista. Por lo tanto, su programa va más allá del significado de las fronteras geopolíticas internacionales,

---

<sup>9</sup> “Se refiere a la magnitud y a la profundidad del tipo de tareas y desafíos que cada uno de éstos movimientos enfrenta, pero también a los actores sociales que moviliza o involucra, a los objetivos fundamentales que se plantea, y a las estrategias específicas, [...] los posicionamientos respecto del Estado, el poder político y el poder en general” (AGUIRRE, 2013, p. 96).

y su práctica establece pautas que dan continuidad a la revolución inconclusa en América Latina, cuya filosofía política es sintetizada en la llamada "otra política", que busca reestructurar y replantear el problema del poder a través el ejercicio de la autonomía desde la ética y la búsqueda de la colectividad.

Y es mediante su principal base filosófica, la del "mandar obedeciendo", que ellos señalan que quien gobierna y manda, manda obedeciendo, por lo tanto, apenas el poder colectivo del pueblo puede conjugarse en sentido imperativo.

Y sea mediante la generalización de las autonomías (poder desde abajo) o la transformación del poder desde arriba, la construcción de una relación social sin explotación que termine por la socialización de los medios de producción es ineludible, quiero subrayar con esto, a riesgo de equivocarme, que la esencia del socialismo vive en el proyecto del EZLN. Éste, su socialismo, no enfoca exclusivamente el bienestar material como fin último, también es la aceptación de lo otro, lo diferente, es decir, el rescate de la diversidad cultural, espiritual y del cuidado ambiental, sobre todo, es la de la necesidad de formar al hombre nuevo con una ética no individualista.

## REFERENCIAS

AGUIRRE Rojas, Carlos A. Antimanual del Buen Rebelde, **Guía de la Contrapolítica para Subalternos, Anticapitalista y Antisistémicos**. Ciudad de México, México: Contrahistorias, 2013.

AGUIRRE Rojas, Carlos A. Generando el Contrapoder, desde abajo y a la izquierda, en: **Autonomía, Contrapoder y Otro Gobierno**. México D.F.: Contrahistorias, 2007.

BRISAC, Tessa; CASTILLO, Carmen (Productores). **La verdadera historia del Subcomandante Marcos (Documental)**. Francia: ANABASE Productions, 1995. DVD

COMANDANTE Bruce Li. Autonomía y el Otro Gobierno. En: **Autonomía, Contrapoder y Otro Gobierno**. México D.F.: Contrahistorias, 2007.

DÍAZ Polanco, Héctor. La autonomía indígena y la reforma constitucional en México, en: **El zapatismo y los derechos de pueblos indígenas**. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, colección OSAL, 2001.

HARVEY, PINEDA & SÁNCHEZ. **Las Fuerzas de Liberación Nacional y la guerra fría en México (1969-1974)**. Apodaca, Nuevo León, México: Grupo Editorial de La Casa de Todas y Todos, 2015.

LE BOT, Yvon. **Subcomandante Marcos**, el sueño zapatista. Barcelona: Plaza & Janes. 1996.

LENIN, Vladimir Ilich. **El Estado y la Revolución**. Barcelona: Progreso, 1981.

MARTÍNEZ Espinoza, Manuel. **Autonomía de Resistencia**. Análisis y caracterización de la autonomía en las Juntas de Buen Gobierno del Movimiento Zapatista. 2007. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38060107>. Consultado el 07 de Octubre de 2017.

PIAGET, Jean. **Estudios sobre lógica y psicología**; compilación de Alfredo Deaño y Juan Delval. Madrid: Alianza Editorial. 1982.

RODRÍGUEZ Lascano, Sergio. **La Crisis del Poder y Nosotros**. México D.F.: Ediciones Rebeldía. 2010.

ROJO, María. Cuaderno de viajes Chiapas, en el **Desierto de la Soledad**. 2005. Disponible en: < <http://www.elmuralmagico.org/IMG/pdf/32406153-EN-EL-DESIERTO-DE-LA-SOLEIDAD-Cuaderno-de-viaje-Chiapas.pdf>. >Consultado el 20 Septiembre de 2017.

SCIG, Subcomandante Insurgente Galeano. **Entre la luz y la sombra**. 2014. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>. Consultado el 15 de Octubre de 2017.

SCIM, Subcomandante Insurgente Marcos. Apuntes sobre las Guerras, en: Intercambio Epistolar sobre Ética y Política. **Revista Rebeldía**, México, n. 76, p. 29-44. 2011.

SCIM, Subcomandante Insurgente Marcos. **Carta al Ejército Popular Revolucionario**. 1995. Disponible en [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996\\_08\\_29\\_b.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_08_29_b.htm). Consultado el 30 de septiembre de 2017.

SCIM, Subcomandante Insurgente Marcos. Palabras a la Caravana Nacional e Internacional de Observación y Solidaridad con las comunidades zapatistas, en: **Historia del EZLN: Raíces de la Dignidad Rebelde**. México D.F.: Contrahistorias, 2013.

ZIBECHI, Raúl. **El zapatismo y América Latina: profunda revolución cultural**. 2004. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2004/01/02/per-raul.html>. Consultado el 25 de Septiembre de 2017.

**EDUCACIÓN EN TERRITORIOS AUTÓNOMOS:  
Una comunidad Tsotsil creando autonomía a través de la educación en  
Zinacantán, Chiapas, México.**

*Educação em Territórios Autônomos: uma comunidade Tsotsil criando autonomia a  
través da educação em Zinacantán, Chiapas, México.*

*Autonomous territories education: a Tsotsil community creating autonomy through  
education in Zinacantán, Chiapas, Mexico.*

María Elena Martínez Torres

Profesora-Investigadora, Centro de Investigaciones  
y Estudios Superiores en Antropología Social  
(CIESAS).

Kathia Núñez Patiño

Docente-investigadora de la Facultad de Ciencias  
Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas  
(UNACH).

Isabel López López

Estudiante de Maestría en Ciencias Sociales,  
Centro de Estudios Superiores de México y  
Centroamérica (CESMECA).

Ana Luisa Borrayo Mena

Pasante de Licenciatura en Relaciones  
Internacionales, Universidad San Carlos de  
Guatemala (USAC).

**RESUMEN.** El artículo aborda la forma del quehacer autonómico a través del proceso educativo en la comunidad San Isidro La Libertad, en Zinacantán, Chiapas, México. Se enfoca en el acompañamiento y experiencia de sus promotores y promotoras de educación, que han vinculado los aprendizajes de los saberes cotidianos de la comunidad, con su propio proceso formativo en el Método Inductivo Intercultural para asumir su papel como maestro y maestras en sus escuelas autónomas a nivel primario multigrado y secundario. La experiencia se expone desde una posición que asume la centralidad de las prácticas culturales que los movimientos sociales, en particular de los pueblos indígenas, han retomado como proyecto político, a través de la construcción cotidiana de sus autonomías, lo cual, de acuerdo con Elsie Rokcwell (2012), da lugar a otras maneras de pensar y actuar en los procesos educativos, reconociendo las implicaciones entre la estructura de desigualdad social y la diversidad cultural. Traza la

historia de la escuela y cómo el espacio del aula en la práctica muestra otro tipo de movimiento y relaciones que tiene que ver con el respeto, la confianza y el cuidado entre todos y todas. Particularmente se relata la experiencia de la actual promotora de la escuela primaria, que fue graduada de la primera generación de la primaria autónoma y tuvo un rol principal en la creación de su secundaria. El artículo es producto de otras formas de relación en la investigación que acompaña y, desde una etnografía crítica y decolonial, “trata de transformar nuestras propias maneras de observar, de hablar, de ser, de sentir y de actuar en los procesos educativos con estos movimientos” (ROKWCWELL, 2012, p. 711). Es así que las autoras, desde nuestros múltiples espacios como investigadoras, docentes y estudiantes nos implicamos dentro de los procesos políticos de cambio social.

**PALABRAS CLAVE:** Autonomía. Educación. Escuela autónoma. Chiapas.

**ABSTRACT.** The article presents a part of the making autonomy of San Isidro La Libertad community, in Zinacantán, Chiapas, southern Mexico, through its autonomous schools, particularly the experience of their educational promoters. The promoters have merged their local knowledge, with their training on the Intercultural Inductive Pedagogical Method to assume its role as teachers of a group of students at primary and secondary level. Using a critical ethnology perspective, the article describes how the classroom space in practice shows another type of movement and relationships that has to do with respect, trust and care between all. In particular, the experience of the current promoter of the primary school, who graduated from the first generation of the autonomous primary school and was key on the creation of their middle school.

**KEYWORDS:** Autonomy. Education. Autonomous school. Chiapas.

## INTRODUCCIÓN

En la actualidad poblaciones indígenas reivindican la lucha por sus territorios a través del ejercicio de su autonomía, creando sus propias formas de organizar sus comunidades. Siendo la educación uno de los espacios que han puesto especial interés. En Chiapas, a partir del levantamiento Zapatista de 1994, comunidades y movimientos han desarrollado proyectos educativos autónomos dentro de sus territorios (GUTIÉRREZ, 2005; BARONNET, 2009; NÚÑEZ, 2011; BARONNET; MORA; STAHLER-SHOLK, 2011; MARTÍNEZ; MUÑOZ; GUTIÉRREZ; RAMOS 2015). El sistema educativo formal que existe en las comunidades indígenas en México, en general aún tiene un enfoque que invisibiliza la cultura y los propios saberes de dichas comunidades, en gran parte monolingüe, demeritando así el valor de sus idiomas como

forma de conocimiento. Los contenidos dominantes afirman que los saberes vienen desde fuera, creando categorías sobre qué tipo de saber vale, aunque éstos no respondan a las necesidades e intereses de las comunidades. Las familias de la comunidad tsotsil de San Isidro de la Libertad, al igual que muchos pueblos indígenas en América Latina, iniciaron su proceso de apropiación cultural reivindicando la lucha por sus territorios como una herencia ancestral como legado de sus antepasados, sus formas de organización comunitaria y creando sus propios procesos educativos caminando así en la construcción de su autonomía.

El deseo entrañable de la comunidad por organizar su propia escuela, se cristalizó al organizarse y elegir a sus promotores de educación en 2011, transformando la escuela sabatina que funcionaba desde principios de 2009 en su centro comunitario con la colaboración de la Dra. María Elena Martínez y estudiantes externos. Después de recuperar el terreno donde la escuela pública oficial se ubicaba, en ella se fundó la nueva Escuela Autónoma Emiliano Zapata en abril del 2011 (para la historia detallada de los inicios de la escuela ver Martínez, Muñoz, Gutiérrez y Ramos, 2015). Los promotores de educación, una pareja joven que contaba con estudios de secundaria, contaron con el pleno apoyo de las autoridades y de la comunidad para encargarse del proyecto educativo.

Este artículo presenta el proceso de conformación, consolidación y continuidad de la escuela, abordando el acompañamiento a promotores de educación primeramente y posteriormente la experiencia de una joven egresada de la escuela primaria autónoma en 2012, quien fue protagonista para la creación de la secundaria y continúa el trabajo de los primeros promotores, con el respaldo y participación de la comunidad. Se relata cómo ella, a través de su formación en la escuela primaria y secundaria de la educación inductiva intercultural, con recursos de la comunidad y conocimientos desde su propia experiencia de participación en las actividades de la comunidad, entrelaza todos estos elementos para su labor como educadora. La escuela ha sido constituida por promotores de educación, familias, autoridades y acompañantes externos, creando así una comunidad intercultural educativa de apoyo a la escuela.



## EDUCACIÓN AUTÓNOMA EN SAN ISIDRO DE LA LIBERTAD

Las prácticas culturales son la base en la que se sustenta el programa de educación autónoma y en general el aporte que los pueblos originarios ofrecen para la construcción de lo común y la propuesta política de las autonomías son prácticas que aún se pueden observar en diversas comunidades indígenas del país. Sin embargo, cabe señalar, que su continuidad se explica por una gran diversidad de procesos y esta diversidad se expresa en las diferentes formas que los pueblos originarios han hecho frente a la estructura de dominación que Aníbal Quijano (2000) llama la *colonialidad*.

En este sentido, no todos los pueblos y comunidades indígenas demandan derechos políticos, incluso, algunas comunidades, como muchos otros grupos sociales, son afines y se benefician de la estructura de poder. De ahí la centralidad de las prácticas culturales que, desde la resistencia, se reflexionan y se convierten en parte medular de los proyectos políticos, como las autonomías indígenas. En estos espacios de movilidad política, emergen procesos de subjetivación rebeldes y no sumisos, en la configuración de identidades étnicas colectivas. Cabe destacar la importancia de los contextos históricos culturales y políticos que permiten una reflexión profunda de las prácticas culturales de los pueblos originarios, para no esencializar ni homogenizar.

La creación de la escuela autónoma está estrechamente vinculada con todo el proceso de autonomía de pueblos indígenas, una comunidad que perteneció a Chajtoj, que en 1994 se une a la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y luego se separan en dos grupos, uno de los motivos fue que no dejaran entrar a los niños a la escuela porque eran zapatistas. Para 1998, el EZLN informa de la formación de municipios autónomos y se nombra al consejo autónomo, sin embargo, una persona elegida se unió a un partido político, generando una nueva división, siguiendo otros dos momentos de tensión, que cuestionaban el tener apoyo de los partidos políticos o de gobierno, o alcanzar su autonomía, fueron momentos que marcaron la creación de la comunidad San Isidro de la Libertad en 2008 como un territorio autónomo.

Las familias ejercen la autonomía según las pautas zapatistas que surgen de las prácticas colectivas de las comunidades indígenas que se reflexionan y fortalecen en la resistencia (MARTÍNEZ; MUÑOZ; GUTIÉRREZ; RAMOS, 2015; NÚÑEZ, 2011). No reciben apoyo de ningún proyecto gubernamental y desarrollan trabajos colectivos agrícolas y de producción de animales, que son el centro de su organización. Han creado

sus propias formas de registros autónomos como sus actas de nacimiento, licencias de conducir y tienen su emisora de radio. Las familias autónomas de San Isidro La Libertad, conviven en un mismo territorio con familias no autónomas de San Isidro y Chajtoj, de tal manera que una familia autónoma puede ser vecina de otra que no lo sea. Igual sucede con los espacios de educación, están dos escuelas oficiales y la escuela autónoma, de hecho, esta última tuvo un proceso de lucha por el territorio y propias las instalaciones que eran parte de la escuela oficial, pero la comunidad reivindicó su derecho de este espacio educativo, de tal manera que la escuela oficial y la autónoma son vecinas. Lo que permite ver diferencias, una escuela autónoma pintada con la imagen de Zapata (ver Figura 1) y la escuela oficial cerrada por falta de maestro. Concuerdan con la visión y la organización de la autonomía zapatista en el sentido de intervenir con programas pedagógicos que contemplen las necesidades específicas, valores culturales propios y la práctica de una educación no autoritaria y crítica, interconectando su propia experiencia.

**Figura 1 :** Escuela Primaria Autónoma Emiliano Zapata.



**Fuente:** Borrayo, 2017.

En este sentido, los primeros promotores, durante 2012 y 2013, fueron formados en el Método Inductivo Intercultural (MII), en procesos de formación que fueron impulsados por diversas instituciones educativas de Chiapas. El MII desarrolla el trabajo pedagógico a partir de la participación de las y los estudiantes en las actividades sociales cotidianas de la comunidad en donde están implícitos los conocimientos indígenas. Éstos son articulados y contrastados con los conocimientos científicos escolares, siendo la cultura un factor que participa y se actualiza en las actividades. En

este sentido, es un método que tiene su base en el concepto sintáctico de la cultura de Jorge Gasché (2008), donde:

La *cultura* no es un conjunto de elementos, material y espirituales, que se trata de inventariar y clasificar, para poder observarlos, examinarlos, comentarlos y explicarlos de alguna manera; sino ella es lo que los seres humanos *producen* en su proceso vivencial diario, en el cual crean sus medios de subsistencia, transformando la naturaleza, cooperando, interactuando y comunicándose entre ellos, por lo que la cultura, entonces es la cara manifiesta y el resultado de las actividades humanas (GASCHÉ, 2008, p. 316).

La Escuela Autónoma Emiliano Zapata cuenta con un diseño curricular elaborado en colectivo en asambleas, vinculando actividades agrícolas y ceremoniales de la comunidad, adecuando el calendario escolar al calendario agrícola de cosecha. En este proceso también formaron parte investigadores en calidad de acompañantes a quienes las autoridades solicitaron su apoyo. Con autorización de la comunidad se amplió la invitación a estudiantes de pedagogía y antropología, a voluntarios locales, nacionales e internacionales, que junto con padres y madres de familias, autoridades autónomas e investigadores acompañantes, formaron una comunidad educativa intercultural (MARTÍNEZ; MUÑOZ; GUTIÉRREZ; RAMOS, 2015). Los promotores cuentan con apoyo de los integrantes de la Red de Educación Inductiva Intercultural (REDIIN) de Chiapas, con quienes se reúnen periódicamente para discutir sus experiencias, aprendizajes y los problemas que se presentan.

**Figura 2** - Promotores y estudiantes.



**Fuente:** López, 2013

## LA SECUNDARIA AUTÓNOMA

En abril de 2013, María, una de las estudiantes egresadas de la primaria autónoma, pidió a sus papás que hablaran con las autoridades y ellos con el apoyo externo<sup>1</sup>, para que acompañaran las actividades de una secundaria autónoma, para la formación técnica de sus estudiantes. Aquella estudiante tomó la iniciativa y a partir de ahí llegaron más interesados: dos madres de familia, dos estudiantes de escuelas oficiales y dos de la primaria autónoma.

Quiero seguir estudiando, porque ya terminé y me preocupa no tener a donde ir para formarme como maestra. Mis papás me dijeron que hablaran con las autoridades y le pediré a la Malena que nos ayude con más maestros. Por eso venimos hoy a pedirles que nos apoyen para abrir la secundaria técnica, porque quiero enseñar en la primaria. Que me enseñen técnicas.<sup>2</sup>

Por ello, con el afán de continuar la educación después de la primaria, se creó la secundaria técnica autónoma, coordinada por el equipo externo que llegaba de diferentes lugares y con apoyo de habitantes de San Isidro de la Libertad, que compartían su conocimiento y sus técnicas de trabajo con los estudiantes. Cabe mencionar que, para poder hacer dichas estancias, las familias y las autoridades, daban su consentimiento y permiso en asamblea.

Un elemento fundamental para la continuación de la autonomía, fue la elaboración del plan de estudios de la secundaria, que estaría conformado por elementos históricos de la conformación de su autonomía, los temas que eligieran los estudiantes y el seguimiento del Método Inductivo Intercultural, como la base de enseñanza, asimismo creando el espacio en el que los y las estudiantes crearan sus propios materiales escolares. La lingüista Ana Kondik acompañó a los estudiantes a realizar entrevistas a los integrantes de la comunidad y realizaron una colección de mitos, cuentos e historias de la comunidad que imprimieron en *tsotsil* y español.

---

<sup>1</sup> En ese año el apoyo externo se conformaba por la Dra. María Elena Martínez, las estudiantes Ana Isabel López y Sandra Ramos, el profesor Liam Bradshaw, la Dra. Ana Kondik, y los voluntarios Federico Lugin y Pilar Martínez. Se acordó con las autoridades que las clases se impartirían una semana si, una semana no, debido a que varios de los estudiantes como ya eran considerados mayores de edad, tenían que trabajar para apoyar a la organización autónoma. Además, tendrían a Ana Isabel López como maestra de base hablante de *tsotsil*, mientras que los demás elegirían que días llegar y trabajarían en español. Esto se desarrolló durante un año.

<sup>2</sup> Maria, estudiante de San Isidro de la Libertad, abril de 2013, citado en López, 2016.

Se impartieron temas relacionados con política e historia local, contabilidad, talleres de video-fotografía, elaboración de productos para el hogar y alimentos, materias como *Español* y *Tsotsil*, *Matemáticas*, *Computación*, éste último fue un tema solicitado por los propios estudiantes. Algunas actividades técnicas fueron valoradas como parte del aprendizaje de un oficio que lo pudieran aplicar allí mismo en la comunidad, se impartieron talleres de carpintería, medicina herbolaria, trabajo de la milpa con técnicas de la agricultura orgánica, elaboración de compostas, la siembra de hortalizas, hasta elaboración de jabones y velas.

Un aspecto valioso fue el involucramiento de la comunidad en este espacio de intercambio de conocimientos pues personas de allí mismo facilitaron talleres de cómo criar pollos, conejos y borregos, hacer pan, hacer tejidos, todo esto posibilitó el traspaso de los saberes intergeneracionales, así como reafirmar aquellas labores que la comunidad realiza cotidianamente. Saliendo reflexiones, por ejemplo, ¿por qué un hombre iba a tejer? una señora argumentaba “si vas aprender a tejer este es el tejido que yo uso, para vestirme, hasta para venderlo nos da para comer”.

Una de las principales actividades escolares fue la práctica y el aprendizaje de los elementos del método inductivo intercultural en la enseñanza, para ello se hicieron intercambios con promotores de la primaria para realizar trabajo en conjunto entre estudiantes de secundaria y primaria. Este ciclo de intercambios creó entre los estudiantes de la secundaria un proceso de formación adicional. La unión que se desprendió de ella fue básica para la formación y el intercambio entre ambas escuelas, debido a que los estudiantes de la primaria se entusiasmaban con la idea de continuar sus estudios y aprender “técnicas específicas de ser maestro”.

Gracias a este intercambio, se modificaron algunas clases, que los propios estudiantes de la secundaria pedían reforzar, con ejemplos técnicos o teóricos, ya que, al principio, las clases se impartían en *tsotsil*, el idioma local, y posteriormente en español y *tsotsil*. Se desarrollaron materiales creados desde ellos, que se basaron en gran medida en el conocimiento local, y en la participación de los habitantes.

Este material fue fundamental para comprender la historia del inicio de su autonomía y su lucha. Mediante este ejercicio, el diálogo acerca de la lucha por la autonomía de San Isidro de la Libertad se prestaba a análisis dentro de la secundaria autónoma, ya que los y las estudiantes compartían experiencias de su acompañamiento como jóvenes autónomos. La secundaria autónoma tuvo un importante acompañamiento

de las autoridades de la comunidad que constantemente estaban en las actividades que se desarrollaban como visitantes o participando en algunos talleres.

San Isidro de la Libertad fundó un principio escolar, la simbiosis de dos instituciones que seguirán formando un ideal de lucha e igualdad entre hombres y mujeres. Bajo este sustento, la escuela secundaria autónoma inició con cinco estudiantes, dos madres, una de ellas que llevaba a sus hijos desde otra comunidad a la Escuela Primaria Autónoma en San Isidro La Libertad y quería aprovechar ese tiempo para continuar estudiando, la otra madre de 42 años que asistió junto con su hijo, y 3 jóvenes, entre ellos María, una joven que en 2016 sería elegida por la comunidad para ser la promotora de educación, asumiendo el cargo desempeñado por la pareja de jóvenes promotores.

**Figura 3** - María (al centro) en su graduación de primaria.



**Fuente:** Martínez, 2011.

## MARÍA, LA NUEVA PROMOTORA DE EDUCACIÓN EN LA PRIMARIA AUTÓNOMA

La joven promotora, quien apenas había sido elegida por la comunidad y daría continuidad al trabajo de la pareja de promotores, quienes dejaron el cargo en 2016. Con María se dio un paso más para fortalecer la escuela autónoma, y que es uno de los

rasgos distintivos en las escuelas autónomas: sus promotores no reciben un pago en dinero, y su trabajo es retribuido por cada comunidad de acuerdo a sus recursos disponibles y procesos organizativos.

La contribución para la manutención de los promotores es un problema recurrente en los procesos de autonomía que se resuelven de diversas formas y de acuerdo a las condiciones concretas de cada comunidad y las formas en cada una de ellas acuerda para resolverlo: trabajos colectivos, dar parte de la cosecha de maíz o cultivos que se producen al promotor etc. En el caso de promotores o promotoras jóvenes, no hay mayor problema, pues sus familias aún asumen su manutención y en el caso de María, ella también es parte del colectivo de mujeres bordadoras.

La comunidad solicitó apoyo para acompañar a la nueva promotora de educación, tarea a la cual se integró Kathia Nuñez. Tal como se hizo para el acompañamiento a la pareja de promotores anteriores, en una asamblea en la que las autoridades y familias conocen y discuten la propuesta de trabajo de los invitados externos para asegurar que vaya en concordancia con su apuesta política como comunidad autónoma. Inicialmente se dio acompañamiento a María en sus actividades cotidianas, lo que permitió conocer su trabajo en el colectivo de mujeres tejedoras, el cual es muy bello y una de las actividades que más destacan a las mujeres zinacantecas, actividad que aprenden desde muy pequeñas y que también impacta en la formación de María maestra. Después de un tiempo se realizó el cambio formal de promotores de educación, en abril del 2016.

Este acercamiento estrecho que se pudo dar con la promotora dio pauta a que ella expresara sus expectativas y preocupaciones en su nuevo cargo. Se sentía muy insegura y asustada, era una responsabilidad muy grande. Se reflexionó que lo más importante era conocer la escuela, continuar el trabajo de los promotores anteriores, pero en ese momento, no se consideraba la primicia del Método Inductiva Intercultural: los principales recursos son la comunidad y el conocimiento previo que brindan las actividades cotidianas comunitarias, pero, sobre todo, la valoración del conocimiento indígena comunitario y el intercambio con el conocimiento occidental, pero ya no desde una relación de dominación, sino de diálogo.

Este principio del MII se expresaría más adelante y de manera contundente en su práctica como promotora, porque al caminar por las veredas de la comunidad, emanaba su don de la enseñanza, fortalecido con su formación en la escuela autónoma,



porque siempre compartía el nombre de los árboles, las plantas, animales, sus relaciones y “sus secretos”, mostrando también su apropiación y conocimiento del territorio en el que creció y habita. En el sentido que operan los saberes indígenas que, de acuerdo con Jorge Gasché,

Se caracteriza (1) por relaciones igualitarias de solidaridad laboral, distributiva y ritual (basada en un principio de reciprocidad) que vinculan a los seres humanos entre sí y con los seres de la naturaleza (“madres” de animales y plantas, “almas” de muertos, “seres espirituales”, o como se les quiera llamar) y (2) por una autoridad que controla a los seres humanos no directamente sino por intermedio de un control sobre las fuerzas de la naturaleza en el cual *confían* las personas que *hacen caso* controla a la autoridad) (GASCHÉ, 2008, p. 280).

De las experiencias que más destacan, por expresar estas características de los saberes indígenas, es la de la rana, la cual comunica al trepar al roble y cantar, que va a llover. Igual cuando la rama del roble se quiebra sin que haya viento, también expresa que va a llover. De esta manera, el conocimiento compartido en la comunidad y la propia formación escolar de María en su primaria autónoma, forman parte de los recursos que son la materia prima de su práctica de enseñanza. Saberes que, además, aportan a la creación o reconstrucción de otras relaciones con nuestro entorno social y natural alterno al tipo de sociedad individualista y consumidora. Asimismo, María ha seguido su formación en diferentes talleres, cursos y diplomados. Por un año cursó el diplomado sabatino “Alimentación, Comunidad y Aprendizaje” impartido por el proyecto de Huertos Escolares de Ecosur, donde aprendió técnicas de enseñanza para integrar conocimientos de física y biología en las actividades agroecológicas en el huerto escolar de la primaria. Desde el inicio de su cargo ella ha participado en los talleres mensuales de la REDIIN y se integró al proceso de formación de los talleres del proyecto *La Milpa Educativa*, de la Dra Maria Bertely del Ciesas.

En las actividades de la escuela se entrelazan las festividades que celebran la comunidad, como la fiesta del Viernes Santo, las cuales llevan todo un proceso de organización y colaboración. Todos participan con actividades ya definidas para la fiesta: el arreglo ritual del espacio, la elaboración de la comida y el servicio. La misa del padre, en español (porque la lengua principal que se habla en todos los espacios es el *tsotsil*), era sobre la importancia de su lucha por la autonomía y la resistencia, porque bajo la primicia zapatista, tampoco reciben apoyos del gobierno. Este preámbulo permite mirar la importancia de los espacios comunitarios para el aprendizaje de los niños y niñas, al participar de ellos.



En la asamblea para realizar el cambio de promotores de educación, realizada el 2 de abril de 2016, se expuso a la comunidad el contexto del cambio que había solicitado la pareja de promotores anterior. Al iniciar la asamblea se hizo la presentación de los acompañantes externos. Después participaron, sobre todo las mujeres, preguntando por qué dejaban el cargo y también agradecían el trabajo que había realizado y que los niños y niñas estaban muy contentos y aprendieron mucho. La participación de las mujeres denota el involucramiento que las familias de la comunidad tienen en la escuela y la importancia que tiene la escuela autónoma para la continuidad del proceso más amplio que implica la autonomía. La promotora al momento de presentarse sintió mucha presión y la emoción le ganó y entre lágrimas expresó que necesitaría mucho apoyo.

De manera muy solidaria, las familias expresaron su apoyo y se acordó hacer una fiesta ritual para iniciar este nuevo ciclo escolar en el primer lunes de clases, la comunidad cooperaría para organizarlo. María también fue apoyada por Liam, un maestro acompañante externo que participa en la secundaria autónoma. En la asamblea se expresó que ya se acercaba la época de lluvias y la fiesta del 3 de mayo en que se celebra el día de la Santa Cruz, así que sería una buena oportunidad para planear una variedad de actividades para el aprendizaje de los estudiantes de la primaria alrededor del tema del agua para iniciar el trabajo en la escuela. También se acercaba el 10 de abril, día de la muerte de Zapata, nombre que también lleva la escuela autónoma, por lo que también se incluyeron actividades alrededor de esta temática en las primeras semanas de su labor.

Dentro del MII, el aprendizaje en la escuela autónoma se centra en las actividades significativas de la comunidad. En este sentido y articulando aprendizajes de proyectos hermanos, como el de la escuela autónoma de San Isidro y la experiencia de Núñez (2011, 2013) en escuelas autónomas zapatistas, fueron compartidas con la promotora algunas actividades de sensibilización en la relación de aprendizaje, aprendidas en otras escuelas autónomas. De esta forma, se acordó con María una actividad para compartir comida, siendo esta una práctica de promotores de escuela autónomas zapatistas, en la que comparten alimentos que las y los niños traen para crear una relación de confianza, familiar, para darles seguridad y asegurar que el grupo esté alimentado, antes de iniciar clases.

Con este tipo de actividades se estimula el *compartir* y el hacer *comunidad* desde su experiencia cotidiana en la escuela autónoma, como lo describe Carlos, promotor de educación autónoma en la región de los Altos:

Digamos que... yo aprendo de los niños cómo es compartir, porque los niños llegan el primer día, digamos el primer año, llegan el primer día y no quieren entrar porque no hay confianza, entre los niños y el promotor, no hay confianza, el segundo día también, el tercer día entonces damos dinámicas o algo para que nos conozcamos, entre todos, en colectivo. Entonces ya cuando dicen, este... traen juegos también los niños, saben jugar... entonces te ponen a hacer que cómo vuela un pajarito o algo, entonces se mueven y entonces tienes que moverte, porque si no te mueves les da vergüenza, entonces de ahí les aprendemos también o si no traen sus comidas, su pozol<sup>3</sup>, entonces nos dan también y ya es como tener... compartir y ya es un colectivo, es como una comunidad que nos comparten y todo, es lo que estamos haciendo.<sup>4</sup>

Este espacio de compartición inició al llegar a la escuela, que al igual que en otras escuelas, está es una escuela multigrado, donde asisten niños y niñas de entre los cinco y los 12 años, el grupo está conformado por 20. Primero se realizó la presentación con los niños y niñas, se mostró la comida que se traía, era una planta de la selva que se llama *chapay*, crece de una palma silvestre, cubierta de espinas, se pela y se puede cocinar de muchas maneras, asada, con tomate y cebolla o con huevo, así que con las tortillas que llevó María, se inició la clase compartiendo la comida. Una de las niñas más pequeñas se pasó la clase comiendo con muchas ganas. Además de compartir, se expuso las características de la planta, señalando en el mapa y compartiendo con el grupo lo que conocían de *tierra caliente*, que así le llaman. Algunos comentaban que sus papás van a sembrar en tierra caliente para complementar la producción de maíz.

Después del preámbulo de presentación y en el marco de la conmemoración de la “Muerte de Zapata”, se inició una conversación sobre Emiliano Zapata. Los más grandes lo reconocían muy bien y sabían que lo habían matado. En la planeación estaba contemplado compartirles un video sobre la muerte de Zapata, pero ante la participación activa de los niños y niñas, se fueron dando otras actividades que al final complementarían lo del video. Así que, sin planearlo, se dio un proceso de auto-

---

<sup>3</sup> El *pozol* es una bebida tradicional a base maíz de gran importancia alimenticia y cultural para los pueblos en Chiapas y esta descripción es notoria porque, por lo general, los maestros de las escuelas oficiales en las comunidades la desprecian y prefieren consumir refrescos embotellados. Compartir lo que los niños cotidianamente consumen en casa, es revalorado en el aula zapatista.

<sup>4</sup> Esta fue una entrevista de *Carlos* (no es su nombre real, a petición de él, se protege su identidad), concedida a Kathia Núñez en el marco del trabajo de campo para su investigación en curso, dentro del programa de Doctorado en Investigación Educativa del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana, marco en el que también se inscribe la estancia académica en CIESAS-Sureste, bajo la tutoría de la Dra. María Elena Martínez.

organización de actividades, María y los niños y niñas comenzaron a buscar en los libros información sobre la muerte de Zapata y se crearon tres grupos por edades. Los más grandes llevaron los libros a las mesas para leerlos, los de edad intermedia dibujaban a Zapata, y los más pequeños jugaban o dibujaban garabatos en sus cuadernos.

Con esta actividad se registró que, en el grupo multigrado de la escuela autónoma de San Isidro, se formaban tres grupos de niños y niñas por edad: las más grandes que son niñas, de entre 11 y 12 años, que ya saben leer y escribir en español y *tsotsil*, otro grupo de niños y niñas de entre 8 y 10 años, que también ya saben leer y escribir y que en esta ocasión dibujaban y las más pequeñas de entre 4 y 5 años. Esta división de actividades por edad está muy bien adaptada al espacio del aula, pues está compuesta por 12 mesas que se ordenan de acuerdo a la actividad y se puede armar una mesa con dos para propiciar el trabajo colectivo. Lo cual es muy común entre el grupo, más que estar en una mesa y banco individual, están en grupo y pueden compartir lo que el otro hace, sin asumir que están copiando o perdiendo el tiempo, como se fiscaliza en muchas escuelas oficiales.

Después de esa multiplicada de actividades, el grupo se reunió en círculo para compartir lo que cada quien sabía sobre la muerte de Zapata, platicando en general sobre ese hecho histórico y los personajes que participaron; las niñas más grandes leyeron la información que obtuvieron de los libros; quienes dibujaron expusieron sus producciones y los más pequeños escuchaban. Una gran sorpresa fue un niño de 10 años, que comenzó a compartir en *tsotsil* la leyenda de la muerte de Zapata, quien, en realidad, contaba él “no había muerto, que sigue cabalgando por las noches en su caballo blanco, acompañando la lucha, porque Zapata vive, la lucha sigue”. Esta formación política que los niños y niñas tienen de manera formal en la escuela, también la complementan en todos los demás espacios de autonomía: en las fiestas rituales, en la siembra de maíz, en los colectivos, en las asambleas.

Al final de esta compartición de saberes sobre la muerte de Zapata, se proyectó el video de la muerte de Zapata y se generó una actividad más, la de relacionar personajes con los hechos, por ejemplo, quién mató a Zapata-Jesús Guajardo; quién ordenó matar a Zapata-Carranza etc. Después hubo un receso y al conversar con la promotora, con mucha seguridad comentaba las actividades que también había hecho con Liam, tales como, la composta, sobre el derecho al agua y que ella había salido con

los niños y niñas a buscar plantas y hacer medicina para el dolor de panza con una planta que le llama “nido de grillo”.

A pesar de la angustia que expresó María en la asamblea de nombramiento como promotora, ella se sentía cada vez más segura y que la propia comunidad, su formación previa en la escuela autónoma, así como su participación activa en el colectivo de mujeres tejedoras, constituían una base sólida para desarrollar su nueva responsabilidad comunitaria, ahora como promotora, sólo requería de mayor acompañamiento en la articulación más explícita del modelo inductivo intercultural, cosa que ha logrado en su participación en diversos espacios formativos.

En la siguiente sección describimos unos ejemplos de actividades realizadas en la primaria como ejemplo de las actividades cotidianas que María ha venido desarrollando.

#### LA VIDA DIARIA EN LA PRIMARIA AUTÓNOMA EMILIANO ZAPATA

De las cosas que más se evidencia en las escuelas autónomas, es la manera en como los niños y niñas se apropian del espacio áulico y también de los espacios abiertos de bosque que rodean la escuela; por ejemplo, el uso de la composta para depositar los desechos orgánicos, mostrando su relación con el territorio con el que conviven.

Al igual que el primer día, se inició con el ritual de compartición de alimentos, lo que permitió ver cómo, en particular una de las niñas más pequeñas, comía muy bien, una condición básica en las escuelas autónoma: la alimentación para una educación digna. Cada uno traía algo de su casa a compartir: café, hierba cocida, fruta de temporada, frijol, tortillas.

Los niños y niñas se sientan en las mesas por grupo de edad, sólo una mesa comparten niños y niñas. Se da el pase de lista. El aula está organizada de tal forma que no hay frente ni atrás, todo está dispuesto a estar de manera circular, el escritorio de María ocupa uno de los lados, no es el lugar que ocupa en clase, sólo para organizar sus materiales y cuando se dirige al grupo para dar instrucciones, lo hace desde el centro de salón, integrada con los niños y niñas y mientras ellos trabajan, ocupa una esquina del aula.

**Figura 4** Aula de la primaria.



**Fuente:** Nuñez, 2016.

La promotora pone actividades a cada grupo de niños y niñas organizados por edad: a los más pequeños (4-6 años) les pone trabajo en su cuaderno para realizar actividades de caligrafía: círculos seguidos; los más grandes (7-9 años) dibujan en su cuaderno y las niñas más grandes (10-12 años) toman libros de los estantes.

Una de las niñas más pequeñas (Ver Figura 5 y 6) juega con un juguete que ella misma hizo, es un hilo con una cuenta de plástico que hace girar con las dos manos y cuando se pone a trabajar lo que la promotora le pone en su cuaderno, enrolla el juguete en su lápiz para adornarlo, una invención entretenida y práctica. La relación que María, como promotora, genera con los niños y niñas, se da en un ambiente de confianza que permite la expresión de mayor actividad en ellos y ellas, se mueven libremente por el aula, van de una mesa a la otra parar mirar lo que hacen los demás o simplemente platicar, pero no causa caos en la clase, algo muy parecido se expresa en el aula de una escuela zapatista en una comunidad del municipio de Salto de Agua, Chiapas (NÚÑEZ, 2011).

**Figuras 5 y 6 - “La más pequeña”.**



**Fuente:** Nuñez, 2016.

La promotora deja trabajo a los más pequeños que aún no saben leer ni escribir. De hecho, está es la mayor preocupación de ella, contar con estrategias de aprendizaje con los más pequeños. Mientras los más pequeños ya se encuentran trabajando, la promotora pide la atención de los más grandes para trabajar con el resto. En esta ocasión, el salón está organizado en seis mesas, cada una armada por dos mesas rectangulares, una es ocupada por tres niñas (las más grandes de 11 y 12 años), otra por dos niñas y dos niños (entre 8 y 10 años) dos mesas la ocupan una niña (10 años) y un niño (7 años) cada una; otra más por dos niñas y uno niño (de entre 6 años) las otras dos la ocupan los más pequeños (dos niñas de 5 y 4 años y el niño de 5) la niña de 4 años hace lo quiere, juega, mira a los demás (ver Figura 7).

**Figura 7-** “El trabajo en el aula”.



**Fuente:** Nuñez, 2016.

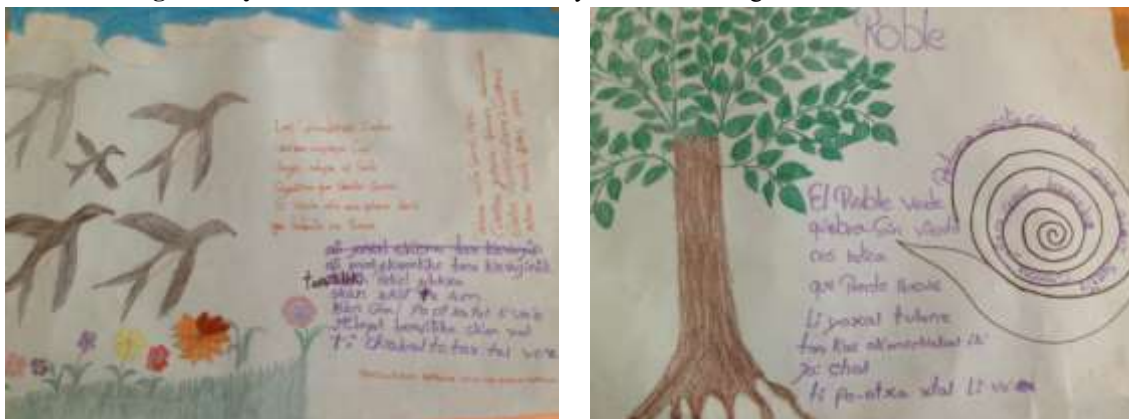
Después de la actividad de dibujo y de lectura con los más grande, pasan al centro para hacer la lectura de “La leyenda de los 7 hombres” en *tsotsil* y español, ellos eligen en que idioma leer para todo el grupo, principalmente los más grandes, los más pequeños siguen escribiendo letras y garabatos (ejercicios de caligrafía) en sus cuadernos. Después de la lectura, regresa con los más pequeños que terminan y les pone más ejercicios de escritura y los más grandes, transcriben la leyenda en español y *tsotsil* para leer en sus casas, pues no es muy larga. Mientras trabajan los niños y niñas, María comenta que la leyenda en la que trabajan es local, escrita por los más viejitos de la comunidad y narra las aventuras de comerciantes de Zinacantán que viajan a Guatemala y son encerrados por los guatemaltecos y los siete hombres-animal-fuerzas naturales los rescatan.

También, María muestra los dibujos que hicieron los niños en equipo, relacionados con los animales y árboles, vinculados con la lluvia: las golondrinas, que cuando vuelan muy bajo en temporada de lluvias pronostican que lloverá; el pájaro carpintero al picotear el árbol de roble, o la rana que sube a cantar al roble, también pronostican la lluvia. Además de dibujar cuenta “el secreto” en español y *tsotsil*. Los dibujos están muy bien elaborados, tienen esta gran habilidad de usar los colores en el dibujo por la actividad cotidiana de los tejidos y bordados de las mujeres, además de valorar con esta actividad el conocimiento de la comunidad y está relación tan espacial e íntima con la naturaleza (Ver Figuras 8 y 9). Después estuvo el receso, los niños salen al



patio y María se queda con las niñas más grandes a practicar sus bordados y después salen con los demás a jugar basquetbol.

**Figuras 8 y 9** - “Las actividades saberes y relaciones indígenas con la naturaleza”.



Fuente: Nuñez, 2016.

Al momento del cierre de año por temporada de cosecha en la comunidad<sup>5</sup>, María ya tenía una mayor apropiación de su papel como promotora de educación, el aula multigrado seguía organizándose según edades como ya fue descrito, María circula dentro del aula dando actividades distintas a cada grupo. Llamando la atención a la comunicación tan distinta, a la de una escuela oficial, en el sentido de cómo las y los niños se entendían con ella sin hablar mucho, la llamaban y esperaban a que terminara lo que hacía con otros niños, mientras tomaban algún libro y volvían a su mesa. Muestran, por lo tanto, un espacio de libertad y confianza.

Al momento del receso, una niña tomó un juguete del salón para un juego colectivo, fue interesante el que para subirse al juguete cada niño y niña esperaban su turno y el cuidado que tenían los mayores cuando subían los más pequeños. Todo esto sucedía mientras conversábamos con María, ella nunca intervino, los mismos niños y niñas ponían sus formas respeto y diversión. Habiendo un entendimiento en el grupo sin una necesidad direccional como sucede desde la educación tradicional.

También la escuela es un espacio de aprendizaje familiar, pues en el aula María compartía que tres estudiantes eran sus hermanos y dos niñas eran sus sobrinas, hijas de una prima que se casó y se fue a vivir a otra comunidad cercana y que sus hijas, “las oficiales” (es decir, que estaban en una escuela oficial), decidieron ir a la escuela autónoma. Siendo también la escuela un espacio de confianza y cuidado familiar.

<sup>5</sup> Esta fue parte de las actividades desarrolladas por Ana Luisa Borrayo Mena, becaria del Subprograma de Becas de Capacitación en Técnicas de Metodologías de Investigación de Ciesas, en 2016.



Otra actividad muy cotidiana en la comunidad es el cuidado de las siembras, en la escuela primaria tienen siembras de hortalizas María explicaba al grupo que las hojas de las habas estaban amarillas, por lo que había que ponerle abono, entre el grupo lo prepararon allí mismo y cada uno y una iban aplicando un poco a las plantas. Actividad que fue de mucho agrado pues se les veía muy animados y animadas.

El último día de clases, en noviembre, fue un día para compartir, el grupo estuvo decorando el aula con dibujos de flores (nochebuenas) y llevaron comida, mientras María fue a recolectar con algunos niños y niñas chicoria y hojas de diente de león para hacer una ensalada. El salón fue acomodado con las mesas, formando una gran mesa donde nos sentamos todas y todos para comer sacando los frijoles y las tortillas. Un acto de compartir y hacer comunidad en la escuela autónoma se pudo ver en hechos cotidianos de solidaridad y cuidado dentro del grupo, por ejemplo, un niño no quería entrar porque no llevaba frijoles, entonces todo el grupo salió a buscarlo y al entrar le compartieron de la comida.

De esta manera y considerando las prácticas culturales desde un posicionamiento sintáctico de la cultura,

El sumergirnos en lo cotidiano nos encontramos con la evidencia más sólida de los procesos estructurales, así como los puntos de coerción que cierran salidas y los momentos de consenso que abren alternativas. La vida cotidiana es un espacio con rendijas, grietas, fisuras, junturas, y hasta fallas profundas. Es hacia estos intersticios donde has que mirar para conocer y sopesar los procesos sociales que configuran la realidad social (ROCKWELL, 2006, p. 1).

Además de considerar que estas prácticas culturales proporcionan una evidencia sólida, cimentadas en la fuerza que promueve la relación, ancladas además en la “necesidad y la experiencia” (ZEMELMAN, 1997) dentro de un contexto político y cultural en resistencia, ofrecen espacios de subjetivación que valoran y reivindican las identidades étnicas, como fuentes de movilización política. De esta manera,

[...] la experiencia apunta hacia las subjetividades y apropiaciones duraderas, tanto cognitivas como vivenciales que subyacen a todo proceso cultural [...] nos lleva a considerar lo que los propios sujetos sociales aportan a la educación, antes de prescribir recetas educativas para ellos (ROCKWELL, 2012, p. 711).

La escuela autónoma de San Isidro La Libertad, Zinacantán, es una experiencia educativa que involucra a niños, niñas, promotores de educación, familias de la comunidad, que construyen colectivamente su educación autónoma, transformando las

formas del que hacer educativo tradicional, integrando los saberes desde lo comunitario y lo cognitivo, siendo esta una experiencia educativa que vale la pena sea compartida para otras iniciativas que se impulsan en el mundo.

## CONCLUSIÓN

Con este registro se expone con ejemplos concretos en el aula, la importancia de los procesos de organización y resistencia de los pueblos y comunidades indígenas en la defensa de sus territorios, saberes y prácticas desde una relación en igualdad de valoración entre los saberes indígenas y los occidentales, no siempre libre de conflicto, pues emana de proyectos culturales y políticos diferentes, pero con puntos nodales de encuentro.

Son estos contextos políticos diferentes que generan procesos de subjetivación, en los que la escuela autónoma es un espacio seguro, de confianza, de cuidado y respeto entre todos y todas. Estableciendo relaciones muy distintas a las que se viven en las escuelas oficiales. Es en esta estructura de relaciones en las que se forma la niñez y juventud indígenas en la lucha por su autonomía y el conocimiento y apropiación de su territorio a través de procesos educativos.

Finalmente, con este artículo traemos la relevancia que la actual promotora de educación de la escuela primaria, haya sido formada desde la primaria y secundaria autónoma bajo el Método Inductivo Intercultural, método que permitió salvaguardar los intereses de aprendizaje local y saberes indígenas; también posibilitó la participación de apoyo externo creación de la escuela y desarrollo de los planes de trabajo. También es valiosa la posibilidad que los y las jóvenes de la comunidad sean los futuros promotores y promotoras de la educación autónoma. Siendo este un esfuerzo de compromiso de lucha por la autonomía. De-construyendo una nueva visión de aprendizaje cultural, político, social y económico, como perspectivas centrales comunitarias.

**Figura 10** - Investigadoras.



**Fuente:** María Elena Martínez

## REFERENCIAS

BARONNET, Bruno. **Autonomía y educación indígena, las escuelas zapatistas de La Selva Lacandona de Chiapas, México.** Quito-Ecuador: Abya-Yala.p.269. 2009.

BERTELY, María Busquets. **Conociendo nuestras escuelas: un acercamiento teórico a la cultura escolar, maestros y enseñanza.** México: Paidós, 2000. p. 136.

GASCHÉ, Jorge. Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura. En BERTELY, María; GASCHÉ, Jorge; PODESTÁ, Rossana. **Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües.** Quito, Ecuador: Abya Yala/CIESAS/IIAP, 2008, p. 279-366.

GUTIÉRREZ Raúl Narváez. Dos proyectos de sociedad en Los Altos de Chiapas. Escuelas secundarias oficial y autónoma entre los tsotsiles de San Andrés, En BARONNET, Bruno et al. (coord.). Luchas ‘muy otras’. **Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas.** México: UAM-X/CIESAS/UNACH, 2011. p. 267-294.

LÓPEZ, Ana I. López. **Escuelas primarias multigrado en zonas rurales de Chiapas: dos casos de estudio, primaria oficial y primaria autónoma.** Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de las Casas Chiapas, 2016.

MARTÍNEZ, María Elena Torres; MUÑOZ, Ruben M.; GUTIÉRREZ Raul Narváez; RAMOS. Sandra Zamora. Procesos de acompañamiento por medio de la investigación-acción-participativa en una escuela autónoma de Zinacantán, Chiapas. **Desacatos Revista de Antropología Social.** Distrito Federal, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, n. 48, p.14-31, may.-ago. 2015.

NÚÑEZ, Kathia Patiño. De la casa a la escuela zapatista. Prácticas de aprendizaje en la región ch'ol. En BARONNET, Bruno et al. (coord.). Luchas 'muy otras'. **Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas**. México: UAM-X/CIESAS/UNACH). p. 2067-294. 2011. ISBN 978-607-477-506-8

\_\_\_\_\_. **Conocimiento, conciencia y práctica:** aprendizaje en la educación autónoma zapatista, en Argumentos. México: UAM-X, Año 26. No. 73, pp. 81-92, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en LANDER, E. (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. **Perspectivas Latinoamérica**, Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2000. p. 201-246.

ROKWCWELL, Elsie “Movimientos sociales emergentes y nuevas maneras de educar”, en **Educação & Sociedade**. v. 33, n. 120, p. 697-713. 2012.

\_\_\_\_\_. “Los niños en los intersticios de la cotidianeidad escolar: ¿resistencia, apropiación o subversión?”, Conferencia presentada en el **XI Simposio Interamericano de Etnografía de la Educación**. Buenos Aires. 2006. Disponible en: <<https://cursoensenada2011.files.wordpress.com/2011/05/rockwell-los-nic3b1os-en-los-intersticios-de-la-cotidianeidad-escolar-c3baltima.pdf>>. Acceso en: 20 de febrero 2017.

ZEMELMAN, Hugo. “Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica”, en LEÓN, Emma; ZEMELMAN, Hugo, **Subjetividad: umbrales del pensamiento social**, México: Barcelona: Anthropos/UNAM. 1997.

**O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DAS INTER-RELAÇÕES DOS  
POTIGUARA COM O SPI/FUNAI: relações de poder envolvendo organização  
política e conquistas dos direitos as terras Indígenas**

*The construction process of the interrelations from Potiguara with the SPI / Funai:  
power relations involving political organization and conquest of the rights of the  
Indigenous Territory*

Jamerson Bezerra Lucena

Mestre em Antropologia, Universidade Federal  
da Paraíba (PPGA/UFPB).

**RESUMO.** O presente artigo traz um recorte histórico, resumizando o contato interétnico e a inter-relação entre os indígenas Potiguara no litoral norte da Paraíba e o órgão indigenista denominado Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no início do século XX, num processo de proteção e assistência aos indígenas no território brasileiro. Nesse ínterim, os indígenas foram aos poucos fortalecendo sua organização social política, estreitando ainda mais suas relações com o advento da Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1967. A partir de então a questão da demarcação de terras indígenas foi intensificada, principalmente com a promulgação da Constituição Federal de 1988. A metodologia foi desenvolvida com enfoque qualitativo baseada em estudo de caso detalhado. Concluímos que esse estudo está centrado nas inter-relações entre atores externos e indígenas, além das “estratégias de ação” utilizadas nas relações de poder por estes para garantir o direito à sua terra de origem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Potiguara. Política indigenista. Direitos indígenas no Brasil democrático. Poder.

**ABSTRACT.** This article presents a historical clipping, summarizing the interethnic contact and interrelation between the Potiguara indigenous in the northern coast of Paraíba and the Indian Protection Service (SPI) at the beginning of the 20th century, in a process of protection and assistance to indigenous people in Brazilian territory. In the meantime, indigenous peoples gradually strengthened their social political organization, further tightening their relations with the advent of the National Indian Foundation (Funai) in 1967. From then on the question of the demarcation of indigenous territory was more intensified, especially with the promulgation of the Federal Constitution of 1988. The methodology was developed with a qualitative approach based on a detailed case study. We conclude that this study focuses on the interrelationships between external and indigenous actors, in addition to the "strategies of action" used in the power relations by these to guarantee their rights to their territory of origin.

**KEYWORDS:** Potiguara. Indigenist policy. Indigenous rights in democratic Brazil. Power.

## INTRODUÇÃO

No segundo semestre do ano de 2009 transferi meu curso de graduação para a capital da Paraíba, de onde tinha saído em 2005 para estudar e trabalhar no Recife-PE. Ao retornar a João Pessoa, participo de um processo seletivo em dezembro de 2009 na Fundação Nacional do Índio (Funai), para prestar serviços como estagiário na função de apoio administrativo. Vale destacar que minha passagem pela Funai acabou culminando com o desenvolvimento da monografia intitulada “Mudança Organizacional: uma análise dos impactos do decreto 7.056/2009 na Funai João Pessoa-PB”, defendida em 2011. E, acrescido a isso, estava o meu interesse em saber quais os impactos que esse decreto causaria aos índios Potiguara. Foi durante esse estágio que mantive contato constante com o cacique Nathan Galdino, da Aldeia Alto do Tambá, município de Baía da Traição, PB, que viria a ser futuramente um dos principais interlocutores e um colaborador neste estudo antropológico.

Atento a essas alterações e ao momento de turbulência que passava essa unidade administrativa diante das mudanças interpostas pela sede do órgão indigenista em Brasília, chamava-me a atenção o fluxo muito intenso de índios Potiguara que vinham para a cidade de João Pessoa manter contato com a Funai. A partir daí, comecei a observar que diversos indígenas também estudam, trabalham e vivem na capital, porém muitos deles continuam mantendo vínculo com suas aldeias.

Trabalhando na Funai de João Pessoa e em contato com Nathan Galdino, além de lideranças como, por exemplo, Capitão e Marco Santana, percebi um fluxo intenso de indígenas que vinham tratar de várias questões relacionadas à busca por sementes e subsídios para a produção agrícola nas aldeias; cartas de anuência para a construção de casas; vacinação para bovinos; reivindicações de escolas indígenas e também casos de conflitos territoriais existentes naquela região do litoral norte da Paraíba, onde ficam localizadas as Terras Indígenas (T.I.) Potiguara. Neste sentido, ao frequentar esse órgão indigenista, verifiquei, com a cooperação de Nathan Galdino, a existência de inúmeras reivindicações dos povos indígenas baseadas nos seus direitos que estão assegurados na Constituição Federal de 1988, nos artigos n. 231 e 232 (BRASIL, 1988).

Vale destacar que o presente trabalho não tem a intenção de elencar, de forma extensiva, um aprofundamento sobre os processos de identificação das terras indígenas Potiguara, pois seria muita pretensão de minha parte querer efetuar tal feito apenas na realização de uma produção escrita. O objetivo neste artigo é de oferecer aos leitores um recorte histórico, de forma resumida, mas pertinente, do contato interétnico e da inter-relação entre os indígenas Potiguara da Paraíba e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) até 1967 e, posteriormente, sob o comando da Funai, do processo de proteção e assistência aos indígenas no território brasileiro ocorrido desde 1910 pelo o SPI.

O contato interétnico dos indígenas Potiguara com o SPI<sup>1</sup>, que em 1967 foi extinto, dando origem à Funai, tem no seu contexto histórico a presença de duas lideranças indígenas marcantes, a saber: Manoel Santana<sup>2</sup> e Pedro Ciríaco<sup>3</sup>. Estes dois protagonizaram momentos históricos de luta, resistência e, principalmente, na questão da organização social política desse grupo étnico. De acordo com Pacheco de Oliveira (1988, p. 58) “o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos”.

Durante o estágio nesse órgão indigenista em João Pessoa, nos anos de 2010 e 2011, tive a oportunidade de me aproximar, como já havia citado anteriormente, de Nathan Galdino e de lideranças indígenas, como por exemplo, José Ciríaco Sobrinho, mais conhecido como Capitão Potiguara<sup>4</sup>, neto de Pedro Ciríaco, um dos grandes líderes indígenas responsável pela organização política dos Potiguara juntamente com Manoel Santana, avô de Marcos Santana<sup>5</sup>. Assim como a família Ciríaco, a família Santana se mantém atuante. Marcos Santana é filho de Daniel Santana<sup>6</sup>, pertencente a uma das importantes famílias que lutaram pelo reconhecimento do grupo étnico, pelo Estado brasileiro, enquanto indígenas Potiguara. Estes dois indígenas, Capitão Potiguara e Marcos Santana, vivem há muito tempo na capital paraibana e, assim como outros,

---

<sup>1</sup>Em sua fundação, em 20 de junho de 1910, esse órgão indigenista era conhecido como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), mas a partir de 1918 passou a se chamar SPI. A parte referente à “Localização de Trabalhadores Nacionais” ficou sob a responsabilidade do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio.

<sup>2</sup>Cacique Geral dos Potiguara até o seu falecimento em 1942.

<sup>3</sup>Líder indígena dos Potiguara nos anos de 1930 até meados de 1950.

<sup>4</sup>Liderança indígena que nasceu e viveu muito tempo na Aldeia São Francisco. Hoje em dia reside na Aldeia Forte. Ele é servidor da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e também é membro do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI).

<sup>5</sup>Marcos Santana atualmente é servidor da Funai de João Pessoa; ex-chefe do Posto Indígena e também foi eleito prefeito de Baía da Traição por duas vezes consecutivas, nas eleições municipais de 1996 e 2000.

<sup>6</sup>Daniel Santana assumiu o cacicado geral dos Potiguara desde o falecimento do seu pai (1942), Manoel Santana, até o ano de sua morte, em 1989.

também ocupam cargos públicos em instituições governamentais, tais como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Potiguara, ambos localizados na cidade de João Pessoa.

Calcado nessa experiência que adquiri na Funai da capital paraibana, pude aproximar-me e ter contato com os indígenas Potiguara durante quase dois anos. É preciso destacar que o contato inicial que consegui nesse órgão indigenista federal era mais intenso, à época, com os caciques e líderes indígenas das aldeias Potiguara que frequentavam com assiduidade essa unidade em João Pessoa, como já citado anteriormente. A partir de 2014, quando ingressei na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) para fazer Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da referida instituição de ensino superior, voltei a ter contato com os Potiguara, através dos jovens indígenas universitários, e fui adentrando também em questões pertinentes aos conflitos territoriais e movimentos sociais indígenas focados nos seus direitos, principalmente no que se refere à demarcação de Terras Indígenas. Vale ressaltar que em 2013 já tinha ingressado na UFPB como graduando do curso de Licenciatura em Ciências Sociais.

Sendo assim, a presença de várias lideranças indígenas nessa unidade fez com que aos poucos sentisse interesse em buscar mais informações históricas sobre os Potiguara e suas inter-relações com o órgão indigenista desde o início do século XX e outros atores externos que foram aos poucos sendo inseridos nesse “Movimento Social Indígena”, tais como a UFPB, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e o Ministério Público Federal (MPF). Vale ressaltar que esses “Movimentos Indígenas” ganharam repercussão, propulsão maior a partir da Constituição Federal (CF) de 1988. Com o advento da “Constituição Cidadã” vários outros movimentos sociais também foram empoderados, por exemplo, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e comunidades quilombolas.

Vale ressaltar que esse estudo antropológico conta com a colaboração do cacique Potiguara da Aldeia Alto do Tambá, Nathan Galdino da Silva, que contribuiu de forma significativa durante minha trajetória pela Funai, assim como Capitão e Marco Santana, além do contato e interação com outras lideranças indígenas Potiguara.



## CONSTRUINDO CAMINHOS METODOLÓGICOS

Ao longo dessa pesquisa, foram realizadas Entrevistas Narrativas (EN) com lideranças indígenas que viviam num fluxo constante entre suas aldeias e a Funai de João Pessoa. O trabalho também se baseia em documentos oficiais, teses e dissertações de antropólogos que fizeram pesquisas sobre os Potiguara tempos atrás.

Outra fonte de obtenção de dados que merece destaque nesse artigo é o uso das tecnologias de comunicação. Além de telefonemas, a troca de mensagens instantâneas no ambiente virtual, tais como *e-mail*, *facebook* e *whatsapp*, favoreceu o acompanhamento contínuo das ações de algumas lideranças Potiguara, tais como o cacique Nathan Galdino (colaborador desse trabalho) e o Capitão Potiguara, e o conhecimento das dinâmicas sociais em curso. Esses recursos tecnológicos expandem a definição da pesquisa de campo, complexificam a delimitação do *estar lá* e do *estar aqui* (GEERTZ, 1978) e constituem novas possibilidades de acesso a informações para a pesquisa.

Os fatos sociais relevantes foram anotados num aplicativo do meu celular *smartphone* que tem a função do bloco de notas e às vezes num pequeno diário de campo que cabia perfeitamente no bolso da minha calça jeans. Estas anotações constituíram *insights*, reflexões iniciais, esboços preliminares de ensaios interpretativos que integraram a minha dissertação e posteriormente a elaboração deste artigo. Isto porque “[...] o diário, parte dele, quando você não registra apenas datas e o que você fez no dia, quando você põe o material etnográfico dentro dele, passa a ser muitas vezes um pretexto. E um pretexto para um artigo, como sugere a homofonia das palavras...” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 197).

Os caminhos que percorri e as estratégias que escolhi para chegar nessa direção foram permeados pela atenção a um elemento decisivo na pesquisa: trata-se do exercício antropológico na cidade (Funai) e na Aldeia, onde vivem os caciques e as lideranças indígenas.

No que se refere ao método de análise, optei pelo *estudo de caso detalhado*, tendo como pontos norteadores os estudos de Max Gluckman (2010 [1958]) e Van Velsen (2010 [1967]), pois considero serem os mais propícios e eficazes para o estudo analítico dessa pesquisa etnográfica.

De acordo com Van Velsen (2010 [1967], p. 439-440), “À medida que a pesquisa de campo tornou-se aceita como método de coleta de material antropológico, a ênfase, que antes se concentrava no estudo das sociedades como um todo, foi gradualmente deslocada para comunidades específicas ou segmentos de sociedades”. Desta forma, o autor expressa que, para aqueles antropólogos com enfoque estruturalista, era necessário que houvesse uma delimitação para que o estudo etnográfico, a investigação, fosse realizada levando em consideração a “perspectiva estruturalista de referência”, citada por Fortes (1953, p.39, apud VAN VELSEN, 1967, p. 440):

[...] o procedimento para a investigação e análise por meio do qual o sistema social pode ser percebido como uma unidade feita por partes e processos, que estão vinculados uns aos outros por um número limitado de princípios de ampla validade em sociedades homogêneas e relativamente estáveis.

Ao citar Fortes, Van Velsen demonstra que as análises estruturais estão interessadas nas relações sociais entre posições sociais ou de *status* e não nas relações reais. Sendo assim, o autor identifica a importância de trabalhar de forma detalhista com rede de relações sociais, *status*, relações de poder e interdependência que permeiam as ações na sociedade.

Posto isso, percebo de forma nítida que houve uma transformação, porque ao invés de seguir uma metodologia genealógica, o autor sugere o foco na *análise situacional* ou *estudo de caso detalhado*, buscando a análise de redes de relações sociais.

## PERCORRENDO RASTROS TEÓRICOS DA ANTROPOLOGIA

Para melhorar o entendimento da configuração desse processo de contato interétnico e interacionista produzido, a princípio, pelo SPI (doravante Funai) no limiar do século XX no Brasil, com os indígenas Potiguara no litoral norte da Paraíba, é necessário constituir um embasamento teórico acerca de alguns temas caros à antropologia, tais como *territorialidade* e *territorialização*, *indigenismo* e *indianidade*, além de enfatizar a importância da Constituição Federal de 1988, que debato ao longo deste artigo.

### ***Territorialização e territorialidade***

A explanação sobre territorialização e territorialidade, inserida nesse artigo, é apenas um esforço de explicar tais categorias para tornar mais claro ao leitor a compreensão desses termos ao longo do desenvolvimento deste estudo etnográfico sobre a circulação de índios Potiguara, saindo da aldeia para a cidade e vice-versa. E, como ressalta Cardoso de Oliveira (2006, p. 55), “[...] a ideia de comunidade (indígena) não se esgota no território étnico, mas estende a membros dessas mesmas comunidades que emigram (deslocam-se) para as cidades”.

Doravante, os arcabouços teóricos que utilizarei como norteamento nessa parte do estudo referem-se à questão de: *Territorialização; Territorialidade; Indianidade; e Indigenismo* no Brasil e suas políticas indigenistas, seguindo essa ordem linear. Esse desdobramento teórico funcionará como processo de esclarecimento para compreender melhor a “engrenagem” política indigenista no Brasil. Vale ressaltar que o delineamento dessa teoria constitui uma das bases fundamentais, juntamente com a Constituição Federal de 1988, para subsidiar o Movimento Indígena no Nordeste, originado nos anos de 1970, ganhando maior protagonismo a partir dos anos 90 após a promulgação da nova Carta Magna, onde contém um capítulo específico – “Dos Índios”.

Por *territorialização*, Pacheco de Oliveira (2004, p. 22) explica “[...] que um fato histórico – a presença colonial – instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural”.

O mesmo autor afirma que:

Foi para destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança [...] que foi formulada a noção de *territorialização*. Como argumentei anteriormente (Oliveira, 1993, grifo do autor), ‘a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e o significado de suas manifestações culturais. Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 22).

Nesse sentido, posso considerar que o processo de territorialização ocorre através de um ato político constituído por objetos étnicos que pode controlar os limites geográficos favoráveis às estratégias formuladas pelo modelo progressista do Estado.

Ao tecer uma enunciação sobre o conceito de *territorialidade*, amparado por teóricos considerados *experts* no assunto, parto da ideia de que se trata de uma abordagem de concepção pertencente a um grupo indígena que entende e identifica o seu território a partir de um conjunto de significações provenientes de elementos culturais que fazem parte de uma cosmologia que pode ser considerada única.

Vale ressaltar que territorialidade não é sinônimo de terra indígena, pois esta última, segundo Gallois (1998, p. 39, grifo da autora) “[...] diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de ‘*territorialidade*’ remete à construção e à vivência, culturalmente variável entre uma sociedade específica e sua base territorial”. De acordo com Pacheco de Oliveira (1996, p. 9), “Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas”.

O autor (2004, p. 24,) ainda faz uma diferenciação entre os termos territorialização e territorialidade, no qual o primeiro seria caracterizado como “[...] um processo social deflagrado pela instância política e o segundo, um estado ou qualidade inerente a cada cultura<sup>7</sup>”. Esta última categoria (territorialidade) de conotação geográfica francesa, é criticada por Pacheco de Oliveira (1994) por apresentar, em abordagem teórica utilizada por Raffestin e Barel, segundo o autor, uma naturalização diante dos fatos ocorridos numa temporalidade, ou seja, sem levar em consideração acontecimentos a-históricos, causadores de modificações na relação entre cultura e meio ambiente<sup>8</sup>.

### ***Indigenismo e indianidade***

Segundo Pacheco de Oliveira, os aparelhos de poder coloniais

[...] obedecem a lógicas e interesses específicos, que não podem de maneira alguma ser confundidos com as razões e motivações das populações que legalmente pretendem representar. O processo de criação de terras indígenas, o indigenismo e a ação indigenista são focalizados como uma forma de “territorialização”, para romper com perspectivas naturalizantes e a-históricas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 8-9).

---

<sup>7</sup>Ver Pacheco de Oliveira, 1998.

<sup>8</sup>Para um maior aprofundamento sobre essa abordagem, ver Pacheco de Oliveira, 1994.

No início do século XX, precisamente em 20 de junho de 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) que em 1918 ficou sendo denominado apenas por Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Conforme o autor (2004, p. 165-166), “Os principais objetivos do SPI eram a pacificação e a proteção dos grupos indígenas, assim como o estabelecimento de centros de colonização com mão de obra proveniente dessas mesmas regiões” Desse modo, o intuito do órgão indigenista era de controlar e manter o isolamento dos indígenas, a fim de com isso poder definir as metas governamentais de progresso e desenvolvimento do Estado sem as “preocupações” advindas dos povos indígenas. Baseado nisso, o Poder Público outorga a tutela, através do Código Civil em 1916 (Lei n. 3.071), dando o pátrio poder em relação ao índio. A criação desse mecanismo de salvaguarda indigenista serviu durante muito tempo como medida de controle social, de gerir o destino dos indígenas, à época, reconhecidos como “silvícolas” e, considerados “incapazes relativamente a certos atos” (art. 6, III da Lei 3.071).

Sendo assim, a política de administração dos índios pela União foi formalizada no Código Civil de 1916 e na lei n. 5.484, de 27 de junho de 1928, que estabeleceram sua relativa incapacidade jurídica e o poder de *tutela* ao SPI.

Nesse sentido, a tutela teve como ponto crucial proteger e administrar os índios e suas terras:

As terras ocupadas por indígenas, bem como o seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais; estabelece-se um regime tutelar do que resulta o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma ‘*indianidade*’ genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação tutelar (PACHECO DE OLIVEIRA, 2001, p. 224, grifo do autor).

De acordo com Souza Lima (1987), a prática da tutela está constituída da seguinte forma:

No que diz respeito à prática tutelar do órgão indigenista oficial, seja o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), seja a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), esta não esgota o seu significado em qualquer de suas atualizações em grupos indígenas específicos. É necessário abordar essa agência de contato interétnico sob a ótica da implementação de controle social pelo Estado brasileiro. Isso significa inserir o estudo do *indigenismo* e da política indigenista no quadro mais amplo das modalidades de exercício de poder, historicamente constituídas no processo de expansão e instauração do Estado-nação brasileiro (SOUZA LIMA, 1987, apud PERES, 2004, p. 43)

Sob essa ótica, estabelecer a tutela sobre os “índios” era exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico.

A partir de 1988, sob regência da nova carta constituinte, eclodiu na esfera nacional uma nova relação entre os povos indígenas e a sociedade nacional, pois, inserido nessa nova Lei fundamental do Estado brasileiro, está explícito um “novo olhar” para com os índios até então tidos como incapazes, assistidos por uma tutela. A CF afastou definitivamente a perspectiva assimilacionista, garantindo aos indígenas o direito à diferença, sem nenhuma menção ao instituto da tutela, dando lugar ao protagonismo indígena.

Cabe lembrar que vários movimentos indígenas estavam aliados a outros movimentos sociais, à época, tais como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). A união dos movimentos sociais contribuiu na elaboração da CF de 1998, que seria reconhecida como a “Constituição Cidadã” por estabelecer a garantia dos direitos individuais.

No que se refere à *indianidade*, esta pode ser definida como uma identificação de amparo promovido por um sistema interétnico. Desta forma, Souza Lima (1995) salienta que indianidade é um fato de natureza política, produto e componente de uma relação e não deve ser confundido com qualidades essenciais a certos povos. A estrutura de poder característica da indianidade se delineia no decorrer destes processos, o que envolve, basicamente, o controle dos recursos naturais e da mão de obra indígena pelo aparelho administrativo do órgão tutor e a subordinação/ incorporação das formas de representação indígenas por este mesmo aparato.

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela Funai, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar aqui de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 14, grifos do autor).

Dessa forma, pode-se dizer que a indianidade foi caracterizada como um formato padrão que a política indigenista concebeu para poder controlar socialmente os grupos indígenas de forma política e econômica, através do poder tutelar.

Para dar um contexto histórico é necessário compreender o limiar do *indigenismo* no Brasil, um regime tutelar estabelecido para as populações autóctones que foi hegemônico desde 1910 e que não findou com promulgação da Constituição Federal de 1988. Formalmente o regime tutelar é extinto, mas enquanto prática tutelar seguindo um regime político e jurídico orquestrado pelo o órgão indigenista, a tutela, de certa forma, ainda é mantida nas aldeias. Para isso, é preciso lembrar que o país, no início do século XIX, acabara de passar por transformações significantes no contexto político, econômico e social:

[...] a abolição jurídica da escravidão em 1888, a implementação de um regime republicano em 1889 e o fim da união entre Igreja e estado, enfim, a ideia de uma República Federativa, são acontecimentos que fizeram surgir como problema fundamental, para os intelectuais e homens políticos da virada do século, a gestão de uma população mestiça, composta por numerosas sociedades indígenas (entre as quais muitas estavam em estado de guerra contra os invasores de seus territórios), alforriados, imigrantes de origem europeia e redes sociais relativamente autônomas em relação aos centros do poder federal (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 161).

Tendo como embasamento o regime republicano, a atuação indigenista brasileira passa a ser incorporada a partir de um contexto colonial que tem o intuito de ter um maior controle social pelo Estado brasileiro e assim poder administrar de forma mais eficaz o território através de políticas públicas arraigadas num conjunto de saberes, *tradições de conhecimento*, advindos desde os tempos do Brasil colônia.

De acordo com Souza Lima (2007, p. 166),

As formas políticas, as *tradições de conhecimento* geradas na metrópole e redefinidas através do confronto e da experiência colonial, efeito de um processo de mútua constituição, num mundo que hoje é cada vez mais pensado a partir de noções como as de *fluxos, redes e processos*, têm permanecido de fora de uma pesquisa aprofundada. E nisso pode-se incluir muito das Ciências Sociais. Dito de outro modo, para entender as (ex) metrópoles é preciso entender suas (ex) colônias, as redes de interdependência e as tradições de conhecimento que as articula(ra)m, inclusive no plano das condutas, de padrões de interação e formas estereotipadas de comunicação, dos símbolos e das ideias, reconhecendo o quanto os processos de formação de Estado, e de construção de nações na Europa, devem também – e Benedict Anderson (1991, pp.9-65) já o sinalizou – a experimentação nos mundos coloniais. (SOUZA LIMA apud BASTOS et al., 2007, p. 166, grifos do autor).

A partir desse panorama reflexivo acerca do contexto colonial pertinente ao indigenismo no Estado brasileiro, têm-se um delineamento da relação política colonial existente e, assim, compreende-se melhor o processo de interação, interdependência, controle, relação de poder existente entre o órgão indigenista brasileiro e os povos indígenas, tomando como estudo de caso à etnia Potiguara e sua relação com o órgão indigenista federal.

Diante desse imbricamento de reflexões teóricas eclode a institucionalização do indigenismo brasileiro laico, que teve início com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, doravante SPI), no âmbito do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Decreto n. 8.072/1910). A criação do SPI significou, entre outras coisas, o início do projeto republicano de substituir a catequese religiosa (baseado no aldeamento) – como forma de incorporar aos indígenas no processo civilizatório, ou seja, integrá-los a nossa sociedade e, assim, engajá-los nas estratégias de promoção do “progresso nacional” – pela proteção leiga do Estado.

## O POVO INDÍGENA POTIGUARA

O Povo Indígena Potiguara está situado no litoral norte da Paraíba, aonde se encontram distribuídos em 32 aldeias, nos municípios paraibanos de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto. Esse grupo étnico indígena mantém seus ritos (danças, costumes e crenças), produção de artesanatos, práticas de caça, pesca e coleta de frutos, além da agricultura de subsistência numa região que apresenta ecossistemas costeiros riquíssimos constituídos de estuários, manguezais, matas de restingas, praias e costões/falésias, dunas, bancos de corais e recifes de arenitos e de lagunas costeiras (CARVALHO, 1994).

De acordo com Vieira (2006), “grande parte das aldeias Potiguara está localizada próxima aos rios, riachos ou córregos, o que possibilita o desenvolvimento de uma economia doméstica baseada na lavoura, na pesca, na coleta de crustáceos e no extrativismo vegetal”. Pelas minhas observações *in loco*, os principais produtos cultivados nas Aldeias são: a mandioca, batata doce, feijão, milho e hortaliças (alface, repolho e coentro).



A mandioca, por exemplo, é um dos principais alimentos dos indígenas, além da existência de várias espécies dessa planta tuberosa que podem ser consumidas, tais como a macaxeira (mandioca mansa) e a mandioca-braba. A macaxeira pode ser consumida após o cozimento e a mandioca-braba necessita de um processo de “repouso” para eliminar o ácido cianídrico e, em seguida, passa por uma série de atividades desenvolvida numa “casa de farinha” para o fabrico da farinha de mandioca<sup>9</sup> e seus derivados, por exemplo, a goma (tapioca), massa, beiju, crueira etc. Após esse trabalho cooperativo, pois envolve um grupo de pessoas executando atividades diferenciadas (ralação, prensagem, peneiramento, forno etc.), o alimento é distribuído, compartilhado e, segundo alguns indígenas, também pode ser utilizado como moeda de troca para adquirir outros alimentos. Além disso, os Potiguara cultivam fruteiras, plantas medicinais, entre outros, bem como o fato destes participarem também das atividades econômicas de assalariamento rural e funcionalismo público.

A localização dos Potiguara em tais faixas de terras está relacionada com os processos históricos do século XVIII e XIX, que marcaram a conquista definitiva do território pelos portugueses. Em termos demográficos, os Potiguara constituem um dos maiores grupos indígenas brasileiros, com uma população estimada em 14.831 pessoas<sup>10</sup>, o que corrobora com a sua classificação como uma das maiores populações indígenas brasileira. Vale salientar que o histórico do Povo Indígena Potiguara em relação ao contato com os não indígenas (colonizadores) é marcado por intensos conflitos por territórios.

As terras indígenas dos Potiguara sempre foram motivo de conflitos, pois durante muito tempo foram cobiçadas por latifundiários e até hoje sofrem invasões por parte de usinas e indústrias, a exemplo da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRRT), pertencente à família dos Lundgren<sup>11</sup> e a Agroindústria Camaratuba (Agicam) no município de Mataraca, em 1978 (sem óbice da Funai, mesmo sabendo que se tratava de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas). Atualmente, no lugar da Agicam encontra-se a Usina D’Pádua – Destilação, Produção, Agroindústria e Comércio S/A; além da Usina

---

<sup>9</sup>Existem vários tipos de farinha de mandioca, tais como puba, farinha de beiju, farinha d’água, farinha de tapioca, farinha gomada, farinha amarela, crocante etc. Fonte: [www.sct.embrapa.br/liv](http://www.sct.embrapa.br/liv).

<sup>10</sup> Este número foi obtido durante minha pesquisa no ano de 2015 a partir de dados do Distrito Sanitário Especial Indígena, o DSEI Potiguara do Ministério da Saúde.

<sup>11</sup>Ver AMORIM, 1970.

Japungu e a Destilaria Miriri, que se instalaram em Terras Indígenas Potiguara e ocuparam a maior parte desse território com plantios de cana-de-açúcar.

Esses agravos ocorreram (e ainda ocorrem) nesse território étnico, apesar de o princípio dos direitos indígenas às suas terras estarem na lei “desde pelo menos a Carta Régia de 30 de julho de 1609” e em capítulo próprio da CF de 1988 na qual “trata sobretudo de terras indígenas, de direitos sobre recursos naturais, de foros de litígio e de capacidade processual” (CUNHA, 2009, p. 265). Além disso, constitucionalmente, as terras indígenas são bens da União de posse permanente dos índios, segundo o artigo 20 da CF (1988), e esses povos possuem órgão e legislação específica que os salvagam, a exemplo do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) e da Funai.

No que diz respeito à Lei 6.001/73, o Estatuto do Índio, mesmo sendo considerado anacrônico e “não tenha sido substituído ou atualizado, é suplantada (*sic*) pela Constituição Federal de 1988, que não mais apregoa a inserção do indígena à sociedade nacional e sim o respeito às suas características peculiares” (LUCENA; SILVA, 2017, p. 432).

Entretanto, tais fatos não os impediram de invadir as terras indígenas e os órgãos e leis que tratam desse assunto, à época, demonstravam pouca eficácia para uma resolução imediata de litígios entre os índios e os empresários e/ou invasores da terra, o que acabava gerando intensos conflitos, perseguições, ameaças e até mortes, por conquista de território, devido à forte burocracia e fragilidade que acometem esses casos.

No início do século passado inicia-se um processo direcionado pelo SPI, à época vinculado ainda ao Ministério da Agricultura, que tinha como objetivo, a princípio, verificar a situação das terras da etnia indígena Potiguara. De acordo com Sidnei Peres (2004 [1992]),

A atuação do SPI em relação aos Potiguara se iniciou quando o inspetor Alípio Bandeira foi enviado para visitá-los em 1913, deixando implícita na crítica dirigida à atuação missionária a necessidade da intervenção da agência indigenista oficial a fim de gerir racionalmente a integração deles à sociedade nacional<sup>12</sup> (PERES, 2004 [1992], p. 61).

Segundo o autor (1992, p. 61), os registros do SPI sobre os Potiguara foram esporádicos naquele período, só havendo alguns registros a partir do início dos anos 1920, quando ocorreu uma “visita de verificação” realizada pelo emissário do SPI, o inspetor Dagoberto de Castro e Silva. De acordo com o autor, o Ministério da Agricultura no final de 1929 (28 de novembro de 1929, para ser mais preciso) nomeou o inspetor Estigarribia

---

<sup>12</sup>Cf. “Relatório referente aos índios remanescentes da Baía da Traição, a nordeste da Paraíba. Rio de Janeiro, outubro de 1920. Assinado: Alípio Bandeira” (SEDOC/MI. Filme 170. Fotogramas 1542-1555).

para articular com o governador da Paraíba, João Pessoa Cavalcanti de Albuquerque, à época, para fazer um “acordo similar sobre as terras dos antigos aldeamentos de Monte-Mor e São Francisco, e também para providenciar a organização do núcleo indígena” (PERES, 1992, p.61). Realizado o acordo entre as partes, conforme as diretrizes do projeto de decreto do SPI, ressaltando apenas que se caso os indígenas abandonassem as terras, estas retornariam para o domínio do estado da Paraíba.

Conforme Peres (2004 [1992], p. 61), com o trágico assassinato do governador da Paraíba em 26 de julho de 1930, então candidato a vice-presidente da República na chapa de Getúlio Vargas, o inspetor “Estigarribia prosseguiu os entendimentos com o vice-governador Álvaro de Carvalho, sucessor de João Pessoa”, sobre o projeto de base do SPI, que culminou em 1932 na “criação do Posto Indígena (PI) São Francisco (Aldeia)”. Vale ressaltar que em 1934, o SPI “rebatiza” esse PI, denominando-o de Nísia Brasileira, e “numa tentativa de manter o controle da situação naquele território, isto é, padrão conciliador de atuação” (PERES, 2004 [1992]), concede a chefia do posto ao “líder tradicional”, Manoel Santana<sup>13</sup>.

Segundo Oliveira (2004, p. 21), a organização política (do SPI) de quase todas as áreas passou a incluir três papéis diferenciados, de cacique, de pajé e de conselheiro (isto é, membro do “conselho tribal”), tomadas como “tradicionais” e “autenticamente indígenas”. A indicação ou ratificação dos ocupantes desses papéis era realizada pelo agente indigenista local (o chefe do Posto Indígena), que de fato ocupava o topo dessa estrutura de poder e era quem distribuía os benefícios provenientes do Estado (de alimentos a empregos, passando por empréstimos ou permissões de uso de instrumentos agrícola, meios de transporte, cacimbas d’água etc.).

De acordo com Vieira (2001), Manoel Santana tinha prestígio e legitimidade frente aos índios Potiguara no início do século passado e era tratado como “verdadeiro tuxaua<sup>14</sup> dos Potyguara” (VIEIRA, 2001, p. 85). Outro indígena Potiguara que merece destaque nesse estudo é Pedro Ciríaco, pertencente também à aldeia São Francisco, escolhido para ser o segundo homem no comando do Posto Indígena. Manoel Santana e

---

<sup>13</sup>Manoel Santana é considerado o “último regente dos índios da Baía da Traição, que exercia o cargo desde os anos de 1920” (PALITOT, 2005, p. 49).

<sup>14</sup>“*Tuxaua*, é um termo indígena, mais ‘natural’ e condizente com a orientação do órgão tutor que pretendia substituir a igreja e sua ação catequética” (SEDOC/MI. Microfilme 170, fotogramas 1557-1589 apud PALITOT, 2005, p. 80).

Pedro Ciríaco “eram respectivamente, o chefe e o ajudante do chefe dos índios” (PALITOT, 2005, p. 43).

Em 1942 falece o líder geral dos Potiguara, Manoel Santana. Ele era considerado pelos Potiguara como o último *tuxaua*, “regente dos índios” Potiguara (VIEIRA, 2012, p.152)<sup>15</sup>, dos *Caboco do Sítio* - categoria nativa que é uma referência aos indígenas da Aldeia-Mãe, a Aldeia São Francisco. Segundo o autor, o regente tinha um papel fundamental como liderança indígena, pois possuía *status* de chefe, homem respeitador e que tinha um grau de conhecimento extenso de todas as famílias indígenas Potiguara naquela região do litoral norte da Paraíba habitada por eles desde antigamente.

Conforme Palitot (2005, p. 49), o provável sucessor de Manoel Santana seria Pedro Ciríaco, pois este era considerado o ajudante do chefe dos indígenas, do *tuxaua* e os *Caboco do Sítio*, “Já haviam escolhido Pedro Ciríaco para representa-los [...] havia sido uma espécie de ‘segundo homem’ de Manoel Santana, e para uma parte dos índios seria a escolha natural para a sucessão na chefia”.

Porém, a situação naquele momento tomou contornos divergentes e os *Caboco do Sítio* ficaram indignados com a indicação e escolha do novo chefe dos índios feita pelo SPI. Segundo Palitot (2005, p. 49) “Castelo Branco<sup>16</sup> decide colocar o genro de Manoel, o índio conhecido como João Batista [...] Deu-se o impasse e foi convocada uma reunião no Posto para decidir-se quem seria realmente o novo líder dos índios”.

Numa tentativa de resolver esse imbróglio, o SPI acaba não reconhecendo “o direito de Pedro Ciríaco à sucessão, conduzindo Daniel Santana, filho de Manoel, ao posto de *Tuxaua*, após a tentativa frustrada do SPI de colocar João Batista (da aldeia São Francisco) no cargo” (PALITOT, 2005, p. 79-80). A designação de Chefe dos índios ou Cacique geral acabou criando uma centralização de poder e status muito elevado para qualquer um que ocupasse aquela função. A decisão de nomear João Batista e depois, devido ao embate com os índios de São Francisco, afirmar Daniel Santana, filho de

---

<sup>15</sup>“A escolha do ‘regente’ ocorria do seguinte modo: o ‘regente’ se reunia com o ‘seu pessoal’, ou seja, pessoas de várias ‘parentagens’ que o acompanhavam, e comunicava que não mais continuaria na função de chefe, por razões, na maior parte das vezes, de idade, só que antes visitava o futuro chefe e justificava sua preferência. O argumento usado girava em torno da exigência de maior dedicação e habilidade para viajar, vigiar e ‘reger’ o território; na ocasião, ele mencionava o nome de seu sucessor. De acordo com Eduardo (morador de São Francisco (aldeia) e filho de Santana), quando o “tempo da pessoa” no trabalho chegava ao fim, a ‘patente’ de chefe era passada ‘cara a cara’ e ‘era a melhor oferta que tinha, era uma maior festa que tinha, porque você ia dominar todas as áreas” (VIEIRA, 2012, p. 152).

<sup>16</sup>Ele chegou na região por volta do início dos anos 1940, “Castelo Branco, ao que parece, era um militar ainda não vinculado ao SPI, que assumiu a responsabilidade do Posto Indígena nesse período, tendo ingressado formalmente no órgão depois dos fatos aqui narrados” (PALITOT, 2005, p. 49)

Manoel Santana, como Cacique demonstra uma estratégia bem definida engendrada por um jogo político que tinha o intuito de manter as ações político-administrativas do órgão indigenista (SPI) naquela região sob um maior controle, instituindo uma estrutura de poder e autoridade que se estabelecerá nas décadas seguintes<sup>17</sup>.

Segundo Palitot (2005, p. 81), apesar de o SPI ter escolhido Daniel Santana, “os índios de São Francisco mantiveram Pedro Ciríaco como seu líder, marcando uma posição de autonomia frente ao centro de poder representado pelo Posto Indígena”. Neste caso, criou-se uma cisão entre o poder estabelecido por parte dos índios e o poder do órgão indigenista regido por um representante oficial, Daniel Santana, indicado pelo SPI para assumir o posto de Cacique geral dos índios Potiguara. E essa divisão “perdurou até a década de 1980, com a formação de duas linhagens de chefes: uma na aldeia São Francisco, onde os líderes eram escolhidos pelos índios e a outra no Forte, sede do Posto Indígena, onde era o órgão tutor que nomeava os líderes” (PALITOT, 2005, p. 81).

Na tessitura dessa conjuntura histórica e política dos indígenas Potiguara desenvolvida até aqui podemos perceber, tendo como recorte temporal o início do século passado, quando o Posto Indígena do SPI foi instalado na aldeia São Francisco. A partir desse “marco territorial indigenista” ficou evidenciada desde então a constituição de grupos políticos mantenedores de relações de poder que, muitas vezes ocasionados por conflitos faccionais, miravam o controle político da comunidade indígena Potiguara, como demonstrado nesse contexto histórico pela “turma<sup>18</sup>” de Manoel Santana e a “turma” de Pedro Ciríaco, tornado mais explícito quando ocorreu a cisão entre esses dois líderes indígenas.

Nesse sentido, percebemos que os líderes indígenas destacados nesse panorama político, ao que tudo indica, movimentavam-se com a sua “turma” na aldeia, que poderia envolver também de forma estratégica outras aldeias contíguas, formando assim uma comunidade indígena bem mais expressiva, com um maior poder de articulação com os atores externos, por exemplo. Essa mobilidade gera, como destaca Pacheco de Oliveira (2015, p. 131), “ação de unidades políticas (facções) por meio das quais interesses divergentes e diferentes projetos sociais se expressam e se articulam”.

---

<sup>17</sup>“A comunhão de interesses que não havia conseguido realizar com Manoel Santana o SPI, logrou fazer com Daniel, uma vez que este também era funcionário do Posto” (PALITOT, 2005, p. 81).

<sup>18</sup>Segundo Vieira (2012, p. 17), “o uso reiterado da categoria ‘turma’ nos contextos de definição dos contornos de determinado grupo de pessoas, mobilizado, geralmente, nas ‘parentagens’, sob a liderança de um cacique, dá a identificação da ‘turma’, levada a termo nas situações de conflito, demarcar a figura do líder e ‘seu pessoal’”.

Após essa explanação, os líderes indígenas contribuíram para a formação de grupos faccionais que tinham o intuito de manter suas articulações com atores externos, tais como os Lundgren, como destaca Vieira (2012, p. 154),

Um dos acordos firmados entre Santana e os Lundgren ocorreu no início dos anos de 1930, quando um grupo de caboclos de São Francisco foi espancado por capangas da família Dantas no Sítio do Melo<sup>19</sup>. Os termos da negociação foram os seguintes: caso os Dantas fossem expulsos, a CTRT poderia explorar toda a madeira do mangue localizado nas aldeias Camurupim e Tramataia. Os Lundgren detinham um forte aparato de segurança, razão pela qual o período de instalação e consolidação da CTRT na região foi classificado pelos caboclos como o “tempo da Amorosa<sup>20</sup>”. O acordo foi firmado. A CTRT começou a agir tanto no sentido de expulsar os Dantas quanto na ocupação e desmatamento do mangue, construindo trilho de ferro para facilitar o transporte de toda a madeira aos portos da Massaranduba e das proximidades da Caieira [aldeia], e de lá para Rio Tinto. Vale salientar que antes desse acordo, Santana já havia procurado o Coronel para tratar das ameaças sofridas pelos caboclos e ele havia sugerido que os caboclos procurassem o Marechal Rondon no Rio de Janeiro, a fim de conseguir a assistência do SPI e, assim, solucionar o problema com os Dantas (cf. PALITOT, 2005); mesmo com a viagem ao Rio de Janeiro e a visita de Castro e Silva (funcionário do SPI) aos Potiguara, os Dantas permaneceram no Sítio do Melo.

Baseado nisso, surgiu um fato que gerou rugas nas relações de amizade entre Manoel Santana e Pedro Ciríaco, ambos pertencentes à aldeia São Francisco, considerada pelos índios Potiguara como a Aldeia Mãe. Este fato ocorreu quando Manoel Santana planejou ir ao Rio de Janeiro acompanhado de vários outros índios Potiguara para pedir proteção ao SPI devido a essas ameaças sofridas pela família dos Dantas (PALITOT, 2005, p. 80).

Segundo Vieira (2012, p. 155), sabendo do que estava acontecendo,

O Coronel Frederico Lundgren fez uma visita a Santana em São Francisco [...] tentou convencer o ‘regente’ da necessidade de viajar e levar ‘só caboclo do cabelo duro’. Ele ofereceu-lhe dinheiro para a viagem, o transporte para a condução da comitiva até o porto de Cabedelo, no estado da Paraíba e a passagem de navio<sup>21</sup> (VIEIRA, 2012, p. 155).

Seguindo a orientação do Cel. Lundgren, Manoel Santana disse ao companheiro “Pedro Ciríaco que ele não os acompanharia porque não era caboclo. Ele ficou com muita

---

<sup>19</sup>Os caboclos (índigenas) viviam sob ameaças constantes devido ao uso do referido lugar, que estava sob controle da família Dantas, como meio de acesso à praia de Coqueirinho, um lugar que ainda hoje as pessoas se dirigem para pescar crustáceos (marisco, caranguejo, aratu e siri).

<sup>20</sup>O temor dos Lundgren era o principal fator para o distanciamento das querelas naquela região, de modo que em suas observações, muitos caboclos de Monte-Mor assim justificaram a razão pela qual Santana não intercedia em favor deles.

<sup>21</sup>Palitot (2005) acrescenta que a Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT) encaminhou também um advogado para acompanhar Manoel Santana e seu pessoal até o Rio de Janeiro.

raiva, classificando esse ato de traição e imediatamente retirou-se do local, retornando sozinho para São Francisco” (VIEIRA, 2012, p. 155).

A estratégia utilizada pelo Cel. Lundgren era também no intuito de Manoel Santana receber a “patente” das mãos do Marechal Rondon, considerado o patrono do SPI – e com esse rito de reificação de poder, o chefe geral dos Potiguara se manteria no cargo de chefe geral –, expulsaria com auxílio do SPI a família dos Dantas do território indígena e poderia então voltar a realizar as mesmas funções estabelecidas anteriormente, ou seja, permanecer com as relações intersociais com o chefe geral dos índios Potiguara, que poderia disponibilizar matéria-prima, madeira, e também remanejar indígenas como mão de obra barata para o funcionamento da fábrica. Neste sentido, o interesse do Cel. Lundgren era que Manoel Santana levasse apenas “caboclos do cabelo duro” com ele como estratégia de criar uma homogeneidade estereotipada ao grupo, não demonstrando mestiçagem na “turma” do regente e, assim, garantir a permanência de Manoel Santana no cargo de chefe geral dos Potiguara para poder manter o controle da situação naquele território indígena.

Precisamos destacar que o Coronel Lundgren tentava manter sua relação de poder estabelecida com os Potiguara para obter os recursos naturais advindos do território destes. E, para isso, articulava suas ações estratégicas no intuito de manter o controle do território étnico com a conviência de alguns líderes indígenas Potiguara, numa relação de interdependência de poder considerada desigual, porque quem mais se beneficiava nessa relação era a família dos Lundgren.

Em um determinado momento entra em cena outro ator externo, o SPI, orquestrando suas ações no intuito de reordenar aquele território indígena no qual ocorria de forma desenfreada uma “ocupação fatiada” pelos posseiros, pelos Lundgren e proprietários particulares. Neste sentido, com a intervenção do órgão indigenista dá-se uma alteração nas “peças do tabuleiro” e o ‘jogo de poder’ agora revela uma reordenação nesse cenário, ou seja, no espaço agrário, havendo assim uma mudança social no quadro de relações de poder estabelecida anteriormente entre os indígenas Potiguara, posseiros/latifundiários e a família dos Lundgren, como destaca Palitot (2005, p. 57-58),

Portanto, a interpretação do quadro histórico de atuação do órgão indigenista na Baía da Traição é devedora daquilo que apontou o trabalho antropológico de Peres (1992, p. 60), no qual a implantação do campo de ação indigenista pode ser interpretada como um manejo de ações fundiárias, onde os invasores (posseiros) seriam beneficiados com o

arrendamento das terras pertencentes aos indígenas, mas sob a “direção” do órgão indigenista. Essa diversidade fundiária anacrônica (arrendamento x terra indígena) criada num mesmo campo de disputa acaba criando um balcão de negócios fundiários sob terras indígenas e ainda interfere de forma direta e indireta nas relações de poder local já estabelecidas. O SPI implementa suas ações de mediação, atuando num campo de conflitos socioambientais, com jogos de poder amplificados por interesses subjetivos, coletivo (índios), governamental (Paraíba), com ações intensificadas entre posseiros, fazendeiros e empresários (CTRT). A oficialização dos arrendamentos é considerada por Peres (1992, p. 61, grifos do autor) como um “*dispositivo de resolução de conflitos*” orquestrado por entidades governamentais autárquicas, cujos objetivos estavam voltados para o controle das terras indígenas.

Devido a esse episódio, o qual acabou gerando indignação pelos índios da Aldeia São Francisco, que “mantiveram Pedro Ciríaco como seu líder, marcou-se uma posição de autonomia frente ao centro de poder representado pelo Posto Indígena” (PALITOT, 2005, p. 81). Poder este que o Estado mantém por meio dos saberes de gestão, esse “estoque de conhecimentos” que pode ser pensado, segundo Souza Lima (2007),

[...] como um conjunto de saberes, quer incorporados e reproduzidos em padrões costumeiros de interação, quer objetivados em dispositivos de poder, codificações, elementos materiais de cultura (arquitetura, indumentária etc) e incorporados em etiquetas, disposições corporais, gestos estereotipados. Descobrir e disseminar informações, submeter e definir, classificar e hierarquizar, aglutinar e localizar os povos conquistados e os espaços por eles habitados são operações desenvolvidas pelo que chamo de saberes de gestão e pelos poderes pelos quais se exercem e geram (SOUZA LIMA, 2007, p. 168).

Sendo assim, para manter o controle territorial e estabelecer padrões de comportamento pacíficos seria preciso executar suas ações alinhadas ao pensamento positivista e, assim, sem interferência dos povos originários. Contudo, isso apenas seria possível, segundo o autor, a partir de habilidades adquiridas através de “saberes de gestão” (SOUZA LIMA, 2007, p. 168) disseminados de modo estratégico pelo poder colonial.



## TERRAS INDÍGENAS E CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS

A partir de agora precisamos enfatizar a formação desses três municípios supracitados, que guardam uma estreita relação com a constituição dos aldeamentos missionários de São Miguel de Baía da Traição e Monte-Mor, sendo este último originado da destruição do aldeamento de Mamanguape. O grupo étnico passou a constituir as aldeias de Baía da Traição e da Preguiça no município de Mamanguape, assistidos pelos missionários do Carmo da Reforma<sup>22</sup>.

O território Potiguara atualmente é de 33.801,3298 ha, sendo a primeira Terra Indígena (TI) Potiguara homologada pelo Ministério da Justiça (MJ) em 1991<sup>23</sup> após esse território étnico, localizado em Baía da Traição ter passado por um longo processo de reivindicação ocorrido pelos indígenas Potiguara desde os anos de 1960, considerado um marco no processo de autodemarcação.

Segundo Capitão, o cacique da Aldeia São Francisco, à época, – Severino Fernandes – foi um grande líder e muito importante nas tomadas de decisão para iniciar, por exemplo, o processo de autodemarcação da primeira TI Potiguara, muito embora ainda não fosse utilizado nesse tempo essa nomenclatura. Sob a liderança desse cacique e um grupo de indígenas (sobretudo os da aldeia São Francisco), decidem realizar a demarcação do seu território étnico, tendo como ponto de partida a Aldeia-Mãe, seguindo para outras aldeias tendo como direcionamento “marcos antigos” e naturais daquele território que os indígenas conhecem e defendem. Sendo assim, são abertas picadas, “tomando como base os marcos estabelecidos através da doação da sesmaria feita pelo imperador, a autodemarcação do território foi finalizada em 1982, onde foram localizados os limites de 34.320 ha” (MARQUES, 2009, p. 165).

Entretanto, a formalização oficial do tamanho dessa TI Potiguara ocorreu em 1983, durante o regime militar no Brasil<sup>24</sup> e, mesmo assim, “foi subtraída em comum

---

<sup>22</sup>Esta informação foi obtida no site socioambiental.org, cujo texto tem autoria de José Glebson Vieira (2006).

<sup>23</sup> Ver o link de acesso ao Decreto e Portaria publicados no Diário Oficial da União (DOU) com a homologação da primeira TI Potiguara Potiguara, com 21.238,4898 ha. Decreto n. 267, de 29 de outubro (publicado no DOU em 30/10/1991). Seção I, p. 24032. Link: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/DOU/1991/10/30/Secao-1?p=1> ; Acesso: 07 abril de 2018.

<sup>24</sup>As ações da Funai, à época, eram coordenadas por militares e, assim, o exército se encarregava de realizar as ações indigenistas necessárias para o controle político-jurídico dessa autarquia. Vale lembrar que o regime militar estabelecido no Brasil, a que faço referência, tem seu período compreendido entre os anos de 1964 a 1985, quando os militares se mantiveram no poder até as eleições diretas (1985).

acordo por um Grupo Interministerial em Brasília, quando chegaram à conclusão que esse território deveria ser demarcado numa área menor, equivalente a 20.820ha” (AZEVEDO, 1986, p.45-78).

Houve indignação com essa situação, em que a demarcação das terras indígenas foi modificada, causando uma redução significativa no seu território tradicionalmente ocupado e deixando de fora lugares de origem históricos, incluindo a Sesmaria de Monte-Mor (AZEVEDO, 1986; PERES, 2004; PALITOT, 2005). Isso acabou criando uma pressão maior dos indígenas sobre a Funai e, concomitantemente, o surgimento de vários conflitos territoriais mais intensos com posseiros nessa região de Baía da Traição (mas não só).

Os Potiguara contaram com a colaboração de vários atores externos, tais com diocese de João Pessoa-PB, UFPB, INCRA, Pastoral da Terra, ABA, CIMI e outras organizações (MOONEN; MAIA, 1992), apoiando a realização das medições territoriais e a Funai. Deste modo, formalizou-se o processo administrativo para a construção de um Grupo Técnico (GT), sob a coordenação de um (a) antropólogo (a), que deu início à elaboração de um Relatório de Fundamentação Antropológica para identificar e reconhecer o território tradicionalmente ocupado por esses indígenas e, assim, a primeira TI Potiguara foi demarcada em 1983 e homologada no ano de 1991.

Contudo, a exclusão da Sesmaria de Monte-Mor e outras aldeias, como supracitado, desembocaram em várias ações na Justiça em que os indígenas reivindicaram os seus direitos constitucionais territoriais sobre aquelas terras de origem. Esse imbróglio jurídico, envolvendo conflitos territoriais referentes às propriedades privadas que excederam seus limites, invadindo terras indígenas, afeta diretamente o processo de delimitação e demarcação do território étnico devido às pressões de atores externos envolventes no processo, de movimentos sociais e até de ameaças de morte. Essa pressão sob o território étnico ocorreu de forma mais acentuada com a usina de açúcar e destilaria Miriri (MARQUES, 2009) de um lado e, do outro, as aldeias Jacaré de São Domingos, Jacaré de Cima e Grupiúna, buscando reivindicar seus direitos perante o reconhecimento do território étnico.

Vale destacar que a TI Potiguara Jacaré de São Domingos foi homologada em 1993 com uma área de 5.032ha<sup>25</sup>. O processo de estudos de delimitação e demarcação desse território ocorreu nos anos de 1988, através da criação de um GT coordenado pela antropóloga Vânia Fialho (VIEIRA, 2006), que apresentou um relatório antropológico identificando a área a ser demarcada como de direito dos indígenas de Jacaré de São Domingos.

Diante de inúmeras situações de conflitos territoriais, envolvendo relações de poder com usineiros e os proprietários da CTRT, além de outras questões problemáticas e difíceis de serem compreendidas de forma legal, segundo Capitão Potiguara, algumas aldeias de grande importância histórica para seu povo ficaram de fora da demarcação da T.I. Potiguara Potiguara (1991). Estas aldeias, consideradas também tradicionalmente ocupadas por esse grupo étnico, tais como a Aldeia Jaraguá, Vila de Monte-Mor, Vila Regina e parte da cidade de Marcação.

De acordo com Sidnei Peres (2002), os estudos de identificação desta terra indígena foram realizados pela primeira vez em 1995, coordenados pela antropóloga da Funai, Maria de Fátima Campelo Brito. A T. I. Potiguara de Monte-Mor foi definida com 5.300 ha, nos quais estão incluídas as seguintes comunidades indígenas: Jaraguá, Lagoa Grande e Brasília; e a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres na Vila de Monte-Mór. Segundo Peres (2002), a proposta inicial foi negada pelo ministro da Justiça, à época, Renan Calheiros, em 14 de julho de 1999.

Antes de sair essa decisão, os indígenas da Aldeia Jaraguá em maio de 1999 decidiram fazer a autodemarcação desse território étnico - Monte-Mor (PERES, 2002). Após ficarem sabendo desse resultado negativo por parte do ministro da Justiça, os indígenas de Monte-Mor recorreram ao Ministério Público da Paraíba (MPPB) para que tomasse medidas legais cabíveis junto à Procuradoria da República na Paraíba contra a União e contestando a decisão tomada pela Justiça naquele ano.

Nos anos 2000 o antropólogo Sidnei Clemente Peres, *expert* em laudos antropológicos, é convocado através da Portaria N. 013/PRES/00, de 07/01/2000 pelo presidente da Funai para que realize “estudos e levantamentos de campo necessários” (PERES, 2002, p. 25) para o desenvolvimento do processo de identificação e delimitação

---

<sup>25</sup>Em 1993 foi realizada a homologação da T. I. Jacaré de São Domingos, que possui 5.032,2431 ha. Decreto 1º de Outubro de 1993. Seção I, p. 14784, n. 189 (publicado no DOU em 04/10/1993). Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/DOU/1993/10/04/Secao-1> Acesso: 07 Abr. 2018.

da TI Potiguara de Monte-Mor, compreendida nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição/PB, fazendo parte da Sesmaria de Monte-Mor, supracitada, cujos estudos de identificação desse território étnico foram deixados de fora desde o processo de delimitação e demarcação da primeira TI Potiguara (Baía da Traição) em 1983 e sua homologação em 1991.

Com a realização de novos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mor nos anos 2000, elaborados por Sidnei Clemente Peres, também coordenador do GT interdisciplinar, presumia-se que a partir de agora realmente ocorresse a tão aguardada demarcação e, mais adiante, a homologação desse território étnico. No entanto, vários impasses ocorreram novamente no campo jurídico, além disso, os conflitos territoriais tornaram-se mais intensos, à época, nessa região. Diante dessa situação, os Potiguara decidem retomar suas terras no ano de 2003, processo intensificado a partir do ano seguinte, 2004.

Após vários conflitos socioambientais, inclusive ameaças de morte por parte de não-indígenas com poder econômico (fazendeiros e usineiros) inseridos em terras indígenas tradicionalmente ocupadas nessa região, houveram também momentos de negociação e apaziguamento por parte de algumas lideranças indígenas, MPF, Funai, UFPB e outros atores externos. Em dezembro de 2007 é publicada de modo oficial a demarcação da TI Potiguara de Monte-Mor<sup>26</sup> com uma área equivalente a 7.530ha. Vale ressaltar que até agora, meados de 2018, não foram realizados atos de *desintrusão*<sup>27</sup> e processo de homologação dessas terras indígenas ainda está em processo na Justiça desde os anos de 1990.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tecer essas considerações percebo que os entrelaçamentos que envolvem os atores externos, especificamente a Funai e os indígenas Potiguara, foram construídos por

---

<sup>26</sup>A T.I. Potiguara de Monte-Mor, com 7.530,5969 hectares foi oficialmente demarcada em 2007, mas ainda não foi homologada. Portaria n. 2.135, de 14 de dezembro de 2007. Seção 1, n. 241, p. 31-32 (publicado no DOU em 17/12/2007). Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/860414/pg-32-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-17-12-2007>. Acesso em: 07 abr. 2018.

<sup>27</sup>A *desintrusão* é uma medida legal tomada para concretizar a posse efetiva da terra indígena a um povo, depois de realizada a etapa final do processo. É um instrumento jurídico para garantir a efetivação plena dos direitos territoriais indígenas, por meio da retirada de eventuais ocupantes não indígenas.

relações de poder baseadas num processo de contato interétnico e ações políticas indigenistas desde o início do século XX, pensando, desse modo, na existência de uma relação de interdependência de poder muito acentuada e desigual entre esses atores sociais, como verifica Norbert Elias (1980) que utiliza o termo “jogo” para se referir às relações de poder.

Segundo o autor (1980, p. 81), “O poder é uma característica estrutural das relações humanas – de todas as relações humanas”. Desta forma, quem está no ‘jogo’ tem “a finalidade de dominar o outro, sendo assim, essa relação de poder estabelecida vai ser sempre desigual, pois a reciprocidade nunca é igual” (LUCENA, 2016, p. 42) já que “em cada um destes jogos a distribuição de poder é inequivocamente desigual, não elástica e estável” (ELIAS, 1980, p. 90). Posto isso, constato que as inter-relações de poder envolvendo os Potiguara e Funai se dão num jogo de poder em que atores externos, tais como MPF; Igreja, CIMI e UFPB entre outras organizações nacionais e internacionais coparticipam, prestando apoio, esclarecimentos legais e solidariedade aos indígenas durante suas reivindicações de direito sobre suas terras de origem.

O poder relaciona-se estreitamente com as formas de dominação e colonização no mundo e, assim, foram capazes de engendrar cada vez mais fontes de poder e hegemonia (SCHNEIDER, 1995), articulando estratégias de ação dominadora no intuito de abranger seus tentáculos de capilaridade colonizadora para fincar seus modos de produção em territórios alheios, através da pilhagem, esbulho, enfim, formas de se apropriar ilegalmente de terras pertencentes a grupos étnicos, por exemplo.

O antropólogo Eric Wolf (2003, p. 326), define quatro modos diferentes de poder, a saber: o primeiro refere-se à “potência ou capacidade que é tida como inerente em um indivíduo”, num entendimento implícito que envolve as pessoas no jogo do poder de forma inconsciente, pois o propósito não é de entender o jogo, mas de participar, interagir. O segundo tipo, que é transacional, refere-se à capacidade que o indivíduo (*ego*) possui de alguma forma e impõe sobre um *alter*, que pode ser realizada como estratégia de ação nas relações interpessoais e não considera a natureza das arenas onde as interações ocorrem. O terceiro poder, que o autor denomina de “poder tático organizacional”, é “aquele que controla os cenários em que as pessoas podem mostrar suas potencialidades e interagir com as outras” (WOLF, 2003, p. 326,.) o que ocorre com as ações indigenistas e eventos que a Funai promove, por exemplo. Por último, o autor menciona o poder estrutural, isto é, o poder que se manifesta em relações e que não engendra suas ações

apenas de modo interno aos contextos e domínios, mas também rege e organiza os seus contextos e busca especificar a direção e distribuição de fluxos de energia.

Vale destacar que no segundo e o terceiro tipo de poder (transacional e tático organizacional, respectivamente) destacados por Wolf (2003) poderíamos identificar este último, citado aqui, na Funai e o segundo tipo de poder se encaixaria nas ações estratégicas desenvolvidas pelos caciques e lideranças Potiguara, que articulam suas ações no intuito de assegurar os seus direitos constitucionais territoriais frente ao órgão indigenista, contando com o apoio de outros atores externos, supracitados. Neste ínterim, essas alianças constituem, muitas vezes, formas de poder para contrabalancear arranjos desiguais, engendrados por um poder político-econômico dominante existente naquela região.

## REFERÊNCIAS

AMORIM, Paulo Marcos. **Índios camponeses**: os Potiguara de Baía da Traição. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social – Museu Nacional, UFRJ. 1970.

AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. '**A terra como nossa**': uma análise de processos políticos na construção da terra potiguara. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social – Museu Nacional, UFRJ, 1986.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 05 out. 1988. Disponível em: <[www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br)>. Acesso em: 22/04/2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Entre a escrita e a imagem. Diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 1, 2000.

CARVALHO, V.C.; RIZZO, H.G. **As zonas costeiras**: subsídios para uma avaliação ambiental. MMA. Brasília: MMA, 1994.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**: Métodos. São Paulo: UNESP, 2010 [1958], pp. 237-364.

LUCENA, Jamerson B. “**Índio é índio onde quer que ele more**”: uma etnografia sobre indígenas Potiguara que vivem na região metropolitana de João Pessoa. Dissertação [Mestrado] em Antropologia Social. Paraíba/UFPB/PPGA, 2016.

LUCENA, J. B.; SILVA, R. H. **Os Tabajara da Paraíba e os direitos constitucionais territoriais**. Revista Eletrônica Científica Ensino Interdisciplinar - RECEI. Mossoró, v. 3, n. 9, 2017.

MARQUES, A. **Território de Memória e Territorialidades da Vitória dos Potiguara da aldeia Três Rios**. Dissertação (Mestrado) em Geografia. Paraíba/ UFPB/ CCEN/PPGG, 2009.

MOONEN, F.; MAIA, L. M. **Etnohistória dos Índios Potiguara: ensaios, relatórios e documentos**. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB, 1992.

PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco. **Regime Tutelar e Faccionalismo**. Política e Religião em uma Reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

\_\_\_\_\_. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004.

\_\_\_\_\_. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D'INCAO, Maria Â. (org.). **O Brasil não é mais aquele...mudanças sociais após a redemocratização**. São Paulo: Cortez, 2001.

\_\_\_\_\_. (org.) **Indigenismo e territorialização: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro. Contra Capa, 1998.

\_\_\_\_\_. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: **Atlas das Terras Indígenas/Nordeste**. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1994.

\_\_\_\_\_. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988. PALITOT, Estêvão Martins. Quem são os Potiguara? In: \_\_\_\_\_. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: História, Etnicidade e Cultura**. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal de Campina Grande, 2005.

PERES, Sidnei C. **Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004.

\_\_\_\_\_. **Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste. (1910-1960)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

\_\_\_\_\_. A Identificação da T.I. Potiguara de Monte-Mor e as Consequências (Im) Previstas do Decreto 1775/96. In: **Boletim Especial - Fórum de Pesquisa - Indigenismo e Antropologia da Ação - 25 anos identificando terras indígenas - Ano 6, n. 2, 2002, pp-24-39**. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/geri/Boletim06-port-links.htm>. Acesso em: 19 mai. 2018.

SCHNEIDER, Jane. The Analytical Strategies of Eric Wolf. In: SCHNEIDER, Jane, e RAPP, Rayna (orgs.). **Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric Wolf**, Berkeley, University of California Press, pp. 3-30, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **As órbitas do sítio**: subsídios para o estudo da política indigenista no Brasil, 1910-1967. Rio de Janeiro: Contra Capa/Laced-MN-UFRJ, 2009.

\_\_\_\_\_.; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Além da tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002

\_\_\_\_\_. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade, considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora UFRJ/Marco Zero, 1987.

\_\_\_\_\_. Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: ALMEIDA, Miguel Vale de. BASTOS, Cristiana. FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Trânsitos coloniais**: diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007, p. 166.

VELSEN, Van. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. Métodos. São Paulo: UNESP, 2010 [1967], pp. 437-468.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguaras da Paraíba. Tese. São Paulo: USP, 2012.

\_\_\_\_\_. Os potiguaras. **Povos Indígenas no Brasil**. ISA, São Paulo, SP, 2006. Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara/942> >. Acessado em: 26 abr. 2018.

WOLF, Eric R. Encarando o poder: velhos insights, novas questões. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LINS RIBEIRO, Gustavo (org.). **Antropologia e poder**. Brasília, São Paulo: Ed. da Universidade de Brasília/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Ed. Unicamp, 2003.



## O QUE AS FLECHAS DO KYUDO E DOS POTIGUARA NOS CONTAM NO SEU TRAJETO ENTRE PASSADO E PRESENTE EM SUAS CERIMÔNIAS E RITUAIS

*What the arrows of Kyudo and the Potiguara tell us in moving from the past to the present during rituals and ceremonies*

Sônia Maria Neves Bittencourt de Sá

Mestre em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPB.

Maristela de Oliveira Andrade

Professora do PRODEMA e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPB.

RESUMO. Este estudo aborda, sob a perspectiva da performance, duas modalidades de prática de arqueirismo, vivenciadas a partir de dois eventos realizados na Paraíba em 2016: os IV Jogos Indígenas Potiguara, em Tramataia, localizado no município de Marcação e o XI Festival do Japão, no Espaço Cultural da Energisa, em João Pessoa. O objetivo foi de buscar compreender como as práticas do arqueirismo refletem as cosmologias destes dois povos e como estes eventos envolvem a performance que perpassa os processos identitários em suas celebrações. No caso do arqueirismo Potiguara, ele foi ritualizado em forma de competição, apresentado juntamente com outras práticas esportivas como a canoagem, a corrida de tora e as lanças, em que os praticantes usam indumentárias indicadas pelas regras dos jogos. Já a prática do arqueirismo milenar japonês (*Kyudo*) ocorreu como uma demonstração de sua tradição na perspectiva do *Bushidô* (união espírito e físico), que se afasta das técnicas de combate (*Bujutsu*), embora conserve as maestrias dos antigos samurais. O método etnográfico de análise situacional permitiu a descrição pontual do arqueirismo nos dois dias de eventos e assim foi possível traçar uma série de análises e reflexões sobre os problemas teóricos que envolvem os rituais, as performances e as tradições das duas culturas envolvidas.

PALAVRAS-CHAVE: Arqueirismo. Cerimônias. Performance. Potiguara. Japão.

ABSTRACT. This study examines – from the standpoint of performance – two versions of the art of bow and arrow which were present in two 2016 events held in the Brazilian state of Paraíba: the 4th Potiguara Indian Games (IV Jogos Indígenas Potiguara), at Tramandaia, Marcação, and the 11th Japan Festival (XI Festival do Japão), at the Espaço

Cultural da Energisa, João Pessoa. Its aim has been to understand how archery reflects the cosmology of these two people and how the performance of the archers is associated with their identity processes. In the Potiguara games, archery occurred as one of the competitions – that also included canoeing, log-carrying races, and javelin throwing – in which the competitors wore the specific clothing required by the rules of the games. In the other event, traditional Japanese archery (*Kyudo*) occurred as a demonstration and as an aspect of *Bushidô* (that combines physical and spiritual elements), which differs from *Bujutsu* (traditional martial arts), in spite of including the fighting skills of the samurai. The ethnographic method of situational analysis was used to describe the archery activities performed in both events, and allowed us to produce analyses and reflections related to theoretical problems present in rituals, performances and traditions of the two cultural worlds in question.

**KEYWORDS:** Archery. Ceremonies. Performance. Potiguara. Japan.

## INTRODUÇÃO

O arco e flecha, como objetos, possuem uma diversidade técnica e performática em seu uso atual como prática esportiva, proveniente de duas tradições distintas, a indígena Potiguara e o *Kyudo*, que é uma das modalidades da tradição do arqueirismo japonês, as quais constituem o alvo deste artigo. O trânsito do passado ancestral de artefato de guerra e caça para o presente como instrumentos de prática esportiva ritualizada tem gerado repercussões sobre a identidade de ambos os povos.

Apesar da marcada distinção entre as duas tradições em suas performances e valores culturais envolvidos, a aproximação entre elas se mostrou viável considerando como ponto de convergência os objetos ou artefatos propulsores e seu manejo e não as culturas dos praticantes. Através da observação e análise da performance das duas práticas esportivas, revelou-se a permanência de significados que se conectam com a intenção de marcar identidades.

Foi possível constatar o quanto uma discussão aparentemente tão específica como a prática esportiva do arqueirismo está repleta de fios condutores que a ligam a um sistema de valores sociais e políticos, bem como se refletem em cosmologias específicas a cada tradição, que em última análise interferem nas performances e processos identitários.

Esta prática esportiva aqui denominada de arqueirismo ocorre no estado da Paraíba, no Nordeste do Brasil, em dois espaços distintos. Em sua modalidade japonesa, na época da pesquisa o *Kyudo* era praticado por um grupo aberto à comunidade e por estudantes por meio de uma atividade de extensão ofertada no Centro Universitário de

João Pessoa (Unipê) há cerca de três anos. O curso foi oferecido inicialmente por uma professora de língua japonesa, Maiko Hiramoto, que era 2. *dan* na arte do *Kyudo* e que, em intercâmbio através da Associação Cultural Brasil e Japão (ACBJ), ministrava aulas de japonês na cidade de João Pessoa.

A outra modalidade de arqueirismo é desenvolvida pelo povo indígena Potiguara, cujas terras estão situadas no litoral norte da Paraíba, onde ocorrem anualmente os Jogos Indígenas Potiguara, em que arco e flecha é uma das modalidades esportivas do evento. Entre os índios não foi encontrada uma prática regular com aulas e treinos, sendo utilizada apenas durante os jogos; diferentemente do *Kyudo* que é praticado ao longo do ano, sem que haja uma competição local, uma vez que a apresentação pública do *Kyudo* em João Pessoa não tem caráter competitivo e vem ocorrendo durante o festival do Japão promovido pela associação já mencionada.

Os dois povos possuem uma longa tradição na prática e no fazer o arco e flecha, de modo que as análises do arco e flecha nos jogos Potiguara e na apresentação de *Kyudo* no Festival delineiam os processos sutis e dinâmicos que estes dois grupos utilizam como estratégias para se mesclar aos costumes cotidianos das práticas sociais dominantes, em um Brasil multicultural, mas ainda resistente à aceitação da diversidade de alguns grupos étnicos.

Nesta pesquisa pontuamos essa prática milenar em dois eventos: a Cerimônia de abertura dos XIII Jogos Indígenas das Aldeias Potiguaras e o XI Festival de Cultura Japonesa, através de estudos etnográficos situacionais de Van Velsen (BIANCO, 2009). As experiências vivenciadas compõem uma parte do trabalho de campo e do estudo etnográfico sobre arqueirismo realizado em 2016 durante realização do mestrado em antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

A pesquisa delineou seus objetivos buscando realizar o seguinte percurso: caracterizar os elementos que compõem a tradição do arco e flecha para cada povo a partir dos seus significados e sentidos cosmológicos e históricos; analisar as performances dos praticantes nos diversos usos do artefato; e, por fim, relacionar aspectos identitários e performáticos da prática esportiva do arco e flecha de ambos os grupos praticantes na Paraíba, em seus respectivos eventos, destacando suas diferenças e significados.

## PERCURSO METODOLÓGICO

A opção pelo estudo etnográfico situacional se deveu às características de evento pontual dos dois encontros festivos selecionados para observar as performances dos praticantes do arqueirismo nas duas modalidades esportivas. Baseado nos estudos de Gluckman (1958) sobre a inauguração de uma ponte na Zululândia, dos quadros descritivos da dança *Kalela* de Mitchell (1987) e no método de análise situacional de Van Velsen (1967), buscou-se uma aproximação daquilo que os detalhes da observação em campo permitiram descrever de forma processual. A partir dos registros das performances buscou-se fazer algumas comparações, ora das semelhanças, mas, sobretudo das diferenças de forma reflexiva, sobre os acontecimentos que envolveram os rituais presentes no arqueirismo e como eles foram e são introjetados e projetados como elemento identitário. Em meio às atividades que ocorrem durante os eventos, pode-se perceber o empenho em rememorar as raízes de cada grupo pesquisado, por meio do lúdico, do agônico, da oralidade, dos cantos, dos vestuários, dos alimentos, das práticas corporais, dos encontros e dos rituais. Assim, arqueiros e seus arcos e flecha se renovam, tornando-se parte do que, hoje, denomina-se patrimônio imaterial.

Associado aos estudos e registros realizados em campo em ambos os contextos, foi acionada uma série de outros dados, leituras e aulas que incluem as teorias antropológicas que discutem as celebrações, os rituais e os atos performáticos em Gluckman (1987), Turner (1974), Mitchell (1987), Duvignaud (1983), Schechener (2011), além de outros. Foram levantados os contextos e os aspectos históricos aos quais se relacionam de forma local e global estas práticas e seus praticantes. Apesar de ter dado ênfase aos sujeitos que se travestiram de arqueiros com suas indumentárias próprias por algum tempo, os objetos ou as coisas que chamaram a atenção, nesse artigo, foram o arco e a flecha e a diversidade técnica e performática em seu uso, tanto nos Jogos Potiguara como no Festival do Japão. Isso explica porque tanto a ação que caracteriza o ato de atirar e a prática da escrita foram mediados por esses objetos.

## UMA BREVE CARACTERIZAÇÃO DOS POTIGUARA E JAPONESES NA PARAÍBA

No Brasil, os povos indígenas possuem uma população estimada em torno de 0,47% da população brasileira, de acordo com dados de Held (2013; IBGE 2010). No Nordeste vivem 208,690 indígenas e destes 1,3%, aproximadamente 19.000 (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012) são Potiguaras da família linguística Tupi e ocupam em sua maioria as terras indígenas demarcadas no conjunto de aldeias dos municípios da Baía da Traição, Rio Tinto e Marcação, localizados no litoral norte da Paraíba. Esta localização tem uma longa relação com os processos históricos da colonização brasileira, principalmente entre os séculos XVII e XIX e com lutas pela legalização de suas terras no final do século XX (MARQUES 2009; GONÇALVES 2007). Atualmente, os Potiguaras conseguem com alguma dificuldade assegurar sua reprodução, vivendo dos recursos disponíveis em suas terras, realizando atividades de agricultura e extrativismo marinho, combinados com cultivos de camarão e ostra, além de atividades de artesanato, sendo o arco e flecha um dos artefatos produzidos em várias aldeias.

No que diz respeito ao estado da arte, embora tenham sido pesquisados vários autores que estudaram os Potiguaras, tais como Costa e Costa (1989), Oliveira (1999) Palitot (2004, 2011), Vieira (2012), Barcellos (2014), Mendonça (2014), Lucena (2016), grande parte destes estudos envolviam as lutas territoriais, etnomapeamentos e aspectos de suas culturas materiais e imateriais. No caso de estudos sobre japoneses, como os de Takeshi (2009), Kyotoku (2014), Souza (2011), o tema predominante envolvia a imigração japonesa e a sua inserção ao longo dos seus cem anos no cenário político, social e econômico brasileiro. Tanto nos estudos sobre os Potiguaras quanto nos japoneses a citação sobre o arqueirismo é mínima ou quase nula como objeto de pesquisa, o que torna o assunto promissor para estudos futuros, principalmente no campo da técnica e da performance. Já os japoneses possuem aproximadamente 1,6 milhões de nikkeys e seus descendentes espalhados pelo Brasil, mas com maior concentração na região Sudeste. A partir de 1930 um grupo imigrou para a Paraíba, vindo principalmente da região de Tomé-açu do Pará, e tinham suas atividades vinculadas à agricultura e à atividade baleeira. Em consequência da II Guerra Mundial, os japoneses sofreram os efeitos da xenofobia que se manifestou de diversas formas até serem reconhecidos mundialmente como potência econômica e grande nação tecnológica.

Hoje, assim como os Potiguara, várias famílias de origem japonesa compõem a população paraibana, participando de forma variada das atividades econômicas, sociais e culturais do estado. De algum modo, as análises do arqueirismo Potiguara nos jogos e a apresentação de *Kyudo* no Festival delineiam os processos sutis e dinâmicos que estes dois grupos utilizam como estratégias para se mesclar aos costumes cotidianos das práticas sociais dominantes, em um Brasil que, ainda hoje, reflete um modelo político que dificulta a expressão das diversidades, tendo em vista um projeto de unidade nacional, em que os índios, por exemplo, continuam sendo vítimas de preconceito.

Estes momentos extraordinários vivenciados romperam com o cotidiano e mostraram o quanto a fluidez da vida é permissível às diferenças e propicia momentos fecundos de encontros. Muitas vezes, nos espaços dos jogos e das festas é que se tornam visíveis as sombras marginalizadas dos outros, que, de alguma forma ofertaram e ainda ofertam diferentes possibilidades de se articular modos de vida.

## GUERREIROS E CAÇADORES NO PASSADO, ARTESÃOS E ESPORTISTAS NO PRESENTE

As flechas carregam manas e áureas mesmo quando vêm de mãos de artistas e guerreiros desconhecidos (SMS)<sup>1</sup>.

O arco e flecha, em suas bases práticas, tanto entre os Potiguaras como entre os japoneses, está inserida, de acordo com estudos históricos e antropológicos, em um longo processo de rememorar modos de vida relacionados há um tempo em que homens, natureza e divindades compartilhavam conhecimentos e mundos. Mundos revestidos de liminaridades espaciais e temporais. *Topos* em que a *ratio* humana se mesclava a um transcendente, a um sagrado seja no panteísmo ou no xintoísmo. A realidade simbólica das práticas do arco e flecha chama ao debate Duvignaud (1983, quando diz “[...] que podemos definir o símbolo como um signo que indica uma realidade ausente, tanto mais fascinante quanto de difícil acesso é o objeto desejado ou o obstáculo a transpor se mostra insuperável”. Este autor diz algo mais sobre os atos observados e os do público que iriam ocorrer durante a cerimônia dos Jogos e do Festival:

[...] de que assistir a uma competição esportiva não é jamais quedar-se passivamente a olhar, mas ao contrário, é imitar uma mímica, praticamente através de esforços musculares. Os gestos realizados à nossa frente são signos

---

<sup>1</sup> SMS é a forma sintética que a autora Sônia Maria Sá assina quando de outras formas de expressões não formais.

que terminamos por absorver, porque a nossa própria percepção se transmuda em apropriação (DUVIGNAUD, 1983, p. 62-63).

Naqueles conjuntos de atividades que foram presenciados durante dois dias, em que o arqueirismo era uma delas, o que estaria circulando eram os signos que seriam consumidos, nos quais se misturam, como diz o autor acima, as rivalidades entre grupos, as nações e o prestígio individual, muitas vezes embotados sobre as normatividades ou embutidos nas corporeidades ritualizadas.

Contudo, o autor citado alerta para que não se confundam estas práticas ritualizadas, tanto na cerimônia como no festival, com uma festa. A cerimônia de abertura dos Jogos e do Festival orienta para atividades que ocorreram sob o emprego de regras, demarcações de papéis e lugares, o que acaba por normatizar o espetáculo. Se estes dois momentos rompem com uma hierarquização do tempo cotidiano eles não têm pretensões de destruir um *modus operandi*, no qual as pessoas que ali estão constroem suas relações diárias, dentro de um círculo cultural maior que se inserem. Neste sentido, destaca-se o alerta de Duvignaud (1983) para se evitar os enganos quanto aos aspectos domesticados das práticas assistidas.

Estas práticas, porém, ao pertencerem ao campo do intangível e do patrimônio imaterial abarcam, sobretudo, as performances. Neste sentido, as frestas do domesticado são aquilo que Teixeira e Vianna (2008) se referem como a possibilidade concreta da (re) criação de práticas pelo performático, sempre singular e autêntico, embora calcado em sistemas simbólicos, que no ato são reproduzidos ou questionados.

Pode-se dizer que, tanto nas cerimônias dos Jogos Potiguara, como no Festival Cultural Japonês, foram os atos performáticos que se apresentaram ritualizados nas diversas atividades, independentes das práticas individuais – como as competições de arqueirismo, lanças e corridas de longa distância – ou coletivas – como a corrida de toras, o cabo de guerra e o Toré –, no caso Potiguara. O mesmo serve para análise das atividades japonesas como o *Kyudo*, o *Iaido* e o *Kendo* nas performances individuais e as danças, os corais, o *Taiko* (tambor japonês) e muitas outras.

Os estudos da performance em Goffman (1982 apud SILVA, 2005) levam a pensar “[...] o mundo social como um palco e esta representação de papéis sociais” é orientada de acordo com a expectativa da ‘plateia’ (o[s] ‘outro[s]’ – indivíduo ou grupo –, na qualidade de interlocutor), cujo ator em questão se encontra face a face – e envolve interesses em jogo”. Ou seja, os nossos atos performáticos refletem as interações sociais que ocorrem de forma dinâmica e contínua. Assim, público e atores atuam conforme o

evento vai ocorrendo, num processo contínuo de performances. No caso do ator sua performance provoca algum tipo de reação no público que responde de forma performática, produzindo um efeito positivo ou negativo na performance do ator e assim ambos vão interagindo na produção do jogo.

Para Schechner (2006), as performances dizem respeito ao mesmo tempo aos fatos cotidianos e familiares e aos eventos que acontecem apenas uma vez e parecem inéditos. Porém, quando estudados em seus alicerces, mostram o quanto representam o duplamente vivido ou o que ele chama de comportamentos restaurados. Assim, como no cotidiano, todos os atos são feitos por um conjunto de repetições que, muitas vezes, geram novas combinações em seus encadeamentos, e por isto são partes que se definem a partir de contextos.

Acertar ou não um alvo no arqueirismo dos jogos Potiguara, não depende apenas do indígena que atira sua flecha, mas do contexto que o envolve junto ao público que lhe assiste, da sua preparação anterior ao ato que envolve algum tipo de treinamento, do seu envolvimento e conhecimento do equipamento, das condições ambientais, desde o vento, da posição do alvo, da claridade e da posição do seu corpo. Este tipo de análise sintética pode ser reproduzido em quase todas as outras atividades e engloba sempre uma temporalidade, que por ser uma construção humana possui contextos de criação diferenciados.

A performance, como um processo ritual, com suas etapas de entrada, liminaridade e saída, conforme Turner (1974), insere-se na visão processual que supõe uma análise temporal, incluindo o tempo do sagrado. O estudo de Fabian (2013) mostra o problema da temporalidade e o quanto esta questão caiu na visão do tempo circular do sagrado e no tempo linear e progressivo vivido na secularidade ou o quanto deram-lhe um contorno, buscando fugir da problemática deste tema, como ele aponta nos estudos de Lévi-Strauss e sua estrutura lógica. Sua crítica central está em afirmar que os antropólogos, ao renegarem os aspectos subjetivos da temporalidade, acabam por congelar os “outros”, o que autor chamou de *alocronismo* (tempo do “outro”), situado fora do tempo do pesquisador. Fabian (2013) sugere de forma crítica que isto esconde certo tipo de etnocentrismo, pois favorece um determinado tipo de hierarquização que possibilita ser apropriada e utilizada para definir as dicotomias entre tradição e modernidade, ociosidade, festas e produção.



De certo modo, esta questão já tinha sido colocada por Duvignaud (1985), ao mostrar o quanto as diferenças estão estabelecidas entre nós em um mesmo tempo. Neste sentido, é importante observar como nossa temporalidade se circunscreve dentro de dois poderosos valores sociais: o da produção econômica e os da apropriação do tempo do outro como forma de poder. Um exemplo disto é o da atividade esportiva que visa um resultado final otimizado a partir de um evento espetacular que aglutine o símbolo maior desta produção: campeonatos mundiais, olimpíadas e outros. Esta forma de se pensar a temporalidade reverbera sobre o entendimento que se estabelece quando se pensa a tradição enquanto um determinado modelo de produtividade que, ao contrário do nosso, esbanjaria um tempo produtivo em detrimento a um vivido que abarca o ócio, as festas, a não produção acumulativa, em que pese estes outros engajamentos poderem ser pensado em termos de consumo de energia e trabalho.

Outro aspecto importante da temporalidade é sua interconexão com aspectos da memória que permitem se viver o presente mediado a partir de um tempo anterior vivo e revivido que se projeta em forma de devir individual e subjetivo, construído na intersubjetividade ou coletividade de forma sempre dialética e interacional. Por fim, acredita-se que a temporalidade, como Turner (1974) e Fabian (2013) mostram, tinha ou ainda tem, em alguns lugares do mundo, um lapso momentâneo da ruptura do cotidiano e uma relação com o sagrado, mesmo com a secularização do ocidente e, portanto, do Brasil. Esta secularização acaba estando presente na forma como se produz conhecimento dos fatos, inclusive neste texto. Mas, qual o tempo das cerimônias dos Jogos e do Festival vivido por nós enquanto participantes?

## DOS JOGOS POTIGUARA

Os jogos Potiguara vêm sendo realizados desde 2012, sendo o de 2016 sua quarta edição. A iniciativa de realização de jogos indígenas segue uma prática que vem sendo adotada no mundo indígena no Brasil desde 1997, com o apoio do Ministério dos Esportes. O estudo de Almeida, Almeida e Grando (2010) analisou a nona edição IX dos Jogos do Povos Indígenas, que ocorreu em Recife e Olinda em 2007, sob a perspectiva da corporeidade, destacando a ressignificação da prática do arco e flecha, de artefato de caça para modalidade esportiva.

A preparação dos jogos envolve uma série de providências, tais como: escolha do lugar da realização dos jogos, convites às autoridades, autorizações da Superintendência Executiva de Mobilidade Urbana (Semob) para provas de ruas, recursos para compra de uniformes, equipamentos, arbitragens, divulgação do evento e muitos outros. Por isto, muitas destas decisões são tomadas em reuniões técnicas, o que ocorre com antecedência de pelo menos seis meses. O lugar normalmente é escolhido com antecedência de um ano. O regulamento dos Jogos em questão foi aprovado em um congresso técnico que ocorreu no dia 01 de abril de 2016, com a participação de atletas, de gestores da Secretaria da Juventude, Esporte e Lazer do Estado da Paraíba (Sejel) e lideranças indígenas Potiguara, entre elas o Cacique Geral Sandro Gomes Barbosa e o Cacique Claudecir da Silva Brás, líder da aldeia Tramataia, no município de Marcação, lugar escolhido para sediar os Jogos de abril de 2016. A reunião ocorreu na sede da Sejel, em João Pessoa, capital da Paraíba. Este regulamento dos jogos, depois de aprovado, foi entregue a cada representante e publicado no site da aldeia Potiguara, sendo de conhecimento público.

O regulamento é formado por seis Títulos e XI capítulos e 35 artigos que explicitam: composição das delegações, condição de participação, procedimento de inscrição, congresso técnico, cerimônia de abertura, sistema de competição, premiação, arbitragem, uniformes, boletins, comissão disciplinar. Entre as regras gerais que os participantes devem obedecer estão: a) Ter seu nome inscrito em uma relação nominal devidamente assinado pelo representante da aldeia e cacique; b) O atleta tem que representar uma das aldeias presentes e ser morador da região (Mamanguape, Rio Tinto, Baía da Traição e Marcação). A partir de conversas com esportistas que eram de uma aldeia e estavam competindo por outras é possível perceber que há certa liberdade na escolha de quem vai representar, desde que comprovadamente pertençam a uma delas. c) Devem estar pintados e com algum tipo de enfeite típico. Após as regras gerais, há uma série de regras específicas para todas as modalidades que são: corrida de tora, cabo de guerra, arqueirismo, lançamento de lanças, futebol de campo, futebol de salão, canoagem e uma corrida que ia da cidade de Mamanguape a aldeia de Tramataia, perfazendo aproximadamente 25 km.

#### *Dos Jogos Potiguara e do ambiente ao seu redor*

A cerimônia de abertura dos Jogos Indígenas Potiguara ocorreu na aldeia Tramataia ao ar livre, no campo de futebol também denominado Arena, pelo regulamento. Ao lado das

tendas das autoridades convidadas, havia uma para venda de motocicletas e uma de artesanato indígena. Algumas arquibancadas foram colocadas, mas a maioria assistia sentada no muro que cerca o campo, ou debaixo de árvores. Alguns em cima dos galhos. Também havia um grupo de expectadores diferenciados composto pelas equipes de apoio como os da Secretaria Especial da Saúde Indígena (Sesai), que, se necessário, poderiam dar assistência, como foi presenciado o atendimento a uma moça, que devido ao calor sentiu-se mal. O Sesai ocupa um papel importante entre as aldeias, pois tem um posto em quase todas elas.

A atividade se iniciou por volta das 10 horas quando já estavam presentes diversas autoridades convidadas e representantes do governo estadual e das prefeituras de Baía da Traição, Mamanguape, Rio Tinto e João Pessoa. Entre estes, o secretário da Secretaria da Juventude, Esporte e Lazer da Paraíba (SEJESL), representante do Sesai, o coordenador da Funai na Baía de Traição, Sr. Irenildo Cassiano Gomes, o Cacique da aldeia Tramataia, Sr. Elias Jerônimo de Almeida e o Cacique Geral, Sandro Gomes Barbosa e representante das escolas locais. Também havia a presença de repórteres, a TV Cabo Branco, fotógrafos e outros, que passeavam tranquilamente pelo espaço, conversando à vontade. Alguns destes ficavam mais segregados, do lado esquerdo do campo, em duas tendas armadas com cadeiras para dali assistirem ao evento. Esta separação não impedia que eles se aproximassem de alguma forma do público ou dos participantes.

Diferente do que Gluckman (2009, p. 257) narra em seu estudo da Zuzulândia, em vários momentos, estas autoridades transitavam pelo campo ou se aproximavam, com suas famílias, de alguma atividade, como ocorreu no arqueirismo. Outras vezes, elas saíam para fotografar mais de perto, conversar com algum cacique ou alguém que conheciam. Este espaço foi mais demarcado no início da cerimônia. Muitos lugares ocupados pelas autoridades foram, à medida que elas se retiravam do evento, ocupados por outras pessoas que iam ali conversar e acabavam ficando. Neste sentido esta formalidade parece mais uma necessidade de se orientar por padrões considerados mais organizados, estabelecer um status ao evento e pelo seu caráter funcional e de segurança do que realmente uma barreira de estigmas. Com exceção do lugar onde estavam expostos os troféus e medalhas, em que se evitava o trânsito de pessoas de fora da área demarcada, em todo o restante da área dos jogos o trânsito era livre.

A cerimônia foi apresentada por um mestre de cerimônia não índio que após anunciar as autoridades, convidou os caciques das aldeias a organizarem suas equipes

para o desfile. Elas receberam uma placa de identificação feita pela SEJESL com o nome de cada aldeia. O desfile teve a presença das 32 aldeias, com participação de 1200 atletas. Grande parte dos que desfilavam usavam os uniformes de cores diferentes da equipe de futebol, cedidos pela SEJESL, e as vestimentas típicas dos rituais Potiguara: colares, cocares, saia feita de embira de jangada, as pinturas. Muitos carregavam chocalhos, tambores, fitas nos pés e braços e uma espécie de guirlanda na cabeça.

Ao final do desfile, ocorreu a execução do hino nacional. As equipes se perfilarão em frente às bandeiras: nacional, estadual. Seguiu-se a isto o juramento do atleta na língua tupi e em português. O discurso foi falado em ambas as línguas. É importante lembrar que o tupi é ensinado nas escolas de ensino fundamental das aldeias e faz parte efetivo do currículo que integra o Plano Estadual de Educação Indígena, que contempla a educação intercultural bilíngue e da memória do povo Potiguara<sup>2</sup>. Cabe destacar o uso da língua tupi, além dos adereços, pinturas corporais e vestimentas, enfim todo este quadro do evento já demarca, como apontado por Brandão (1986, p. 41), a complexidade dos processos identitários, como forma exterior de manifestar a memorização da ancestralidade.

No juramento do atleta, a concepção de povo Potiguara e sua união foi o tema central do discurso. Em vários momentos, o indígena que fez o juramento falava de restaurar um tempo de união e paz, da importância de se verem como um povo, como nação, de fortalecer laços e fazer-se respeitar-se, como povos possuidores de valores. Falou de todos participarem dos jogos celebrando a alegria e o respeito. O discurso buscava fortalecer o que estava previsto no regulamento, no seu Art. 2º - É através do esporte que vamos amenizar o preconceito e a discriminação, e valorizar o direito de sermos índios brasileiros, acima de tudo, *povo irmão mesmo com as diferenças*.

Em seguida, ocorreu o acendimento da pira olímpica por um atleta destaque dos jogos anteriores e, por último, ocorreu o ritual do Toré, momento em que os caciques, xamãs e esportistas executam de forma circular uma dança com cantos e uma série de atos simbólicos e instrumentos, o qual busca a integração de todos os atletas presentes e os caciques das aldeias, de forma a rememorar a união dos Potiguara e suas tradições, além de invocar proteção a todos durante a prática dos jogos. Durante o Toré é possível não só observar, mas sentir o quanto as pessoas que ali estão, sejam crianças, adultos ou

---

<sup>2</sup> Dados fornecidos pela Secretaria da Educação do Estado (SEE) da Paraíba.

idosos, envolvem-se na dança e nos cantos, sendo um momento de forte impacto emocional mesmo para quem apenas assiste.

Posteriormente, começaram os jogos com a primeira prova, a corrida de Tora, que consiste em carregar uma tora de 50 kg para modalidade feminina e 70 kg para masculina, em forma de revezamento por duplas em um percurso de 100m aproximadamente. Depois, ocorreu a prova do cabo de guerra, na qual tanto para as mulheres como para os homens as equipes eram compostas por 10 atletas. A prova consiste em puxar uma corda provocando o deslocamento da outra equipe para dentro de uma área demarcada. Por fim, o arco e flecha, prova que foi praticada apenas pelos homens. À tarde, foram realizadas as competições de futebol e nos outros dias ocorreriam as de canoagem e corridas. Como este trabalho se limitou ao arco e flecha, as outras modalidades esportivas não foram alvo da pesquisa.

Durante todas as atividades esportivas neste dia, o aspecto lúdico se misturou com o competitivo. Havia espaço para o embate e para a confraternização. Nesse clima de alegria e de festejo não foi percebido rigor para a conduta dos atletas. Às 13 horas se encerraram as competições e a impressão foi de falta de barreira clara para separar as atividades, os atletas e o público. Não foi presenciado nenhum agonismo acirrado, em que pese haver vencedores e vencidos, nem também disputas violentas, pelo contrário, havia competidores de várias idades participando, o que dava mais leveza e integração.

As entregas de medalhas ocorriam logo após cada competição e eram feitas por alguma das autoridades presentes, entre elas o próprio secretário da Sejel que estava no evento, ou algum cacique ou mesmo árbitros de provas. O espírito lúdico e agônico misturado gerou a impressão que os resultados foram relativizados pelo clima de encontro e descontração. A sensação era de estar em uma abertura de Jogos e de uma “quermesse” simultaneamente, ao mesmo tempo contagiante e integrador daquele movimento que pareceu organizado, mas alegre e festivo, independente das regras e o regulamento serem semelhantes à normatização quase universalizada dos jogos esportivos, voltados a um resultado. Em termos econômicos, o evento é aberto de forma gratuita ao público. Foi anunciado, o pagamento em espécie para os atletas ganhadores do primeiro lugar. Isto mostra o quanto a perspectiva mercantil vem se confundido com a ideia de valorização do atleta e se orienta pela concepção do esporte como rendimento.

Também é importante registrar o papel das lideranças dos caciques, já que muitos participavam das provas e como no cabo de guerra comandavam sua equipe por meio de

palavras e “gritos de guerra” emitidos de maneira diferenciada e que provocava um efeito ativo e com isto formava um sentido de corpo entre todos.

### *O arqueirismo nos Jogos Potiguara*

Na competição de arco e flecha, modalidade esportiva de maior interesse neste estudo, chamou atenção durante os jogos da manhã as diferentes movimentações que aconteciam simultaneamente em outras partes do campo onde ocorriam as provas. Algumas crianças batiam pênaltis, brincando nas traves que não estavam sendo utilizadas. Pessoas andavam à vontade e formavam pequenos grupos. Vendedores empurravam carrinhos para vender águas de coco, sucos de frutas, churrascos e outros tipos de guloseimas. Com o calor que fazia, as vendas de garrafas de água e de sucos se destacavam. Atletas com seus uniformes de jogos coletivos como o futebol masculino e feminino, indígenas vestidos com seus trajes típicos (saías, colares, pinturas corporais) e parentes ou conhecidos compunham o público.

Algumas flexibilizações foram observadas nas regras, como as das inscrições um pouco antes das provas. De certa forma elas atraíram novos participantes e favoreceram, principalmente, uma maior participação entre as mulheres.

Os arqueiros obedecem para participar desta modalidade às regras que dizem respeito ao arco e flecha. Caso haja problema com seu equipamento, o atleta poderá substituí-lo ou solicitar tempo para reparo. Quanto aos arcos, embora a regra estabelecesse a necessidade de arcos individuais, nem todos os tinham. Conversando com um artesão que confecciona arcos, um arco para prática constante exige mais cuidado na confecção e acaba saindo um pouco mais caro do que um para decoração e isto dificulta a compra, pois muitos não têm dinheiro e, ao deixarem para mais tarde, acabam usando um emprestado. Alguns caciques usaram os seus próprios, como Sandro, e também os emprestaram a quem não os tinham. Alguns atiraram com arcos emprestados de colegas. Isto leva a pensar que para eles a participação mesmo improvisada conta mais do que o resultado, e que eles já conhecem quem são aqueles que possuem um prestígio enquanto arqueiros em suas aldeias;

a) **As classificações**, apesar de estar prevista uma fase eliminatória, que diminuiria o número de atletas na fase final e levaria à classificação dos três primeiros colocados, isto de fato não aconteceu, pois o número de participantes não era tão grande. Outros fatores

que influenciaram na ausência desta primeira etapa foram o calor excessivo e o atraso na programação, que pôs em risco o descanso para o retorno para as atividades vespertinas, envolvendo o jogo de futebol;

b) **A premiação**, a regra do regulamento dos jogos estabelece premiação para os primeiros e segundos colocados. Apesar de não está previsto na regra, foi anunciado várias vezes premiação em espécie, que seria entregue posteriormente, porém não foi possível constatar se isso de fato ocorreu;

c) **Quanto ao gênero**: embora a prova de arqueirismo tenha sido realizada apenas por homens, o regulamento em si não aponta a proibição da participação das mulheres, mas na prática há uma forte resistência à participação delas, como citado por um artesão que faz flechas, entrevistado para esta pesquisa. Segundo ele, as mulheres não deviam participar, pois, tradicionalmente esta era uma atividade Potiguara feita eminentemente por homens;

d) **Das indumentárias**: Entre as indumentárias obrigatórias para a atividade do arco e flecha está a pintura corporal e o uso do cocar;

e) **Do local de tiro**: Se o esportista cumpre os requisitos acima ele se posiciona em um lugar demarcado a uma distância de 30 metros aproximado do alvo;

f) **Do alvo**: O alvo é feito com um grande papelão pintado de branco preso por duas hastes na parte superior que tem no centro o desenho de um grande peixe. Quanto mais perto a flecha atingir determinada zonas do peixe, maior a pontuação.

Observando os arqueiros, não foi percebida uma técnica uniforme de atirar. Uns se posicionavam de frente para o alvo, outros de lado. Uns colocavam o arco na vertical, outros na horizontal. Uns encaixavam as flechas entre os dedos e outros a apoiavam sobre os dedos. Na competição, a vitória é o objetivo, ao se acertar o alvo em determinados pontos. Contudo, poucos foram os tiros que efetivamente acertaram o alvo. Apenas dois ou três o atingiram e se fixaram nele e apenas um acertou e ficou preso na parte inferior dentro do peixe. A conquista para os melhores arqueiros é estampar a medalha de primeiro ou segundo lugar e obter um troféu para sua aldeia.

Durante o tiro, há um breve momento de silêncio, que logo é interrompido pelo público após o resultado, se a flecha atingir o alvo, com aplausos e palavras de incentivo para o segundo tiro. Se a flecha sair em outra direção, se sair quicando pelo chão ou mesmo se o arco quebrar, como de fato aconteceu com dois arcos, a manifestação do público também ocorre. Neste caso, entre os atiradores, o sentimento é de surpresa, perda

e frustração. Os comentários sobre os acontecimentos variam. Alguns põem a culpa do mau tiro no equipamento: o arco estava gasto, o material não era adequado. Outros faziam referência e troças à pouca habilidade do arqueiro e, como ocorreu em um dos casos, quando a flecha saiu quicando, um assistente da plateia mandou o arqueiro ir para o Amazonas treinar, o que gerou risos e gracejos. Esse comentário talvez seja reforçado pela ideia que no Amazonas ainda há várias etnias que usam o arco e flecha para caça cotidiana, tais como o *Kokoma*, *Munduruku*, *Wai* e *Bayroa*<sup>3</sup>.

Os gracejos não eram ofensivos, mas levavam a quem os escutava a pensar sobre a ausência de práticas, isto ficou expresso por um representante da aldeia Caieiras, o jovem Potiguara Neto, descendente indígena e estudante de física, que relatou: “Estou sem praticar faz tempo. Há quase um ano”. Isto explicaria a falta de êxito do seu resultado, embora tenha um arco em casa. Já alguns arqueiros geram expectativa, como é o caso do pajé Josecy, pajé Chico e o cacique Sandro, que naquele momento fez mais uma performance de um dos seus papéis desempenhados naquela manhã; além de cacique geral, organizador, orador, anfitrião de autoridades e árbitro, desempenhou também o papel de atleta arqueiro representante de sua aldeia. O que está em jogo nesta modalidade individual, para eles, é o prestígio e o respeito pela destreza com o arco, principalmente entre as lideranças.

Mesmo sob um sol quente, todos, inclusive a pesquisadora que assistia aos jogos, sentia uma enorme curiosidade sobre o que acontecia, já que sabia que não é fácil acertar um alvo a 30 metros sem qualquer tipo de treinamento. Outro fator que dificultou o melhor aproveitamento dos arqueiros foi a falta de plumas em algumas flechas utilizadas. Estas plumagens são importantes para dar estabilidade à longa distância. A falta de afinidade com os arcos, também interferiu no resultado, já que muitos, sendo emprestados, não possuíam tamanhos e pesos adequados para o arqueiro.

Na proximidade entre público e esportistas, havia um envolvimento muito rico, com muitos comentários alegres e jocosos quanto às performances dos atletas. Em nenhum momento, no entanto, ouviu-se vaias ou um desrespeito a quem errava ou perdia. Esta integração próxima, contida pelos fiscais devido à possibilidade de riscos, tornava o clima competitivo mais ameno e havia uma alegria e espontaneidade nas participações e nas comemorações dos resultados. Nem sempre era possível saber quem era público e

---

<sup>3</sup> Estes grupos participam regularmente dos Jogos Indígenas do Amazonas, conforme trabalho da pesquisadora professora da UFAM, Artemis Araújo Soares, e dos pós-graduandos, Miriam Martins Vieira de Souza e Adenildo Vieira de Souza (2013).



quem era esportista, quem era o perdedor e quem era o vencedor, porque havia uma coletividade que se divertia independentemente do resultado.

Isto não impedia que houvesse conflitos latentes entre aldeias ou competidores, que os fizessem se superar e buscar se sair melhor do que os outros. No entanto, como diz Gluckman (1958, p. 270), as relações pessoais dependem apenas em parte dos ambientes sociais específicos e ficava muito difícil definir em tão pouco tempo as motivações que faziam cada arqueiro buscar a superação ou mesmo identificar os tipos de conflitos.

Quanto à questão da temporalidade, a que passado se referir quanto ao ato de praticar o arco e flecha? Ao da caça, quando eles podiam assim o fazer dentro de um espaço com predomínio da natureza e de diversidade de animais e sem limites de territórios? Ao das lutas, envolvendo outras etnias, os colonizadores franceses, holandeses e portugueses e depois os senhores de terras? E hoje, quando um Potiguara se refere a um treinamento esportivo do arco e flecha seguindo o modelo e os padrões das confederações e federações nacionais e internacionais?

Como situa Schechner (2006, p. 6), os esportes hoje pertencem de forma performática ao campo dos rituais desde o regramento, a competição, a comunicação e os negócios. Também o arco e flecha, que envolve uma forma artesanal de ser feito e um enorme conhecimento da natureza, de práticas de extração de madeiras, de conhecimento prático de física e noções matemáticas de proporcionalidade. Ali, durante os jogos, podemos ver este artefato ser vendido como artesanato e objeto de decoração, ser apreciado como antigo instrumento de guerra<sup>4</sup> e, sobretudo, como um elemento identitário usado em conjunto com a dança no Toré. Abaixo, as figuras 1, 2, 3 e 4 mostram aspectos do arqueirismo Potiguara.

---

<sup>4</sup> No caso dos Potiguaras, quando em conflito com outras etnias, principalmente os brancos, o arco e flecha ainda é usado como arma e no Amazonas várias etnias ainda a usam como instrumento de caça.

**Figura 1** - Imagens mostrando aspectos característicos do arqueirismo Potiguara nos Jogos de 2016. 1) As flechas com ou sem plumas; 2) o alvo que remete a antiga prática das caças; 3) as pinturas corporais obrigatórias, os enfeites e cocares; 4) a proximidade do público principalmente as crianças.



**Fonte:** Elaborado por Sonia Maria Sá (2016).

## DO XI FESTIVAL DO JAPÃO: DA PREPARAÇÃO AS ATIVIDADES

O Festival do Japão da Paraíba foi realizado entre 16 a 18 de setembro de 2016, no Espaço Cultural da Energisa, promovido pela Associação Cultural Brasil-Japão com o Consulado do Japão de Recife, Pernambuco, e do núcleo de estudos do oriente da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), coordenado pela professora Alice Lumi. A participação da pesquisadora se deu somente no último dia, domingo, quando da apresentação do *Kyudo*. A preparação do Festival, de maneira similar aos dos Jogos Potiguara começa com antecedência de pelo menos cinco meses, devido à complexidade do evento.

Neste Festival, composto de uma larga programação, encontra-se um pouco do Japão antigo e do novo, como as atividades de *Mangá*, *Quis*, Jogos Eletrônicos, concurso de dança POP asiática e desfile *cosplay*. Algumas atividades têm vinculações em sua proposta com a UFPB e o núcleo do Projeto Cultura Oriental, que inclui o estudo da língua japonesa, o grupo de *Taiko*, denominado *Tatakinan*, um pequeno grupo, que toca música japonesa, chamado de *Jampakoto*, e o coral *Hatushinode*. No entanto, como há um conflito entre a responsável por este núcleo e os grupos de artes marciais e de *Kyudo*, estes estão desvinculados desse projeto. Todos os anos, os organizadores pensam inovar

um pouco e neste ano trouxeram o ceramista *Yukio Tsukada* e o Dr. Paulo Roberto Nunes para falar sobre a arte japonesa.

Na intenção de renovar a relação entre a cultura brasileira e a japonesa, houve uma pequena mesa redonda com alunos paraibanos que foram para o Japão, por meio de intercâmbio universitário e do centro cultural. Entre eles estava Roberto Mendes Mendonça, estudante de engenharia civil, que foi um dos primeiros alunos de *Kyudo* e depois um dos *senpai* a orientar esta prática em João Pessoa até 2016.

Apesar de muitos dos agentes protagonistas das atividades musicais, esportivas, culinárias da cultura japonesa desempenharem papéis fora do seu contexto cotidiano, ao saírem deste espaço, eles retornam à sua vida diária como trabalhadores, professores, estudantes, advogados e agricultores, como o caso de Rui Noboru Anraku (diretor de patrimônio da Associação Cultural, ACBJ-PB), que montou um pequeno jardim japonês durante o festival, juntamente com Jorge, coordenador da língua japonesa na ACBJ. Ele nos contou resumidamente os significados de sua criação, que sintetiza a cosmologia da cultura japonesa tendo como aspecto central a importância da família no universo do Japão, representada pelos peixes, pedras, árvores e a ponte, que simboliza a ligação entre a vida e o espírito.

### *O Kyudo no Festival do Japão*

O grupo de *Kyudo* foi convidado a fazer uma demonstração. Contudo, diferente de outras modalidades, como *Tai-chi-chuan*, *Aikido*, *Taiko*, não havia possibilidade, por razões técnicas e de segurança, para o público experimentar a prática. Assim, diferente do arqueirismo dos Jogos Potiguara que foi a céu aberto, a apresentação do *Kyudo* ocorreu em um palco, portanto, em um ambiente fechado. Esta troca de ambiente já demarca, pelo menos em seu uso mais tradicional, os espaços entre os atores e o público. O ator, no caso foi o *senpai* (instrutor de *Kyudo*), Agnes Paulli, que ficou no palco, e a plateia, nas cadeiras, situadas em uma posição mais baixa e em frente ao tablado. Esta posição diferenciada produz alguns efeitos na forma de participar. O público, naquele momento, foi visto como um ouvinte atento, que pode no final fazer perguntas, o que de fato aconteceu.

Alguns dos aspectos apresentados na história do *Kyudo* foram a sua origem e os representantes dos samurais, como uma classe guerreira que teve assento privilegiado

durante um período na organização social e política do Japão. Também foram mencionadas as idealizações e produções cinematográficas que influenciaram o imaginário ocidental sobre estes guerreiros, principalmente nos domínios de determinadas habilidades performáticas os transformando quase em semideuses. Depois mostraram por que o *Kyudo* não é uma atividade esportiva que se insere no contexto de rendimento, mas uma prática com perspectiva de autoconhecimento e, por isso, vinculada a uma espiritualidade e ao domínio estético das formas.

O mesmo foi frisado pelo *sensei* Márcio sobre o *Iaidô*. Tanto ele como Agnes falaram sobre a indumentária, que, semelhante aos Potiguara, possui características que diferenciam seus usos dos outros. Ela é composta pelo uso de *hakamas*, a calça que lembra uma saia, tem cores padronizadas e é diferente para homens e mulheres. Amarrados a eles estão os *obi*, uma espécie de cinta. Eles são amarrados de forma diferente quando usados por homens ou mulheres, sendo que nessas, são presos na parte de trás. As mulheres também usam protetores para os seios chamados *muneates*. No caso do *Kyudo*, os *hakamas* possuem vincos que estão associados a virtudes. O *dogi* é a blusa branca que se usa com o *hakama* e tem seu formato diferente para homens e mulheres. E nos pés se vestem os *tabis*, que são as meias brancas japonesas para se caminhar no *dojô*. Alguns usam com os *tabis* os *Warajis*, as sandálias japonesas. Esta indumentária é tão importante na prática individual quanto coletiva. Os cuidados com ela apontam para a valoração do impecável, que para os mestres faz parte do nível de evolução do *Kyudoka*.

Essas valorações estão presentes na etiqueta japonesa da vida cotidiana pelo cultivo do cuidado e desprezo pela negligência com a aparência pessoal, proveniente da tradição dos guerreiros samurais e nas análises da cultura japonesa, como as feitas por Benedict (2007) em sua obra *O crisântemo e a Espada*, na qual buscava compreender o *ethos* do povo japonês e suas profundas relações de obediência, disciplina e hierarquia. Essas etiquetas do *Kyudo* estão vinculadas às noções de respeito e de hierarquias presentes nos princípios do *Bushido*. Por fim, houve uma explicação histórica-didática dos aspectos básicos do *hassetsu* que fundamenta em seus oito passos toda a técnica tradicional do *Kyudo*. Estes passos são: *ashibumi* (posição), *dozokuri* (correção da postura), *yougamae* (preparação do arco), *utiokoshi* (suspensão do arco), *hikwake* (envergar o arco), *kai* (sustentar a tensão do arco), *hanare* (tiro) e *zanshi* (permanecer em posição de atenção).

Estes passos possuem ligações com planos de espiritualidade, principalmente a partir dos movimentos de elevar o arco em forma de oferenda, independente de seguirem

uma orientação religiosa xintoísta ou os estilos seja *shamen* ou *shomen*. Não só a indumentária, mas a forma de caminhar e de se posicionar traz algumas diferenças entre homens e mulheres. Os passos das mulheres devem ser mais curtos e, na hora de se posicionar, os pés ficam juntos. Já no caminhar masculino o passo é mais largo e os pés possuem uma pequena separação.

A explanação do *sensei* Agnes segue uma orientação presente na própria prática do *Kyudo*, pois para se “graduar” ou avançar no *Kyudo* os interessados precisam fazer uma prova aplicada em inglês ou em japonês sobre os conhecimentos teóricos desta arte.

A fala e o tipo de linguagem utilizada por Agnes foram diferentes das usadas pelos organizadores dos jogos Potiguara. Ele deu ênfase a um português formal para transmitir com maior precisão possível sua mensagem e conhecimento. Já nos jogos, a linguagem oscilou entre o imperativo da organização voltada a comandos, como “preparem, se apresentem, vamos começar a cerimônia do desfile. Prontos! Atenção! Fiquem em pé para o hino nacional” e a linguagem informal e descontraída, com comentários alegres sobre a satisfação de ver o acontecimento, sobre um número expressivo de participantes, agradecimentos, um incentivo aos atletas ou que chamava a atenção para algum acontecimento não previsto.

Diferente do público dos Jogos Indígenas, a plateia do *Kyudo* permaneceu, de maneira geral, sentada e em silêncio. As cadeiras enfileiradas em colunas assemelhavam-se durante a exposição oral de Agnes a um ambiente de sala de aula, que tinha naquele momento o arqueiro como professor. O público reagia de certa forma a maneira como o arqueiro/ator/professor conduzia a interação. Ora fazendo comentários que abriam espaços para risos, ora para o silêncio e ora para a intervenção para perguntas e respostas. A organização da ordem das perguntas era orientada por Agnes, que de cima do palco tinha uma visão completa do todo. As perguntas variavam conforme a relação entre o interlocutor e o arqueirismo ou artes marciais, se um curioso ou um interessado em uma prática futura.

Agnes, no palco, desempenhava vários papéis, o de arqueiro, o de instrutor, o de animador e comunicador que se propôs a anunciar e a promover e, de certa forma, “vender” um tipo de atividade, que diz produzir saúde e bem-estar. Também fazia o papel de interlocutor, organizador, de líder do grupo de *Kyudo* e, para dar conta destes diversos personagens, utilizou-se do seu papel profissional, o qual se apresenta socialmente dentro

da sociedade de João Pessoa: a de advogado, que lhe permitiu o domínio de sua oratória. Esta se torna importante no palco, no teatro e quando se pretende a um convencimento.

Schechner (2006) nos diz que o teatro enfatiza a narração e a “impersonização”. Pode ter sido isso que Agnes nos disse ao comentar a apresentação: “Estou acostumado a falar em público, afinal sou advogado”. Assim, suas arenas particulares se estendem aos palcos rituais dos tribunais, aos *dojos* em que ministra aulas e, agora, ao show da demonstração.

No *Kyudo*, o objetivo não é o alvo em si, mas sim a mestria na execução das formas do *hassetsu*. Contudo, como esses detalhes não são de conhecimento do público em geral, a apresentação pouco atrai, a não ser pela ritualização que envolve as roupas, as posturas, os movimentos feitos de forma lenta e encadeados, lembrando um balé. Diferente da forma de interação nos jogos, cujo movimentar-se faz parte da dinâmica, a plateia permaneceu sentada e em silêncio durante as duas séries de apresentação feita por Agnes. Compreender os detalhes sem estar familiarizados com esses rituais não faz parte de uma aprendizagem que se dê por uma simples observação ou de uma hora para outra. Já as práticas esportivas, em sua maioria, são bastante compreensíveis para os leigos, pois a visibilidade do resultado permite uma rápida compreensão das regras subjacentes. No caso das atividades mais artísticas, é preciso que o olhar seja educado a não buscar um resultado final, mas deslizar continuamente sobre os atores e os atos performáticos, que se elaboram em elos e em um ritmo de encadeamento muitas vezes sutis.

Com relação aos aspectos temporais, citado anteriormente no arqueirismo Potiguara, tudo leva a crer que na demonstração do *Kyudo*, a temporalidade foi conduzida pela organização do discurso de Agnes, que obedece a uma linearidade racional na fala, reproduzindo a racionalidade subjacente à cultura japonesa. Esse modelo de apresentação impõe um tipo de performance a um público eclético formado por pessoas que frequentam as atividades da ACBJ; pessoas que são simpatizantes em geral a tudo que diz respeito a cultura japonesa e a curiosos moradores de João Pessoa que foram apreciar o festival, e um minoritário grupo de japoneses e seus descendentes.

No passado eram os samurais, o Japão, a tradição, o xintoísmo, o *Bushidô*, a vinda do *Kyudo* para o Brasil, e posteriormente para João Pessoa, em 2013. Quanto ao presente, essas tradições buscam permanecer como espaço de prática do *Kyudo* na cotidianidade dos pessoenses, entre aqueles que se interessam por ela e do aumento de prestígio do grupo de fundadores da prática. Apesar de não ter caráter competitivo na sua prática, há

uma busca em solidificar o *Kyudo* na cidade e torná-la um dos primeiros e mais importantes polos do Nordeste.

Tanto no *Kyudo* quanto no arqueirismo Potiguara, o que se espera é um aumento no prestígio dos que os praticam. No caso da demonstração do *Kyudo* (ver Figuras 2, 3 e 4), o prestígio se dará no reconhecimento do *senpai* Agnes, como um instrutor respeitado, que será referência para os futuros praticantes, e presença importante nos outros festivais, com expectativa de uma plateia cada vez maior, ou pela procura nas aulas de novos alunos interessados. Em ambos os casos, o prestígio e o aumento do poder de negociação em futuros eventos é que está em jogo.

**Figuras 2, 3 e 4** – À esquerda, imagens mostrando as duas fases iniciais do ritual do *Kyudo*. Na primeira, o arqueiro caminha em direção ao alvo (acima à esquerda); na segunda ajoelha-se próximo ao alvo (abaixo à esquerda). Na foto da direita, o arco do *Kyudo*, de 2,27 m, feito de fibra de vidro, em posição de tiro final do *hassetsu*.



**Fonte:** Sonia Maria Sá (2016/2017).

## EM SUAS TRAJETÓRIAS, ONDE AS FLECHAS DO *KYUDO* E DOS POTIGUARAS SE ENCONTRAM?

As diferenças entre as culturas japonesa e brasileira não se situam tão distanciadas dos dilemas, quando se pensa a tradição indígena Potiguara dentro da cultura brasileira atual. As análises têm como foco central as performances e, a partir delas, considerar as dimensões cosmológicas que permitem vislumbrarmos, incluindo aspectos relevantes de cada cultura estudada. O problema está relacionado aos tipos de pressupostos teóricos, que estão presentes na compreensão que se tem de culturas e tradições, e como estes pensamentos vão fundamentar as políticas e as práticas sobre as interações interculturais. Nos casos que descrevemos acima, buscamos fundamentação em alguns aspectos da teoria da performance, que se interliga às valorações culturais imateriais ou intangíveis, e que podem ser entendidas segundo Vianna e Teixeira (2008, p. 9):

Como um sistema de práticas tradicionais reconhecidas e transmitidas de geração em geração, ao longo de um tempo, caracterizando identidades coletivas. Sua autenticidade não está em uma origem bem localizada necessariamente, mas em cada recriação singular e expressiva de um aqui e agora vivido pelo cidadão - em cada performance (VIANNA; TEIXEIRA, 2008, p. 9).

Dentre as oito situações que Schechner (2006) listou para as performances (vida cotidiana, artes, esportes e entretenimento de massa, negócio, tecnologia, sexo, rituais-sagrados e seculares e ação), pode-se situar a prática do arco e flecha, dentro da cerimônia dos Jogos e do Festival, associada a todos os campos listados pelo autor, sendo alguns mais intensos e outros menos.

Neste sentido, Schechner (2006) diz que “tratar qualquer objeto como performático é investigar o que faz o objeto e como interage e se relaciona com outros objetos e seres”. Isto significa que a confecção dos arcos e seus manejos produzem e atuam no sujeito que os manipula, impregnando-lhe novas percepções e sensibilidades. Muitas vezes os calos, os roxos e os esfolados na epiderme das mãos são as marcas visíveis desta interação.

Um dos elementos comuns a estes dois acontecimentos festivos e esportivos encontra-se no que Sahlins (1990 apud GONÇALVES, 2010) considera como a relação entre estrutura e evento, em que a transformação de uma cultura também é um modo de reprodução. Assim diz o autor: “As formas culturais tradicionais abarcavam o evento extraordinário, e, assim, o recriavam as distintas dadas de status, com efeito de reproduzir



a cultura de forma que estava constituída” (SAHLINS, 1990, p. 174, apud GONÇALVES, 2010, p. 395).

Ao mesmo tempo em que o arqueirismo está presente como um elemento da cerimônia e da festa, traz em si uma série de aspectos, que reforçam os elementos simbólicos de cada cultura, as flechas vão em direção a outras relações, sobretudo, a do corpo e objeto, um se moldando e se movimentando em direção ao outro. O arco e a flecha trabalham para formar uma nova técnica corporal, ou melhor, como diz Mauss (2003), “[...] outra corporeidade, no qual a coisa e o sujeito se amalgamam como uma só”.

O *Kyudo*, tanto no Japão quanto aqui em João Pessoa, tem uma grande participação feminina, inclusive de feministas. Em uma turma de 10 alunos, pelo menos seis são mulheres.

Para demonstrar a presença de alguns elementos da prática dos dois arqueirismos que estavam e estão presentes nestes dias de Festivais e Jogos foi construído o quadro abaixo. Ao romperem com o cotidiano, instauram o encontro de povos entre os Potiguaras, e da volta à terra mãe tão distante para os *Isseis*, *Nissei* e, muitas vezes, impensada, em seus vários aspectos, pelos descendentes mais novos.

**Quadro 1** - Quadro comparativo dos elementos presentes nos Jogos Indígenas Potiguaras e nos Festivais Culturais do Japão.

Elementos que ligam cada cultura a sua tradição		
Elementos	Jogos Indígenas Potiguaras	Festival da Cultura Japonesa
Língua	Tupi (juramento da atleta), ritual de Toré, músicas.	Japonês (Cantos, artes marciais, aula de japonês, Mangá.
Vestuário	Cocar, saia, pinturas, enfeites usados pelos caciques e alguns pajés,	Quimonos, <i>Hakama</i> , Gi, usados pelos praticantes de artes marciais.
Práticas corporais	Arco e flecha, lançamento, tora, danças, canoagem, futebol.	<i>Tai chi chuan</i> , <i>Kyudo</i> , <i>Iaido</i> , <i>Aikido</i> , <i>Kendo</i> .
Símbolos	Símbolo do povo Potiguara, das aldeias, do Brasil, da Paraíba.	Bandeira do Japão, brasileira, da Paraíba e de João Pessoa.
Músicas	Cantos do Toré, das torcidas, das aldeias, cantos, danças.	Karaokê, coral de música japonesa.
Instrumentos	Maraca, tambores, chocalhos, rabeca.	<i>Taiko</i> , a flauta japonesa.
Tipo de atividades	agonísticas, shows e lúdicas.	Shows, lúdicas, demonstrativas, expositivas.
Comércio	Artesanatos, comidas, motos.	Artesanatos, massagens. Comidas

**Fonte:** Elaborado por Sonia Maria Sá (2016).

Berger e Luckman (2003), em um profundo texto sobre a dialética do processo da construção social da realidade, mostram o quanto a linguagem tem papel fundamental na formação da personalidade e na interiorização do mundo social. Como exemplo, eles citam o caso dos meninos que se dividem como valentes ou covardes. No processo dialético de interiorização da sociedade, com a linguagem, vários esquemas motivacionais e interpretativos são interiorizados como valores definidos. Os esquemas da linguagem, ao fornecerem programas institucionalizados, guiam as crianças para forma de agir na vida cotidiana, mesmo que como possibilidades de condutas. Como exemplo, eles citam: “a bravura que lhe permitirá um dia ser aprovado nas provas de vontade provenientes de seus iguais e de todas as espécies de outros, assim como a valentia que dela será exigida mais tarde, quando for iniciado como guerreiro, por exemplo, ou quando for convocado por um Deus”. Estes programas de linguagem ajudam a diferenciar identidades do indivíduo, separando-os dos outros. Esta questão é fundamental já que muitas crianças participam de forma bastante atenta não só dos jogos, mas do festival.

Quanto ao tempo futuro, não há inferência precisa possível que possa prever como ele se manifestará em ambas as atividades, mas sem dúvida estará sujeito ao contexto da expansão da internet, da globalização, aos novos interesses e motivações que poderão vir pelos próximos Jogos Indígenas, sejam eles de abrangência local, Nacional ou Mundial. Seu “ineditismo” está em função do contexto, da recepção, e das ilimitadas maneiras que as parcelas de comportamento podem ser organizadas, executadas e mostradas. O evento resultante pode parecer ser novo ou original, mas suas partes constituintes – quando bem separadas e analisadas – revelam-se comportamentos restaurados.

Mostramos, no entanto, nas descrições dos eventos, que eles ocorriam obedecendo não estritamente ao determinado nas normas do congresso, mas aos fatos que eclodiam, formando novos tipos de relações durante a ocorrência deles. Nesse sentido, Vianna e Teixeira (2008, p. 15) nos lembram:

[...] as tradições culturais se conformam por meio de preceitos e performances que se desenrolam com base na idiossincrasia e liberdade individual em um campo de possibilidades simbólicas de uma cultura, circunscrita socialmente, a qual é também dinâmica e se transforma [...] (VIANNA; TEIXEIRA, 2008, p. 15)

Importante citar esta passagem porque quando se pensa o passado desses povos, seja de forma idealizada ou não, suas atividades festivas e jogos sempre têm o forte apelo de coesão de seus povos, como eles reafirmaram durante o juramento já citado anteriormente.

Na análise do arqueirismo, dentro das perspectivas performáticas de Schechner (2006), Vianna e Teixeira (2008) e Araújo (2010), ao discutirem o papel da autenticidade na prática materialista da cultura, nesse caso referindo-se ao esporte, remetem ao que Benjamin aponta como a dimensão renovadora do vivido. Araújo diz:

Ao qualificar a cultura como atividade produtora de significados pelos quais uma ordem social é comunicada, e assim expandir essa atividade a todas as práticas significativas, a noção materialista traz a cultura para o mundo material e torna-a uma construção humana e histórica, possível de ser desfrutada, apropriada e produzida por qualquer pessoa... Retirada do plano ideal e metafísico, a cultura é inserida no processo de produção da vida material, reconhecida como um dos elementos da ordem social, apta a ser condicionada e a condicionar outras estruturas sociais, como estruturas econômicas, política, jurídica e ideológica (ARAÚJO, 2010, p. 127).

Para Vianna e Teixeira (2008), o que Benjamin propõe rejeitar é a noção de autenticidade enquanto indicativa de algo plantado em algum lugar do passado ou do espaço, passível de reificação e dotado de referência para servir de modelo para sempre. Esta discussão não está ausente em Hobsbawn e Ranger (1994) e suas análises sobre as invenções das tradições.

Tanto o arco e flecha dos Jogos Potiguara (ver nas Figuras 4 a 8), quanto o *Kyudo* do Festival de Cultura Japonesa, ambos fazem parte daquilo que a Unesco em 1993 definiu como patrimônio cultural intangível:

Conjunto de manifestações culturais, tradicionais e populares, ou seja, as criações coletivas emanadas de uma comunidade, fundadas sobre a tradição. Elas são transmitidas oral e gestualmente, e modificadas através do tempo por um processo de recriação coletiva. Integram esta modalidade de patrimônio as línguas, as tradições orais, os costumes, a música, a dança, os ritos, os festivais, a medicina tradicional, as artes da mesa e o “saber-fazer” dos artesanatos e das arquiteturas tradicionais (ABREU, 2003, p. 83).

Brandão (1983, p. 46) afirma que efeitos conflituosos e violentos, em que a expropriação arbitrária dos direitos e as condições de experiências pessoais ou coletivas de trocas “com o outro”, de significados e valores, de realização do indivíduo ou de um pequeno grupo, resultam nas formas de relacionamentos interpessoais concretos de efeito socializador e nas esferas dos símbolos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível perceber neste trabalho que há elementos em comuns que dizem respeito a processos identitários que são, na perspectiva de Duvignaud (1983), continuamente lembrados e reconstruídos, embora os seus significados sejam atualizados tanto nos Jogos Indígenas Potiguara, como nos Festivais Culturais do Japão. O que estes eventos permitem, ao instaurar um tempo extraordinário que produz uma ruptura no cotidiano, é uma renovação do sentimento de compartilhamento que une ancestrais, processos históricos e o momento presente vivido pelos Potiguara e pelos japoneses na Paraíba.

Cabe pensar o quanto a globalização permite a assimilação e hibridização de aspectos da cultura japonesa no ocidente, já que os praticantes do *Kyudo* vêm se espalhando entre diversas culturas, sendo praticados no caso de João Pessoa mais pelos pessoenses e outros moradores da cidade vindos de fora, que não são descendentes de japoneses, mas sim pessoas que se interessam ou mostram curiosidade pela prática.

Nesses eventos, ocorre a possibilidade de potencializar o sentido do pertencimento a uma coletividade e a percepção da importância das diferenças, que passam a dar um sentido às manifestações culturais de cada povo, mesmo quando compartilham ou fazem parte de outra cultura que a englobe, no caso, a cultura brasileira, que por sua vez faz parte de um caldo aparentemente hegemônico da cultura globalizada. Talvez esteja nessas diferenças identitárias a compreensão da tradição, não enquanto um aprisionamento do passado, mas de um campo da memória que transita entre um estado de permanência a de uma identidade dinâmica e flexível que se expande a outros grupos ao mesmo tempo em que busca manter consciente o *ethos* sempre tão caro a cada povo.

Entre os elementos importantes para se pensar identidade e representação, de como indígenas Potiguara e japoneses enraízam suas histórias estão: a) a língua; b) as indumentárias como fator de diferenciação; c) as comidas; d) as danças; e) as músicas; f) os rituais sagrados.

Enfim, momentos nos quais é possível ouvir, ver, e sentir a convergência da memória de ambos os povos para um tempo do guerreiro, da honra e do prestígio, da espiritualidade, dos tabus e dos rituais, que sutilmente se mesclam a um presente em que estes valores são revestidos de outros dois contextos: os jogos e a educação, para a

comunhão da coletividade. Neste sentido, todo o ato performático e suas indumentárias, as pinturas e os enfeites no corpo, ou a negação delas para a prática do arco e flecha, não é apenas parte de uma regra ou de estética. É, sobretudo, o exercício do reconhecimento de uma identidade que religa o indivíduo a comunidade e estabelece um profundo sentido de participação coletiva. No dia do espetáculo o tempo linear se quebra e ocorre uma conjugação de tempos ou, como nos propõe Fabian (2013), “uma coetaneidade”.

A reflexão exercitada aqui foi no sentido de trazer à tona novas possibilidades de conhecer e valorizar a riqueza que estes dois povos apontam com suas flechas, que ligam mundos e vidas, festas e jogos. Embora os rituais possam ter diferentes visibilidades, eles convergem para um passado que se refunda no presente, ao revigorar as performances que regem crenças e, portanto, um modo de ser e viver. As flechas trouxeram até aqui, pelo menos uma aproximação mais longe ou mais perto do alvo que almejado. De qualquer forma, foi feito com elas um percurso e não há como negar que as mãos que tencionaram a corda para atirá-las não são as mesmas que se abaixam para recolhê-las, mas cada qual ajudou a escrever um pedaço deste trabalho.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Tesouros Humanos Vivos ou quando pessoas transformam-se em patrimônio cultural: notas sobre a experiência francesa de distinção do “mestre da arte”. In: CHAGAS, Mario; ABREU, Regina (Org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. cap. 6, p. 83-96.

ALMEIDA, Artur José Medeiros; ALMEIDA, Dulce Maria Filgueira de; GRANDO, Beleni Salete. As práticas corporais e a educação do corpo indígena: a contribuição do esporte nos jogos indígenas. **Revista Brasileira Ciência do Esporte**, v. 32, n. 2-4, pp. 59-74, 2010.

ARAÚJO, Braúlio Santos Rabelo. O conceito de aura de Walter Benjamin e a indústria cultural. **Revista pós**, São Paulo, v. 17, n. 28, p. 120-143, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/posfau/article/view/43704/47326>>. Acesso em: 6 de outubro de 2016.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo. Perspectiva, 2007

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis, RJ: Editoras Vozes, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Isabela Casimiro (Orgs.) **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba**. Brasília: Funai/CGMT/CGETNO/CGGAM. 2012.

COSTA, Grazielli Aires da. O conceito de ritual em Richard Schechner e Victor Turner: análises e comparações. **Revista Aspas**, São Paulo, v.3, n. 1, p. 49-60, 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/aspas/article/view/68385>>. Acesso em: 6 de outubro de 2016.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**. Petrópolis, RJ: Editoras Vozes, 2013.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: BIANCO, Bela Feldman (Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987, p. 277-344.

GONÇALVES, Alicia Ferreira. Sobre o conceito de Cultura na Antropologia, **Caderno de Estudos Sociais**, Recife, v. 25, n. 1, p. 63-73, 2010.

GONÇALVES, Regina Célia. **Guerras e Açúcares**. Santa Catarina. EDUSC, 2007.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Org). Introdução. In: \_\_\_\_\_. **A invenção da cultura**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, pp.9-23.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo de 2010**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>. Acesso em abril de 2016.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Editora Cosacnaify, 2003.

MARQUES, Amanda Cristina de Nascimento. **Território de Memória e territorialidade de vitória dos Potiguara da Aldeia Três Rios**. Dissertação de Mestrado da Pós-graduação da Geografia da Universidade Federal da Paraíba. UFPB.

MITCHELL, J. Clyde. A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. In: BIANCO, Bela Feldman (Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987, p. 237-264.

SAHLINS, Marshall. **Ilha da história**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1979.

SCHECHNER, Richard. **Performance Studies: An Introduction**. Canada: Routledge, 2002.

SILVA, Rubens Alves da. Entre a arte e a ciência: a noção da performance e drama no campo das ciências sociais. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, v.11, n. 24, p. 35-65, 2005.

SOARES, Artemis Araújo; SOUZA, Miriam Martins Vieira de; SOUZA, Adenildo Vieira de. Diversidade cultural. Brincando com as crianças Sateré Mawé. **EDFDeportes**, Buenos Aires, año 18 – n. 181, jun. 2013.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974.

VAN VELSEN, J. Análise situacional e o caso de estudo detalhado. In: BIANCO, Bela Feldman (Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009. p. 345-371.

VIANNA, Letícia C.R.; TEIXEIRA, João Gabriel L.C. Patrimônio Imaterial, performance e identidade. In: Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 4., 2008, Salvador. **Anais...** Salvador: UFBA, 2008. p. 1-15. Paginação irregular. Disponível em: < [http://www.cult.ufba.br/wordpress/?page\\_id=930](http://www.cult.ufba.br/wordpress/?page_id=930)>. Acesso em: 14 de outubro de 2016.

VON HELD, Almir de Amorim. **Turismo em Terras Indígenas: atravessando o portal com respeito**. 2013. 175 f., il. Dissertação (Mestrado Profissional em Turismo). Universidade de Brasília, Brasília – UnB, 2013.

**TERRITORIALIDADE, SINAIS DIACRÍTICOS E JUREMA:  
Reflexões sobre a religiosidade e identidade Potiguara**

*Territoriality, diacrytic signs and Jurema: reflections on  
religiosity and Potiguara identity*

Geraldo de França Alves Júnior

Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Bolsista CAPES/CNPq.

Caio Nobre Lisboa

Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Bolsista CAPES/CNPq.

Márcia Alexandrino de Lima

Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Bolsista CAPES/CNPq.

RESUMO. Historiograficamente registrada desde o início da colonização portuguesa no Nordeste brasileiro, a jurema (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir., *Mimosa verrucosa* Benth. e *Vitex agnus-castus* L.) apresenta grande importância para os povos indígenas dessa região. Neste trabalho, refletir-se-á acerca dos vários aspectos e usos da jurema, em especial para o Povo Indígena Potiguara, localizado no Litoral Norte do Estado da Paraíba. Consiste em uma pesquisa teórica e bibliográfica e de experiências etnográficas pontuais que pretende ser ponto de partida para futuros debates, reflexões, questionamentos e pesquisas. As questões centrais exploradas nesse artigo remetem à religiosidade, identidade e construção de uma territorialidade desse povo. Nesse sentido, trabalhamos com a hipótese de que os rituais associados com a jurema têm como um de seus possíveis corolários a afirmação de diferenças interétnicas, em vista da existência de uma baixa contrastividade cultural desse grupo para com a sociedade abrangente.

PALAVRAS-CHAVE: Jurema. Povo Potiguara. Territorialização. Identidade.



**ABSTRACT.** Historiographically recorded since the beginning of Portuguese colonization in the Brazilian Northeast, the jurema (*Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir., *Mimosa verrucosa* Benth., and *Vitex agnus-castus* L.) presents great importance to the indigenous peoples of this region. This work will reflect on the various aspects and uses of jurema, especially for the Potiguara Indigenous People, located in the Northern Coast of the State of Paraíba. It consists of a theoretical and bibliographical research, and of punctual ethnographic experiences that is intended as a starting point for future debates, reflections, questionings and researches. The central questions to be explored in this article remit to the religiosity, identity and construction of a territoriality of this people. In this sense, we work with the hypothesis that the rituals associated with jurema have as their greatest result the affirmation of interethnic differences, in view of the existence of a low cultural contrastivity of this group towards the comprehensive society.

**KEYWORDS:** Jurema. Potiguara People. Territorialization. Identity.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo teve início a partir da experiência de campo realizada no dia 08 de abril de 2017 junto ao Povo Indígena Potiguara, nos municípios de Rio Tinto e Baía da Traição, Estado da Paraíba. Essa experiência de campo ocorreu no âmbito da disciplina “Modelos dominantes de ‘desarrollo’ vs. Modelos de los movimientos sociales: territorio, medio ambiente y luchas sociales”, ministrada pela professora Dra. María Elena Martínez Torres (CIESAS/EAE/CAPES)<sup>1</sup>.

Esse encontro com os Potiguara nos inquietou no sentido de explorar os possíveis significados que conferem aos seus símbolos representativos, sobre a terra e suas tradições. Para tanto, ocorreram outras duas idas a campo, mais especificamente ao Terreiro Sagrado das Furnas na Aldeia São Francisco, localizada na Baía da Traição, nos dias de 19 de abril de 2017 e 19 de abril de 2018<sup>2</sup>.

Dessa forma, nesse artigo tentamos refletir, explorar e entender o fenômeno da Jurema<sup>3</sup>, que se mostra dentre os índios do Nordeste como parte do seu universo

<sup>1</sup> A professora Dra. Maria Elena Martinez Torres é Subdiretora de Docência do Centro de Investigação e Estudos Superiores de Antropologia Social (CIESAS), México. O curso monográfico foi realizado em uma parceria da Escola de Altos Estudos (EAE), México e os Programas de Pós-Graduação de Antropologia (PPGA), Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e PRODEMA da Universidade Federal do Ceará/UFC. O curso foi realizado no período de 03 a 12 de abril de 2017.

<sup>2</sup> Data comemorativa em que povos indígenas de todo o país celebram o Dia do Índio.

<sup>3</sup> Ao longo deste artigo, empregaremos dois modos de nominá-la: *jurema*, com “j” minúsculo, para designar a planta em seus aspectos estritamente biológicos, químicos e utilitários; e *Jurema*, com “J” maiúsculo,

cosmológico ao qual estão ligadas questões relacionadas à sua identidade e à construção de uma territorialidade, bem como de suas concepções enquanto povos tradicionais e seus sinais diacríticos.

Na primeira parte do artigo, buscamos expor resumidamente os principais aspectos historiográficos que representam o Povo Potiguara. No segundo subitem, investigamos quais seriam os principais aspectos da Jurema enquanto planta, bebida e o conjunto de usos rituais associados a ela. Já no terceiro subitem, discorremos sobre como a Jurema pode ser entendida enquanto alicerce simbólico da construção identitária, a partir de ideias e debates sobre povos tradicionais, territorialização, entre outras. Por fim, detemo-nos na identidade dos grupos indígenas do Nordeste, em especial dos Potiguara, para indicar como a Jurema, junto a outros símbolos próprios desses grupos, mostra-se como aspecto diferenciador em relação à sociedade abrangente, imprimindo fronteiras.

## SOBRE O TERRITÓRIO E A COMUNIDADE INDÍGENA POTIGUARA

O Povo Indígena Potiguara configura uma das etnias mais representativas dos índios do Nordeste, sendo um dos únicos povos que vivem no mesmo território desde a época da invasão colonizadora em 1500. As terras dos Potiguara se dividem entre três municípios do Litoral Norte da Paraíba: Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, contando com cerca de 20 aldeias.

Abarcam uma extensão de terra de aproximadamente 33.757 ha, divididas em três Terras Indígenas (TI) principais, que são a TI Potiguara, com 21.238 ha, TI Jacaré de São Domingos com 5.035 ha e TI Potiguara de Monte-Mór, com 5.300 ha (CARDOSO; GUIMARÃES, 2012, p. 15)<sup>4</sup>. Historicamente, no entanto, a região em que essa população se estendia era mais ampla: “[...] desde a foz do rio Paraíba até o atual Estado do Ceará ou até a cidade de São Luís do Maranhão, a depender das fontes históricas” (ANDRADE, 2008, p. 6).

---

para nos referir à compreensão cosmológica e religiosa desta dentre os povos indígenas do Nordeste, mais especificamente para o Povo Potiguara.

<sup>4</sup> Informações também disponíveis no site da FUNAI, onde constam vários outros dados sobre tal população. Disponível em: <<http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/experiencias-em-gestao/etnomapeamento-dos-Potiguara-da-paraiba1/>> Acesso em: 12 mai. 2017.

O Povo Indígena Potiguara, assim como muitos outros povos indígenas, sofreu com os contatos com a sociedade colonizadora. Em sua *situação colonial* (STOCKING JR., 1991; OLIVEIRA, 1998), travaram muitos embates contra os portugueses, a quem tinham uma particular aversão. Os Potiguara só conseguiram resistir até aproximadamente 1584, após várias tentativas frustradas dos portugueses. Entretanto, também fizeram muitas alianças – e essa é uma característica histórica peculiar desse grupo –, como por exemplo, com os franceses, que eram interessados na exportação do pau-brasil, e depois com os holandeses por volta de 1630 e 1654. Como coloca Andrade (2008, p. 7):

Há registros de que, em uma de suas primeiras incursões em 1625, os holandeses levaram alguns Potiguara de Baía da Traição, sendo que três deles voltaram em 1630. Esta aproximação com os holandeses custou caro aos Potiguaras, quando da expulsão dos primeiros, que foram em grande parte massacrados ou fugiram para o interior enquanto os remanescentes foram reunidos em aldeamentos submetidos à fiscalização militar e ao controle de missionários católicos.

Esse mesmo autor nos informa que durante todo século XVII, em decorrência desses grandes embates, o Povo Potiguara sofreu muito com a dominação da sociedade branca e do governo colonial português, refletindo em marcas profundas em suas configurações sociais e culturais. Foi assim que, a partir de vários instrumentos, os Potiguara foram colonizados, sujeitos à interação com a sociedade colonizadora e suas formas de dominação e assimilação, como os aldeamentos e tutelas da Igreja Católica, por exemplo.

Esses detalhes do processo de colonização e dominação, conforme Oliveira (1998), demonstram uma das estratégias coloniais de aniquilamento das populações indígenas pela dita sociedade “civilizada” e colonizadora, uma ideologia que perdurou durante muitos séculos, mesmo após a rejeição desse regime político. Nesses aglomerados, regidos por agentes da instituição religiosa dominante, projetava-se uma interação maior dos povos indígenas com o homem branco e as transformações dos sinais que os distinguiam, visando um projeto de civilização inculcado a partir da educação oferecida e do trabalho, muitas vezes forçado, nessas instituições.

O que importa notar aqui é que por meio desses vários processos de iniciativa colonizadora sobre esse povo, muitos dos traços socioculturais e específicos dos indígenas Potiguara foram condenados e reprimidos. No decorrer desse processo

histórico, parte de sua população foi dizimada e muitos de seus traços característicos se transformaram ou foram suprimidos – embora não erradicados –, como sua língua materna<sup>5</sup>, diminuindo assim a sua diferenciação cultural junto à sociedade extensa. Esse processo ocorreu também com a Jurema, expressão religiosa indígena que foi severamente combatida. Como nos relata Salles (2010, p. 39):

[...] em 1741, uma carta a D. João V, enviada por Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, Governador da Capitania de Pernambuco, já alertava sobre os riscos da bebida. A comunicação versava sobre a prisão de “índios feiticeiros” na Capitania da Paraíba, relatando que “nas aldeias usaram a maior parte dos índios de uma bebida chamada jurema”.

Nesse momento nos permitimos fazer um salto histórico sem, contudo, desconsiderar as mudanças profundas que se deram com o fim da colonização portuguesa, marcando o início do período imperial brasileiro e, posteriormente, o advento da República – e os sucessivos golpes que esta sofreu, os quais ainda perduram. Foi em meio a conturbadas transformações e imposições sociais, culturais, econômicas e políticas que, no início do século XX, diante de uma série de conflitos fundiários e identitários, o Povo Potiguara ressurgiu com uma força e resistência semelhante aos relatos coloniais, frente aos modos como se davam a exploração e a dominação de suas terras, pela chegada e expansão de indústrias, dentre elas a Companhia de Tecidos Rio Tinto e, posteriormente à sua falência, a expansão das usinas de cana-de-açúcar pelo Litoral Norte<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> A esse respeito, transcrevemos aqui o parágrafo 6 do chamado *Diretório dos Índios*, um alvará com força de lei de 7 de junho de 1755, promulgada por D. José I durante o governo do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, a ser observado no Estado do Grão-Pará e Maranhão, e que trata, dentre outras questões, do regime de trabalho que pretendia instituir, o incentivo ao casamento entre brancos e índios, a distinção entre negros e índios, a proibição da vivência comunitária e doméstica tradicional, e a conversão ao cristianismo (Cf. SILVA, 1830, p. 507-530): “Sempre foi maxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistarão novos Dominios, introduzir logo nos Póvos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputavel, que este he hum dos meios mais eficazes para desterrar dos Póvos rusticos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiencia, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da Lingua do Principe, que os conquistou, se lhes radica tambem o affecto, a veneração, e a obediencia ao mesmo Principe. Observando pois todas as Nações polida da Mundo este prudente, e sólido systema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrario, que só cuidarão os primeiros Conquistadores estabelecer nella o uso da Lingua, que chamarão geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabolica, para que privados os Indios de todos aquelles meios, que os podião civilizar, permanecessem na rustica, e barbara sujeição, em que até agora se conservarão. Para desterrar este perniciosissimo abuso, será hum dos principaes cuidados dos Directores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Lingua Portugueza, não consentido por modo algum, que os Meninos, Meninas, que pertencerem ás Escólas, e todos aquelles Indios, que forem capazes de instrucção nesta materia, usem da Lingua propria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portugueza, na fórma, que Sua Magestade tem recommendado em repetidas Ordens, que até agora se não observarão com total ruina Espiritual, e Temporal do Estado” (SILVA, 1830, p. 508-509).

<sup>6</sup> Cf. RODRIGUES, 2008.

Assim, reorganizando seus grupos e suas formas de representação e realçando “traços” (externos) característicos, dentre eles o Toré e a Jurema<sup>7</sup>, os Potiguara têm conseguido reaver os espaços territoriais perdidos para os não-índios e se tornaram um grupo forte politicamente diante de conflitos jurídicos e territoriais, como salientam Estêvão Martins Palitot (2005), Marianna de Queiroz Araújo (2015) e Jamerson Bezerra Lucena (2016).

## ASPECTOS DA JUREMA INDÍGENA

Durante aquela visita inicial às aldeias Potiguara, que referenciamos como sendo o primeiro passo para elaboração desse artigo (em 08 de abril de 2017), tivemos a oportunidade de conversar com algumas lideranças indígenas. Dentre elas, acompanhávamos o Cacique Nathan Galdino da Silva, da aldeia Galego, interlocutor e guia pelas aldeias Monte-Mór e São Francisco, localizadas nos municípios de Rio Tinto e Baía da Traição, respectivamente.

Em nossa primeira parada, Cacique Nathan nos levou ao pátio externo do casarão da família Lundgren<sup>8</sup> e contou-nos histórias da dominação destes entre a primeira metade do século XX e meados dos anos 1980, quando a fábrica foi fechada. Terminada essa primeira parte da visita, fomos para a Baía da Traição, e dali para a Aldeia São Francisco, que é para os Potiguara a sua Aldeia Mãe. Após uma primeira recepção, o Toré não tardou a iniciar.

Em seguida ao Toré, conversamos com Cacique Nathan novamente, agora sobre a Jurema, ponto central de nossa atenção. Ele nos contou que esta constitui para eles um grande símbolo, a qual são atribuídas muitas propriedades e definições. É a planta sagrada para os Potiguara, que faz a ligação entre o físico e espiritual – “a planta no Espírito e o Espírito na planta”, nas palavras de Cacique Nathan.

---

<sup>7</sup> Mas também aqueles ligados à tecnologia, como vestimentas, arqueria (SÁ, 2018), adornos, pinturas etc.

<sup>8</sup> Um dos principais centros de poder dos Lundgren, localizado no alto da Aldeia Monte-Mór, popularmente conhecida por Vila Regina. Nos últimos anos esse espaço tem sido utilizado como sede dos jogos indígenas Potiguara, bem como ali funciona a atual Secretaria de Cultura do Município de Rio Tinto. Há também a proposta de que seja criado um museu do Povo Potiguara.

De acordo com Grunewald (2008), a Jurema pode ser uma planta, uma bebida e uma entidade. Enquanto planta, ela pertence à família das leguminosas<sup>9</sup>, sendo que algumas espécies são cultivadas para alimentação e possuem certas propriedades psicoativas. Segundo Silva, Santos e Almeida (2010, p. 3) “[...] a Jurema é mais do que uma planta: é representação, divindade, mulher, vinho. Neste sentido, todo um conjunto de crenças é associado à mesma”. Mas é importante notar que, enquanto planta, a jurema ocupa, com efeito, um papel de destaque na flora nordestina pela referência mágico-religiosa que possui.

Segundo o “Dicionário de Nomes Próprios”<sup>10</sup>, a palavra jurema significa: “árvores de espinhos de odor desagradável”. O nome jurema tem origem no tupi *Yu-r-ema*, composto pela união dos elementos *yu, ju*, que quer dizer *espinho*, e *rema*, que significa *odor*. A planta é considerada sagrada pelos povos indígenas do Nordeste<sup>11</sup>, sendo referenciada nos cânticos e como elemento étnico, como no trecho de canção transcrita abaixo, registrada durante o início do Toré do dia 19 de abril de 2018, pela parte da manhã, nas Furnas da Aldeia São Francisco.

O galo cantou, o dia nasceu (2x)  
Quem chegou aqui, agora aqui chegou foi eu (2x)  
Eu tava na Jurema, porque mandou me chamar (2x)  
Quem chegou aqui, agora aqui chegou foi eu (2x)

O habitat desse vegetal é a caatinga do Nordeste brasileiro, especificamente nos Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Alagoas e Paraíba. Ela adapta-se a longos períodos de estiagem e possui folhas pequenas, compostas de numerosos folíolos com vários pares de pinas opostas e espinhos. No entanto, “[...] sabendo dos vários deslocamentos de grupos indígenas movidos pela colonização e os aldeamentos missionários” (OLIVEIRA, 1998, p. 57), bem como a circulação de indígenas motivadas pelas trocas, encontros e conflitos que a literatura existente demonstra ter existido entre esses povos no período colonial, inferimos, portanto, que pode ter sido de tal modo que essa espécie chegou até o litoral paraibano<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> As *Fabaceae* ou *Leguminosae* representa uma grande e importante família das Angiospermas, que inclui as vagens, ervilhas e feijões, por exemplo.

<sup>10</sup> Ver referências.

<sup>11</sup> E também para os religiosos indígenas e não-indígenas praticantes da jurema entre os Umbandistas da região Nordeste, no que também é conhecido por Catimbó – Jurema (SAMPAIO, 2016).

<sup>12</sup> Como João Azevedo Fernandes (2004, p. 69) nos informa sobre as disputas pelas matas de caju presentes nas terras Potiguara: “As matas de cajueiros, e suas enormes concentrações de alimentos, na forma de frutos

Na composição molecular da jurema existem algumas substâncias que proporcionam efeitos. É o componente chamado Dimetiltriptamina (DMT)<sup>13</sup> que é derivado da triptamina. Esse composto químico também é encontrado em algumas espécies de fungos e plantas. O preparo do vinho da jurema varia consideravelmente e a mistura vegetal é necessária para intensificar os efeitos do DMT (GAUJAC, 2013). Esse princípio ativo também é encontrado na ayahuasca. Segundo Gaujac (2013, p. 16) “[...] ao contrário do preparo da ayahuasca, os aditivos utilizados no preparo do vinho da jurema são mantidos em segredo, tanto pelos povos indígenas como pelos afrodescendentes”.

Existem ao menos sete espécies de árvores ou arbustos conhecidos, usados e classificados como jurema. Entretanto, cientificamente são três as espécies utilizadas nos rituais dos índios da região Nordeste e nos cultos afro-brasileiros: a *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir., essa seria a jurema preta; a *Mimosa verrucosa* Benth, conhecida popularmente como jurema-branca; e a *Vitex agnus-castus*, uma *Verbenaceae*, usada entre os Cariri-Xocó, como jurema branca ou liamba.

Na classificação popular são conhecidas como: jurema mansa, jurema branca, jurema de caboclo, jurema de espinho, jurema preta, jurema das matas e jureminha (MOTA; BARROS, 2002 apud SILVA; SANTOS; ALMEIDA, 2010). Para Grünewald (2008), a *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir. é uma das que mais chamam a atenção pela alta concentração de Dimetiltriptamina (DMT)<sup>14</sup>.

---

e castanhas, eram ferozmente disputadas pelos diferentes povos indígenas: “[...] ser senhor de um destes cajuais para efeito dele (*do vinho*), é ter o morgado mais pingue”. Os Potiguara eram os senhores das melhores áreas – entre Itamaracá e Rio Grande do Norte – mas tinham que defendê-las de povos aparentados, como os Caeté e os Tabajara, e também dos tapuias do sertão, que na estação do caju (entre novembro e janeiro) desciam às praias, “porquanto pouco ou nenhum caju se encontra muito para o interior”.”

<sup>13</sup> O intuito de falar brevemente do DMT é situar o leitor ao contexto bioquímico dos possíveis reflexos da bebida nos rituais aqui mencionados, mas, especificamente, nossa pretensão neste artigo é analisar o aspecto cosmológico do uso do vinho da jurema nos rituais religiosos.

<sup>14</sup> Classificada taxonomicamente da seguinte forma: “Reino – Vegetal; Divisão – Magnoliophyta; Classe – Magnoliopsida; Ordem – Fabales; Família – Fabaceae; Gêneros - *Mimosa* e *Vitex*; Espécies - *Mimosa hostilis* Benth, *Mimosa verrucosa* Benth, *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir, *Vitex agnus-castus* L” (ITIS, 2009 apud SILVA et al., 2010).

**Imagem 1:** Jurema preta.



**Fonte:** CNIP, 2017.

Porém, precisamos ressaltar que nesse trabalho não compreendemos a jurema como relativa apenas aos seus efeitos “psicoativos”, pois entendemos a conotação controversa que esse termo possui no âmbito das Ciências Sociais, em especial se referido àquele utilizado pela bioquímica. Talvez o conceito que contemple mais a discussão aqui realizada seja o de enteógenos<sup>15</sup>, por nos possibilitar a melhor compreensão da complexidade do fenômeno religioso e do uso do vinho da jurema, bem como de seus reflexos nos rituais em que se insere, distanciando-se de possíveis conotações negativas que o conceito de psicoativo pode ter.

Para além dessas definições taxonômicas e propriedades bioquímicas, as plantas conhecidas como jurema ocupam um lugar de destaque pelo seu poder simbólico, ou seja, pelo seu valor mágico-religioso. Vale destacar que na época do Brasil Colônia ela foi considerada pelos colonizadores como uma planta “extremamente satânica”. Na atualidade ela está presente na memória coletiva como uma planta mágica capaz de conduzir o ser humano por experiências transcendentais que seriam, no entender dos não iniciados aos cultos da Jurema, como inimagináveis (SILVA; SANTOS; ALMEIDA, 2010).

De acordo com Grünewald (2008) e Silva, Santos e Almeida (2010), o preparo do vinho pode variar entre os indígenas e os cultos afro-brasileiros. No entanto, a jurema é um elemento extremamente importante nos rituais. Para Grünewald:

---

<sup>15</sup> “[...] enteógenos, ou seja, plantas que, ao trazerem a divindade para a consciência, fazem-na presente no espaço da realidade de quem a ingeriu” (MOTA, 2002, p. 11).



Os grupos indígenas que não usam essa bebida fazem referência constante à planta como dotada de forças mágicas ou cósmicas que são cultuadas ou, pelo menos, reconhecidas enquanto portadoras de influências oriundas das matas nativas. Há, por fim, a ideia de que jurema é uma entidade, uma personificação espiritual das citadas forças das florestas brasileiras. Este último sentido é mais próprio às religiões afro-ameríndias (ou afro-brasileiras), que substituíram a planta bebida por uma representação de forças nativas (2008, p. 47).

Além do uso mágico-religioso, a jurema tem outras finalidades para o povo nordestino, e não apenas para os povos indígenas. Dentre elas, o uso da madeira propriamente dita, seus usos na medicina popular e na medicina veterinária, e na manutenção da biodiversidade. Por exemplo, de acordo com o Centro Nordeste de Informação Sobre Plantas (CNIP)<sup>16</sup>, sua madeira é utilizada para a produção de estacas, peças de resistência e móveis rústicos, fornecendo também lenha e carvão de alto poder de combustão.

Já na medicina popular, a casca da planta é utilizada em tratamentos de queimaduras, acne e outros tratamentos dermatológicos, devido ao seu valor antimicrobiano, analgésico e regenerador de células<sup>17</sup>. Combate ainda a febre e funciona como adstringente peitoral. Por sua vez, na medicina veterinária é utilizada como cicatrizante e para lavagens contra parasitas. A única ressalva é que não pode ser usada em excesso, pois pode causar cegueira noturna aos animais (CNIP, 2017).

A jurema também é utilizada na manutenção da biodiversidade e no funcionamento do ecossistema, sendo em alguns casos utilizada em reflorestamento de matas ciliares da Caatinga (CNIP, 2017). Essas informações vão ao encontro do que Cacique Nathan nos relatou, quer dizer, que a jurema está presente em todo sistema Potiguara, sendo cosmológica, espiritual e natural: a planta pela qual alcançam a cura.

Além de todas essas versatilidades da jurema, é dentro dos rituais indígenas, enquanto planta sagrada, que ela ganha maior força e representatividade. Entre os Potiguara, a Jurema está intimamente ligada aos rituais de Toré, acionado em variados momentos da vida comunitária, reforçando, junto a um conjunto de símbolos, a identidade desse grupo.

---

<sup>16</sup> A página reúne detalhes mais específicos relacionados à taxonomia e habitat em que a jurema é encontrada.

<sup>17</sup> Para informações mais aprofundadas sobre essas propriedades da jurema, Cf. SOUZA *et al.*, 2008; SILVA, 2012.

Viviane Martins Ribeiro, uma jovem liderança indígena Potiguara da Aldeia Cumaru, localizada na T.I. Potiguara da Baía da Traição, e bacharel em Antropologia pela UFPB, nos relatou a importância da jurema para o fortalecimento identitário e ritualístico dos Potiguara. Em suas palavras:

A Jurema é a parte espiritual do Toré no ritual. Claro que existe outras coisas, mas aí é a Jurema forte. A mais forte presença é a Jurema. [...] É um momento de confraternização: o ritual é isso. É um momento de confraternização. Um momento de união. É a festa. Ela é celebrada dessa forma. Hoje o nosso ritual é dessa forma. Claro que antigamente como vocês sabem ele tinha outro sentido. Era para outras coisas, mas agora não. Agora é para isso. Como celebra? Tipo, quando vai para uma manifestação, buscar direitos, comemoração, início de evento, para pedir proteção, pedir que dê tudo certo. Ela está funcionando dessa forma aqui (RIBEIRO, 2018)<sup>18</sup>.

Para refletir melhor sobre esse fenômeno, ressaltamos o que Émile Durkheim apresenta sobre os *ritos representativos ou comemorativos* (2003, p. 403-423), que apesar de ser escrito em um contexto muito diferente e distante das manifestações que discutimos aqui, pode servir de instrumento teórico e reflexivo para os rituais de Jurema encontrados entre os índios do Nordeste, e especificamente os Potiguara.

Pensando a Jurema como um *símbolo de tradição*, quer dizer, para além de seus efeitos químicos ou “enteogênicos”, ela se conecta a uma noção de espacialidade cosmológica e ancestral. São instrumentos de atualização da *memória coletiva*, que é por nós entendida, conforme os dizeres de Michael Pollak (1992), enquanto fenômeno individual e socialmente elaborado, indispensável para a transmissão de um sentimento de pertencimento e identidade dentre as pessoas de um agrupamento social qualquer – imagens essas formadas para si e para outrem, compondo um sentido de continuidade, coerência e fronteira entre um “nós” e um “outro” (POLLAK, 1992, p. 204).

Dessa maneira, quando adentramos no universo da Jurema manifesta entre os Potiguara, percebemos que:

[...] o rito é observado porque procede dos antepassados, é reconhecer que sua autoridade se confunde com a autoridade da tradição, coisa social em primeiro lugar. Celebram-no para permanecer fiéis ao passado, para preservar a fisionomia moral da coletividade, e não pelos efeitos físicos que ele pode produzir. Assim, a maneira mesma pela qual os fiéis o explicam deixa transparecer as razões profundas das quais procede (DURKHEIM, 2013, p. 52).

---

<sup>18</sup> Entrevista realizada no dia 19 de abril de 2018 no Terreiro Sagrado das Furnas, na Aldeia São Francisco, Baía da Traição – PB.

Essa “tradicionalidade” está intimamente ligada à questão da memória coletiva, ou seja, à forma como a Jurema se manifesta como uma fonte de renovação para a reafirmação e o estreitamento dos laços da comunidade, por meio do ritual, com uma suposta ancestralidade que os fortalece política e simultaneamente no nível das representações sociais diante da sociedade abrangente, fazendo-nos, então, repensar a afirmação recém citada de Durkheim, de que as pessoas realizam os ritos meramente por razões de se manterem “fiéis” ao passado, em prol de dada “fisionomia moral” coletiva.

Essa tradição, rememorada por meio de ritos como os da Jurema, está interligada também a outros temas importantes para o grupo, como os territoriais. Portanto, essas questões não surgem no âmbito indígena apenas como espaço de reprodução física, mas também representam áreas de produção e reprodução culturais importantes para o sentimento de pertencimento do grupo.

Para Durkheim, os territórios “[...] são obrigatoriamente, aqueles glorificados pelos antepassados” (2013, p. 54), como por exemplo, a Jurema na Aldeia São Francisco, onde é realizado o grande Toré do “Dia do índio” (ver imagens abaixo). Fazemos essa última observação para indicar que as áreas indígenas estão também transpassadas de significados, ancorados ao que Durkheim chamava de *lógica própria*, representadas pelas memórias e tradições do grupo, enfim, ao acionamento de sua identidade étnica.

**Imagem 2:** Ritual de Toré nas Furnas da Aldeia São Francisco.



**Fonte:** Geraldo de França Alves Jr., 2018.

**Imagem 3:** Ritual de Toré após as Furnas, no Terreiro Sagrado da Aldeia São Francisco.



**Fonte:** Caio Nobre Lisboa, 2017.

## TERRITORIALIDADE E JUREMA

Nas últimas décadas, o “realvorecer” de grupos étnicos, relacionado a questões de identidade e território, apresentaram a nós antropólogas/os e cientistas sociais um fenômeno novo e complexo. Olhar para os povos indígenas do Brasil e descobrir as relações que representam suas articulações sociais nunca foram tarefas simples, mas se tornam ainda mais complicadas quando, nessa pauta, estão colocadas em um movimento de “emergência” de etnias que até então se pensava, dentro de um senso comum, estarem extintas das configurações sociais indígenas presentes no Estado-Nação brasileiro.

É só a partir das décadas de 1950 e 1960 que esses movimentos, de grande visibilidade étnica, começam a ser mais nitidamente notados, principalmente por meio de conflitos entre determinados grupos dominantes da sociedade abrangente e grupos étnicos específicos que, com base na noção de identidade, procuravam reaver seus territórios, como parte de suas tradições e modos de vida, buscando assim um reconhecimento enquanto populações tradicionais.

Esse conceito ou expressão denota muito do que queremos tratar aqui, ou seja, de como a Jurema apresenta-se como símbolo representativo (DURKHEIM, 2003), fazendo parte de um universo identitário e tradicional de tais grupos do Nordeste brasileiro, e que

tem como papel importante a delimitação ideológica das áreas geográficas requeridas em um processo de suposta *etnogênese*<sup>19</sup>. Assim, para entender o significado das formas como esses grupos são percebidos pelos órgãos estatais e pela sociedade como um todo, Almeida ressalta que:

A própria categoria “populações tradicionais” tem conhecido aqui deslocamentos no seu significado desde 1988, sendo afastada mais e mais do quadro natural e do domínio dos “sujeitos biologizados” e acionada para designar agentes sociais, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua condição (ALMEIDA, 2008, p. 38).

Portanto, é a partir dessa noção de “populações tradicionais”, trabalhada por muitos outros autores, principalmente após a Constituição de 1988, que localizamos também o fenômeno da Jurema, sobre os traços definidores e os processos de produção desses signos diferenciadores. Para o amadurecimento dessa temática, é importante ressaltar que essa nova formulação constitucional reverbera sobre a noção de que os grupos indígenas devem ser respeitados e entendidos segundo suas particularidades étnicas, ou seja, pelos traços que os diferenciam perante os não-índios. Logo, faz-se importante ressaltar as diretrizes da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, capítulo VIII, intitulado, “Dos índios”, que afirma que esses grupos passam a ter seus direitos refletidos em artigos e leis, na medida em que:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Nesse sentido, essa nova constituição difere-se em muito das constituições anteriores na contemplação dos povos tradicionais, particularmente no que tange aos indígenas. Sem querer nos estender muito, o referencial jurídico principal pré-Constituição de 1988 quanto aos povos indígenas no Brasil centrava-se no Estatuto do Índio (MAGALHÃES, 2005, p. 28-39) – Lei n. 6.001 de 10 de dezembro de 1973 –

<sup>19</sup> “[...] o termo etnogênese deveria dirigir nossa atenção não para a ‘invenção das tradições’ em si mesmas, como em geral acontece, mas para os mecanismos sociais que permitem um determinado grupo social estabelecer o descontinuo onde aparentemente só existia continuidade” (ARRUTI, s/d).

marcada por um intento claro de “integrá-los” à sociedade nacional, de modo a fazer com que perdessem os sinais que os diferiam, em suas tradições, costumes, técnicas, línguas, organização social, religiões etc.

Desde os tempos do SPI (Serviço de Proteção aos Índios)<sup>20</sup>, na primeira metade do século XX, existem políticas públicas de Estado com relação aos povos indígenas no Brasil. Esse órgão, orientado para uma integração nacional desses grupos em razão do avanço das fronteiras de expansão da sociedade nacional pelos rincões do país, foi responsável por muitos dos primeiros contatos realizados nesse período, e por “pacificar” os conflitos interétnicos daí gerados, a fim de desobstruir o caminho das frentes de expansão econômica e ainda disponibilizar uma *reserva de mão de obra* temporária para elas (OLIVEIRA, 1998, p. 34).

Seu caráter, de todo modo protecionista e conivente a uma ação “domesticadora” dos modos de vida e costumes indígenas, veio, no entanto, acompanhado de demarcações de terras que foram, a bem da verdade, feitas sem o consentimento e consenso de sua localização e extensão, sendo reduzidas e insuficientes (OLIVEIRA, 1998, p. 33-34) para a já falada reprodução física e cultural desses povos atingidos.

Antes da Constituição de 1988, privilegiavam-se os povos em contexto de relativo isolamento da sociedade nacional, em especial os da Amazônia, em uma percepção limitada dos contatos interétnicos e uma supervalorização das noções de “aculturação” desses grupos, principalmente para o caso dos índios do Nordeste. Como coloca Oliveira (1998), essa lógica era até mesmo preconizada pelos órgãos indigenistas federais que estavam incumbidos de sua “tutela”.

Ao revelar as dificuldades das Ciências Sociais e da Antropologia, em particular, a partir dessas instituições, em pensar instrumentos teóricos no tratamento com esses agrupamentos, “O órgão indigenista, igualmente, sempre manifestou seu incômodo e hesitação em atuar junto aos ‘índios do Nordeste’, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (OLIVEIRA, 1998, p. 52).

Ligam-se a esses propósitos anteriores à Constituição de 1988 as intenções de diluir as terras que esses grupos detinham por todo território nacional. A influência colonizadora, como nos revela a história dos povos indígenas no Nordeste, alterou não só

---

<sup>20</sup> Extinto pela Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967, pela qual também foi instituída a Fundação Nacional do Índio (Funai).

suas formas de organização social, mas também suas “raízes” territoriais, importantes para a representação e sobrevivência agrícola, subsistências e religiosidade – como os lugares sagrados –, refletindo diretamente nas suas tradições. A respeito de tal aspecto, Almeida (2008) ressalta que:

A ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso caracterizam o sentido peculiar de “tradicional”. Além de deslocar a “imemorialidade” este preceito constitucional contrasta criticamente com as legislações agrárias coloniais, as quais instituíram as sesmarias até a resolução de 17 de julho de 1822 e depois estruturaram formalmente o mercado de terras com a Lei n. 601 de 18 de setembro de 1850, criando obstáculos de todas as ordens para que não tivessem acesso legal às terras os povos indígenas [...]. (ALMEIDA, 2008, p. 39).

Dessa maneira, o conceito de *territorialização* (OLIVEIRA, 1998) é especialmente referido nas relações desses grupos com o Estado brasileiro e com a sociedade não-indígena. Esse prisma conceitual baseia as relações de (re)construção de identidade, assim como ocorreu, por exemplo, entre os Potiguaras da Paraíba. A territorialização deve ser entendida, contudo, a partir da relação mantida pelos grupos indígenas com os significados impressos tradicionalmente em determinados espaços, visando abranger as noções que configuram o movimento e a luta pelo reconhecimento destes.

Na maior parte das vezes, essa noção se contrapõe aos espaços delimitados e idealizados pelo Estado ou referidos por proprietários de terras e grandes empresários, “donos” de extensões abrangentes de terra, gerando conflitos. Porém, o território indígena (ou terra indígena) revela não apenas uma espacialidade geográfica, mas sim uma:

[...] ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, de um lado e, de outro, os princípios de organização – a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos (GODOI, 2014, p. 444).

A ideia de *região*, que remete diretamente às questões que estão envoltas nas “emergências” de identidades indígenas no Nordeste, demonstram como os símbolos e representações comuns – e aqui falamos no sentido interior e tradicional dos grupos – colaboram para as noções de uma unidade étnica e, conseqüentemente, para o pertencimento territorial.

Por conseguinte, entendemos que a Jurema, enquanto expressão religiosa indígena e de “indianidade”<sup>21</sup>, está atrelada nessa face ideológica expressa pelos signos representativos enquanto fazendo parte de um panorama que os integra em uma “lógica” específica de identidade. A noção de Bourdieu sobre região nos ajuda a refletir nesse tocante, principalmente quando o autor indica que:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à *origem* através do *lugar* de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos (...) são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõe ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo (BOURDIEU, 1989, p. 113).

Ficam então explícitos os sinais que alguns autores chamarão de *diacríticos* desses grupos, pensados não apenas em um plano ideológico e independente, mas num âmbito também material, relacionados aos fenômenos culturais que criam as formas de se relacionar com um território específico, impregnado de sentido, de história, de laços e de manifestações tradicionais.

Entendemos que os povos indígenas, dentro desse processo de lutas por reconhecimento, promovem um discurso *performativo*, no sentido de Bourdieu (1989, p. 112), no qual o objetivo é criar definições nítidas de fronteiras e oferecer meios de obter uma visualização da definição da região delimitada. Para esse autor, é a partir do conceito de região, usado tanto para vislumbrar o sentido territorial como o cultural ou étnico, que esses grupos buscam seu reconhecimento.

Inteirando essa questão, parece nítido que a Jurema, como integrante desse universo indígena e de sua cosmologia, possui uma forte relação com os processos de territorialização, pois além de sua existência ser situada num plano religioso, sua origem biológica está atrelada inteiramente aos lugares aos quais ela se dá, quer dizer, ao Nordeste brasileiro, por mais que durante séculos uma elite social, política e religiosa

---

<sup>21</sup> Precisamos fazer uma ressalva para não incorrer no erro de dar a entender que dentre os Potiguara as religiões cristãs, afro-brasileiras e outras não se fazem presentes. Pelo contrário, muitos dos indígenas participam delas, principalmente do catolicismo e do neopentecostalismo, e não há contradição em professar dado credo e ser reconhecido como índio.



---

dominante (POLLAK, 1989) tenha tentado suprimir a memória sobre seus modos de fazer e seus usos.

Segundo escreveu Michael Pollak (1989) – discípulo de Bourdieu –, essas memórias, chamadas de subterrâneas, são transmitidas informalmente em âmbito familiar ou comunitário por tempo indeterminado enquanto não houver uma conjuntura histórica favorável para sua “erupção”, mantendo-se em estado de silenciamento e de confronto constante com um trabalho de enquadramento deliberado dessas elites em suprimi-las. As tentativas de supressão ocorrem através, geralmente, de suportes ideológicos elaborados para essa finalidade, como leis, estátuas, edifícios, obras literárias, filmes e a própria doutrinação cristã (a famosa “catequização” dos índios, por exemplo).

#### A JUREMA COMO SINAL DIACRÍTICO

Segundo o senso comum, as culturas são percebidas como unidades homogêneas nas quais se associam um conjunto de elementos “externos”, “visíveis”, aos quais se costuma creditar como o fator crucial de diferenciação entre um grupo social e outro, sem pensar que essas distinções implicam em muito mais do que aparências.

No estudo antropológico das relações interétnicas, entretanto, torna-se evidente que esses aspectos exteriores não são vitais à constituição de tais fronteiras e identidades referidas, tanto para si como a outrem. Uma reflexão sobre a “etnogênese” de povos indígenas no Nordeste brasileiro, em muitos sentidos percebidos como “misturados” (OLIVEIRA, 1998, p. 53) – por causa de sua baixa contrastividade cultural com relação aos seus conterrâneos não índios –, é elucidativa dessa afirmação.

Porém, não estão a ocorrer propriamente “etnogêneses” ou “sociogêneses” (ARRUTI, 2004), se preferir<sup>22</sup>. Há, sim, um acionamento de identidades étnicas até então silenciadas em decorrência da existência de mecanismos governamentais<sup>23</sup>, amparados

---

<sup>22</sup> Termos que, como os de “índios misturados”, abrem espaço para perigosas interpretações ambíguas, sob o argumento de que se estaria “criando” povos indígenas: antropólogos e antropólogas seriam seus “demiurgos”.

<sup>23</sup> Pela intermediação das ações de instituições específicas, como o extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a atual Fundação Nacional do Índio (Funai).

pela Constituição Federal brasileira de 1988 (Art. 231 e 232)<sup>24</sup>, que possibilitam a populações secularmente expropriadas de parte de seus estilos de vida sua organização social, territorial, cultural, religiosa, técnica, econômica e política (MURA; SILVA, 2011, p. 105), passarem por um processo de *territorialização* distinto daquele vivenciado durante o período colonial.

Sobre essa *territorialização*, João Pacheco de Oliveira (1998, p. 55) afirma que ela:

[...] é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

É através de memórias individuais e coletivas, passadas entre as gerações, ou como descrevera Barth, de uma “tradição de conhecimento” (MURA; SILVA, 2011, p. 104) de fronteiras fluidas em comum, que esses povos se inteiram de suas singularidades étnicas, que é onde localizamos o fenômeno da Jurema indígena, mesmo que ainda seja insuficiente para que, envolvidos em conflitos de interesses político-econômicos com grupos dominantes da sociedade abrangente – sintetizados na figura dos grandes latifundiários –, tenham a garantia do atendimento de suas demandas.

[...] no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. [...] o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não índios das áreas indígenas, *desnaturalizando* a “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania (OLIVEIRA, 1988, p. 53).

Um trabalho árduo de identificação dessas especificidades étnicas é, portanto, realizado por agentes do Estado<sup>25</sup>, cabendo aos indígenas no Nordeste – que como dito anteriormente possuem uma baixa contrastividade quanto aos não índios – fomentar uma fronteira étnica mais nítida. Esse processo ficou evidente entre os Pankararu, no Estado de Pernambuco (ARRUTI, 2004), ao desenvolverem e divulgarem o ritual do Toré pela

---

<sup>24</sup> Pelo menos assim ainda o é, apesar das recentes investidas contra os direitos indígenas do grupo que se instalou no poder após o golpe de 2016.

<sup>25</sup> E aqui fazemos um breve adendo quanto ao Decreto n. 1.775, de 08 de janeiro de 1996, que posicionou o trabalho antropológico qualificado como fundamento da “[...] demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” (MAGALHÃES, 2005, p. 183).

região, por meio de fluxos e viagens de seus líderes entre uma aldeia e outra, auxiliando em vários processos de territorialização, inclusive de outros povos da região.

“Ensinar o Toré”, esse ritual de importante valor religioso e político performatizado nesses processos por vezes longos de territorialização no Nordeste, “[...] não implica a simples disseminação de uma semelhança, mas também a possibilidade de produzir diferenças” (ARRUTI, 2004, p. 275), uma vez que ele se transforma, como qualquer aspecto cultural, no passar do tempo e das relações interétnicas desenvolvidas, por motivos diversos, inclusive como resposta aos conflitos que se apresentam.

E o mesmo se dá com a Jurema. Viviane Martins Ribeiro nos relatou algo muito importante nesse sentido, minutos antes do Toré realizado no Terreiro Sagrado das Furnas da Aldeia São Francisco, no dia 19 de abril de 2018, a saber, quanto ao *segredo da Jurema*, explicando-nos as diferenças entre a jurema usada no passado e a usada atualmente, vislumbrando um viés mais político e simbólico. Em suas palavras:

O segredo da Jurema é o seguinte: esse segredo, ele foi perdido há muitos anos atrás. A Jurema em si, hoje em dia, ela não está sendo trabalhada como era antigamente. Isso aí já é fato. Então, são vários processos que se fazem hoje da Jurema. Depende de quem vai fazer. Uns usam com álcool, outros não. Uns usam um tipo de erva, outros não. E o interessante aí é que a maioria dessa Jurema que está sendo trabalhada hoje... Por ter perdido, né? Lá com nossos antepassados. [...] Você sabe, é o pé da jurema. Existe a jurema preta e a jurema branca. O Segredo da Jurema, pelo que eu tenho conhecimento... Alguns estudos que eu já fiz... Descobri mesmo... As nossas raízes. Ela, se eu não me engano, era extraída da raiz, onde tinha o poder alucinógeno. Era aí que servia para os pajés fazer aquele ritual e entrar em transe. Entrar em contato com os antepassados, com os espíritos, com os encantados. Então isso hoje não existe mais. A Jurema hoje é diferente, inclusive essa jurema que se bebe aí. Tem sim a parte espiritual na Jurema. Alguns eles só usam mesmo a jurema como parte espiritual. Como eu sou uma das que usa como parte espiritual, um momento espiritual mesmo, independente se ela tem álcool ou não. Então é um símbolo. Para mim ela significa algo e independente disso aí eu não olho mais. Mudou? Mudou. Mas ainda existe. É diferente porque foi perdido, mas ela ainda tem aquele mistério da Jurema (RIBEIRO, 2018).

Essa fala nos leva a refletir sobre do que consiste o segredo da Jurema e qual a sua relação para com a identidade Potiguara. Ora, apesar de todo conhecimento histórico das discontinuidades deste povo frente aos processos de territorialização que enfrentaram desde o século XVI, a identidade, tal como o segredo, não são mensuráveis histórica, lógica ou quantitativamente falando.

Para usar de metáforas, esse recurso que Victor Turner (2008) considerava valioso por conta da associação de ideias distintas que procede para fins elucidativos, os segredos

e as identidades, quem sabe, poderiam habitar a imagem dos rastros dos passos deixados sob as dunas<sup>26</sup>: rapidamente somem pela força do vento e da areia. Mas não é porque logo não se veem as pegadas que não existiram os passos, ou melhor, que não existe(m) a(s) pessoa (s) que anda(m) sob a areia.

Nestes horizontes, pensando em nós, antropólogas/os, não nos relegamos ao trabalho de caçadores de pegadas, apesar de estar ali, no encaço. No máximo, vemos apenas algumas das pegadas e passos sendo feitos, quando não absortos em nossos próprios passos, ou em muitos outros que não os relativos ao ofício. Ora cegos com a areia e a poeira que fere nossos olhos, ora incomodados com a fina areia, feito baleadeira<sup>27</sup>, arremessada pelo vento contra nossas próprias pernas. Talvez com sede, com dores nas costas, com o sol, quantas possibilidades...

E não há razão para supor que quem faz as pegadas que procuramos também não esteja absorto pelos mesmos problemas, por outras pegadas, por novos passos, caminhos, pessoas, encantados... Aí residem o segredo e a identidade, em um uma imensa duna de possibilidades, e só alguém muito ambicioso ou muito tolo poderia pensar que os mantêm em sua totalidade, ou que nós, antropólogas/os, teríamos a autoridade de conhecê-las em sua plenitude, que roubaríamos mais um mistério. É o domínio da sensibilidade, da visão turvada, do encanto com as lagoas, com o mar tropical que se desvela (ou não) após a próxima duna.

Não tem um fim, apenas existe, enquanto durar esse aparente ermo, o chão migrante e mutante em que pisamos. O chão dos caídos, dos oprimidos, e dos que se mantêm seguindo, em luta, unidos por um nome: um nome que é e não é o seu próprio, o nome de um povo, por mais que suas passadas não sejam sempre as mesmas.

Como Hannerz fala quanto à contemporaneidade e ao mundo globalizado em que vivemos: “[...] para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la” (HANNERZ, 1997, p. 12), e o Toré e a Jurema nos parecem se incluir nessas palavras.

---

<sup>26</sup> Ecossistemas tão comuns ao longo da costa litorânea correspondente às terras Potiguara histórica e contemporânea.

<sup>27</sup> Também conhecido por atiradeira, estilingue, badoque. “[...] Forquilha munida de elástico, com que se atiram pedrinhas” (FERREIRA, 2010, p. 76).

Fábio Mura e Alexandra Barbosa da Silva (2011), a partir de suas experiências de campo junto aos Kaiowá de Mato Grosso do Sul e os Tabajara do Litoral Sul da Paraíba, chamam a atenção para o fato de que “[...] técnicas, saberes e *commodities* procedentes da industrialização não são prerrogativas de certo estilo de vida” (MURA; SILVA, 2011, p. 103), e sim os usos e as atribuições de valores que os grupos fazem delas, bem como sua organização social, grandemente embasada na organização doméstica e vinculada a seus “[...] quadros morais e cosmológicos de referência” (MURA; SILVA, 2011, p. 103).

Retornando a Bourdieu (1989), outra forma de diferenciação étnica reside nos *estigmas*, por ele definido como sendo modos pejorativos que dado grupo em posição dominante se utiliza para se referir e se relacionar com a alteridade, apontando para uma consistente delimitação simbólica entre grupos distintos: por exemplo, o estigma que os povos indígenas do Nordeste sofrem por não serem considerados “puros” em comparação a um ideal romantizado do que se pensa ser o “índio”; sobre “ter” a “aparência de índio” (o dito fenótipo); e a designação da Jurema pelo termo genérico *Catimbó*, modo como, aliás, fora por muito tempo conhecida.

Esquecem ou ignoram, nessa perspectiva, que os povos indígenas do Nordeste estão em contato interétnico desde o início da colonização do Brasil. Cinco séculos de diferentes políticas estatais e influências coloniais (portugueses, espanhóis, franceses, holandeses) efetuadas contra eles<sup>28</sup>, do genocídio à escravidão, da organização em aldeamentos tutelados por missões religiosas<sup>29</sup> à sua total expropriação em fins do século XIX, a partir de 1878, pela expansão das fronteiras econômicas e fundiárias (OLIVEIRA, 1998).

Os estigmas, contudo, podem ser usados por esses mesmos povos considerados “misturados” como um instrumento performativo de afirmação de identidades e demandas específicas, resignificando seus caracteres negativos marginalizadores em prol de seu reconhecimento e territorialização pelo Estado brasileiro, pelos mencionados mecanismos que lhes reconhecem essas ações.

Desse modo, os sinais diacríticos, nesse âmbito da formação de identidades étnicas e da busca do atendimento de direitos como grupos indígenas, mostram-se como

---

<sup>28</sup> E *com eles*, como os relatos da época nos relembram, acerca das “alianças” que as metrópoles estabeleceram com diferentes povos, aproveitando-se das guerras e inimizades já existentes antes da situação colonial (LÉRY, 1961).

<sup>29</sup> Nas quais era incentivada a realização de casamentos entre índios e não índios (OLIVEIRA, 1998).

um fértil ponto de reflexão para se compreender as dificuldades enfrentadas por povos tais como os Potiguara que, por exemplo, tiveram sua possibilidade de demarcação logo no início do século XX frustrada pela influência das elites locais (ARRUTI, 2004).

Em um breve trecho de seu texto “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco” (2004), José Mauricio Andion Arruti escreve que, em 1922, um funcionário do SPI foi enviado para as cidades de Baía da Traição, na Paraíba, dentre o Povo Potiguara, e de Águas Belas, Pernambuco, dentre o Povo Fulni-ô – na época conhecidos por Carijós –; para decidir qual deles receberia a “[...] *proteção* do órgão indigenista oficial” (ARRUTI, 2004, p. 236), pela instalação de um posto indígena.

Antecipando que os beneficiados foram os Fulni-ô de Águas Belas, é interessante notar, porém, a circunstância em que se deu a visita desse funcionário aos Potiguara, e principalmente, a sua “mediação”. Arruti recorre a Sidnei Clemente Peres (1992) para lembrar que foi um superintendente da Fábrica de Tecidos Rio Tinto<sup>30</sup> quem recebeu tal funcionário “hospitaleiramente” em João Pessoa. Portanto, não é de se espantar que:

[...] o relatório do funcionário (1922) afirmou que os “pretensos índios” Potiguara não apresentavam qualquer “dos sinais externos geralmente admitidos pela ciência etnográfica”, fossem eles fisionomia, índole, costumes ou idioma. Eram “mestiços” (em “promiscuidade com os civilizados”) e “indolentes” (vendiam seus coqueiros para os vizinhos “empreendedores”) que mereceriam por parte do Estado não a proteção “que deve amparar o autóctone legítimo ou seus descendentes diretos”, mas a assistência dispensada aos “trabalhadores nacionais” (PERES, 1992 apud ARRUTI, 2004, p. 237).

Assim, identificamos que esses estigmas – antes de serem apenas expressão de um valor preconceituoso e desqualificador – guardam um teor ideológico enviesado de dominação do Outro, que se soma às retóricas de progresso e desenvolvimento que seguem firmes desde fins do século XIX no Brasil. Logo, é nesse sentido, como maneira de contraposição e afirmação de uma “indianidade” (GRÜNEWALD, 2008, p. 43) e contrastividade cultural para com os não índios, que entendemos a Jurema, mesmo que a literatura sobre os Potiguara relegue à Jurema um papel menor do que o do Toré nesse âmbito.

---

<sup>30</sup> Nesse período ainda em processo de assentamento no local em que viria a ser o atual município de Rio Tinto, então pertencente a Mamanguape, e cujo pleno funcionamento data de 1924 (GÓES, 1963, apud PANET, 2002, p. 27-28).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho procedemos a uma reflexão teórica, apoiada em experiências etnográficas pontuais, na expectativa de levantar discussões a respeito do tema, bem como instigar os cientistas sociais, em especial antropólogos, a desenvolver novas pesquisas<sup>31</sup>, de grande significação não só para nós, antropólogas e antropólogos, como para estudiosos de outras áreas e os próprios Potiguara, muitos dos quais nossos colegas e amigos.

Não constituiu pretensão desse artigo abordar o ensinamento do Toré ou daquela Jurema realizada em âmbito mais familiar. Pretendíamos discutir, sim, sobre a relevância da Jurema para as ressignificações socioculturais e identitárias Potiguara frente a um contexto pós-colonial e dos muitos processos de mudanças, inclusive religiosos, paralelos aos contextos políticos e sociais que têm realocado as relações territoriais e de poder no Brasil pós-Constituição de 1988.

As discussões em torno da Jurema são muito vastas e podem nos levar a diferentes percepções, mas é importante ressaltar que o presente artigo pretendeu somar perspectivas teóricas e etnográficas que expressassem a potencialidade e vitalidade dos símbolos indígenas, como a Jurema, fazendo parte de um feixe de sentidos e elaborações étnicas que corroboram para a construção e reconstrução das paisagens etnográficas que florescem dentro dos grupos tradicionais diante de uma situação política e interétnica particular, na qual os índios do Nordeste e, em especial os Potiguara, estão inseridos.

## AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao Cacique Nathan Galdino, a Viviane Martins Ribeiro e a todas as outras pessoas que participaram dessa pesquisa, pela paciência e disposição em conversar conosco; à Comissão Editorial da *Áltera*, por ter acolhido tão bem este artigo; aos Programa de Pós-Graduação em Antropologia e ao Curso de Graduação em Antropologia da UFPB; e a nossas professoras e professores que direta ou indiretamente contribuíram

---

<sup>31</sup> Dentre nós, Geraldo Jr. está atualmente desenvolvendo pesquisa sobre a Jurema com relação a rituais afroindígenas do Litoral Norte da Paraíba.

para esse artigo: Alexandra Barbosa da Silva, Alicia Ferreira Gonçalves, Estêvão Martins Palitot, Fabio Mura, João Martinho Braga de Mendonça, María Elena Martinez Torres, Oswaldo Giovannini Júnior, Patrícia Pinheiro, Pedro Francisco Guedes do Nascimento e Ruth Henrique da Silva. Nosso sincero obrigado.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ANDRADE, Antonio Ricardo Pereira de. **Cultura e sustentabilidade:** a sociedade Potiguara e um novo mal-estar na civilização. 2008. 174 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Marianna de Queiroz. **Entre terreiros, roçados e marés:** um estudo sobre a organização doméstica entre os Potiguara do Litoral Norte da Paraíba. 2015. 83 f. Trabalho de Conclusão de Curso - Curso de Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto, 2015.

ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta:** etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria/LACED, 2004, p. 231-279.

\_\_\_\_\_. **Etnogêneses indígenas.** Povos Indígenas no Brasil Instituto Socioambiental (ISA), s/d. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/etnogeneses-indigenas>>. Acesso em: 12 dez. 2017.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, Cap. 1, p. 25-67.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: \_\_\_\_\_. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, Cap. 5, p. 107-132.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Promulgada em 5 de outubro de 1998. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 14 mai. 2017.



---

CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriella Casimiro (Orgs.).

**Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba.** Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.

Centro Nordestino de Informações sobre Plantas. **Banco de dados de plantas do Nordeste**, s/d. Disponível em: <[http://www.cnip.org.br/PFNMs/jurema\\_preta.html](http://www.cnip.org.br/PFNMs/jurema_preta.html)>. Acesso em: 13 mai. 2017.

Centro Nordestino de Informações sobre Plantas. **Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora*)**. Disponível em: <[http://www.cnip.org.br/PFNMs/jurema\\_preta\\_ref.html](http://www.cnip.org.br/PFNMs/jurema_preta_ref.html)>. Acesso em 13 mai. 2017.

Dicionário de Nomes Próprios. **Jurema**. s/d. Disponível em: <<https://www.dicionariodenomesproprios.com.br/jurema/>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial.** 386 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa.** 8. ed. rev. e atualiz. Curitiba: Positivo, 2010.

FUNAI. **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba.** Disponível em: <<http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/experiencias-em-gestao/etnomapeamento-dos-Potiguara-da-paraiba1/>>. Acesso em: 12 mai. 2017.

GAUJAC, Alain. **Estudos sobre o psicoativo *N, N*-dimetiltryptamina (DMT) em *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poiret e em bebidas consumidas em contexto religioso.** 2013. 183 f. Tese (Doutorado em Química) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Química, Salvador, 2013.

GODOI, Emília Pietrafesa de. Territorialidade. In: SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves (Orgs.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa.** Salvador: EDUFBA, 2014, p. 443-452.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. **Cienc. Cult.**, Campinas, v. 60, n. 4, p. 43-45, out. 2008.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, p. 7-35, abr. 1997.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora do Exército, 1961.

MAGALHÃES, Edvard Dias. **Legislação indigenista brasileira e normas correlatas.** 3 ed. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2005.

LUCENA, Jamerson Bezerra. **Índio é índio onde quer que ele more**: uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João Pessoa. 246 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

MOTA, Clarice Novaes da. Introdução. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica a divindade afro-indígena. Recife: Bagaço, 2002, p. 11-18.

MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Barbosa da. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Raízes**, Campina Grande, v. 31, n. 1, p. 96-117, jan./jun. 2011. Disponível em: <[http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo\\_252.pdf](http://www.ufcg.edu.br/~raizes/artigos/Artigo_252.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=pt&tlng=pt)>. Acesso em: 14 dez. 2017.

\_\_\_\_\_. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: \_\_\_\_\_. (Org.) **Indigenismo e territorialização**: poderes rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 15-42.

PERES, Sidnei Clemente. **Arrendamentos de terras indígenas**: análises de alguns modelos de ação indigenista no nordeste (1910-1960). 269f. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 1992.

PALITOT, Estêvão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór**: História, Etnicidade e Cultura. 270 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGS/UFPB- UFCG. João Pessoa, 2005.

PANET, Amélia. Rio Tinto: história, arquitetura e configuração espacial. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Rio Tinto**: estrutura urbana, trabalho e cotidiano. João Pessoa: UNIPÊ Editora, 2002, p. 17-64.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

\_\_\_\_\_. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

- RIBEIRO, Viviane Martins. **Viviane Martins Ribeiro**: Entrevista [19 abr. 2018]. Entrevistadores: Caio Nobre Lisboa, Geraldo de França Alves Júnior e Márcia Alexandrino de Lima. Baía da Traição: Aldeia São Francisco, 2018. 1 áudio MP3 (18'13''), 128 kbps, mono.
- RODRIGUES, Adiel Alves. **Panorama de Mamanguape**: Uma exposição Histórica do Município. Recife: COMUNIGRAF, 2008. 308p.
- SÁ, Sônia Maria Neves Bittencourt. **O arco e flecha como construtores do mundo**: a prática tradicional do Kyudo e do Potiguara na Paraíba. 260 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.
- SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da jurema encantada**: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 151-194, jul./dez. 2016. Disponível em:  
<<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/63469/0>>. Acesso em: 28 mai. 2018.
- SILVA, Antonio Delgado da. **Colleção da legislação portuguesa desde a última compilação das ordenações**: Legislação de 1750 a 1762. Lisboa: Typografia Maignense, 1830. Disponível em:  
<<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/26519>>. Acesso em: 22 jun. 2018.
- SILVA, Talita Maria Araújo; SANTOS, Valeria Veronica dos; ALMEIDA, Argus Vasconcelos de. Etnobotânica histórica da jurema no Nordeste brasileiro. **Etnobiología**. Ciudad de México, v. 8, n. 1, p. 1-10, dez. 2010. Disponível em:  
<<http://asociacionetnobiologica.org.mx/revista/index.php/etno/article/view/129/132>>. Acesso em: 12 mai. 2017.
- SILVA, Viviane Araújo da. **Avaliação citotóxica e genotóxica de *Mimosa tenuiflora* (Willd.) Poir. (Mimosaceae)**. 91 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Produtos Naturais e Sintéticos Bioativos da Universidade Federal da Paraíba (PgPNSB/UFPB). João Pessoa, 2012.
- SOUZA, Rafael Sampaio Octaviano de; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; MONTEIRO, Júlio Marcelino; AMORIM, Elba Lúcia Cavalcanti de. Jurema Preta (*Mimosa tenuiflora* [Willd.] Poir.): a review of its traditional use, phytochemistry and pharmacology. **Brazilian archives of biology and technology**, Curitiba, v. 51, n. 1, p. 937-947, set./out. 2008. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-89132008000500010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-89132008000500010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 28 mai. 2018.
- STOCKING JR., George W. **Colonial situations**: essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: \_\_\_\_\_. **Dramas, campos e metáforas:** ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. Cap. 1, p. 19-53.

# CURA E PROTEÇÃO EM TERRITÓRIOS NEGROS DA PARAÍBA E DO RIO GRANDE DO SUL, BRASIL

*Healing and protection in black territories of Paraíba state and Rio Grande do Sul state, Brazil.*

Patrícia dos Santos Pinheiro

Pós-doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPB), bolsista PNPd/Capes.

Aline Maria Paixão

Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPB), bolsista Fapesq.

Luana Schiavon

Graduada em Educação no Campo na Universidade do Rio Grande (FURG).

**RESUMO.** O artigo trata de processos associados a cura e proteção em territórios negros autoidentificados como comunidades quilombolas, relacionados a conhecimentos locais em constante reelaboração. A proposta é analisar, a partir dessas práticas, peculiaridades e pontos em comum dos processos identitários e a conformação dinâmica de territorialidades quilombolas de dois estados brasileiros, a Paraíba, localizada na região Nordeste, e o Rio Grande do Sul, na região Sul, cada um com processos históricos específicos, mas parte de um sistema escravista que perpassou oficialmente o país até o século XIX e deixou efeitos duradouros. O artigo se baseia em pesquisas realizadas a partir de métodos etnográficos e procura trazer debates teóricos sobre as expressões do território, da identidade étnica e da relação desses grupos com suas práticas, sem perder a conexão com estruturas de subordinação que podem ter influenciado seus modos de vida e estratégias.

**PALAVRAS-CHAVE:** Quilombo. Território. Conhecimentos locais. Cura.

**ABSTRACT.** The article approaches processes associated with healing and protection in black territories self-identified as *quilombola* communities, related to local knowledge in constant re-elaboration. The proposal is to analyze peculiarities and points in common of the identity processes and the dynamic conformation of *quilombola* territorialities of two Brazilian states, Paraíba, located in the Northeast region, and Rio Grande do Sul, in the South region, each one with specific historical processes, but part

of a slave system that crossed the country until the 19th century and left lasting effects. The article is based on researches conducted with ethnographic methods and seeks to bring theoretical discussions about the expressions of the territory, ethnic identity and the relation of these groups to their practices, without losing the connection with structures of subordination that may have influenced their ways of life and strategies.

**KEYWORDS:** Quilombo. Territory. Local knowledge. Medicinal herbs.

O termo quilombo, que no período escravista brasileiro se consolidou com fins policiaescos<sup>1</sup>, em geral é mostrado com ênfase dirigida ao cativo fugido para locais isolados e distantes dos domínios das cidades e das grandes propriedades. Porém, os territórios negros que foram se formando ao longo do tempo abrangiam os mais diversos agrupamentos, a depender de fatores internos e externos (ALMEIDA, 2002). Cativos, libertos, em alguns locais indígenas e mesmo pessoas de segmentos diversos que partilhavam a situação de escassez de recursos materiais ou a marginalização operada pelas diferentes expressões do poder repressivo, o qual se repaginou ao longo do tempo, poderiam se refugiar nesses redutos (urbanos ou rurais) que se (re)configuraram mesmo após a abolição da escravidão. Esses grupos foram se constituindo em meio a fugas coletivas, adesões individuais ou brechas no acesso a terras, com tamanho e mobilidade muito variáveis e com conexões com outros locais de presença negra, como senzalas e espaços alternativos ao escravismo e, no pós-abolição, formando redes de parentesco que sobrepujavam seus territórios (MAESTRI, 2002; REIS, 1996).

Pela infinidade de configurações, definições fechadas não dão conta das dinâmicas dos núcleos quilombolas nem no período escravista, tampouco nas suas reterritorializações após a abolição do cativo no Brasil, quando não mais eram oficialmente combatidos, porém seguiram como alvo de processos de estigmatização e marginalização limitadores de oportunidades. Na tensão entre inclusão e diferenciação, e diante das possibilidades (ou necessidades) de mobilidade e fixação, diversas foram as formas de constituição dos territórios negros brasileiros, passando por posse, doação informal ou testamento, compra (em dinheiro, trabalho ou outros bens, poucas com documentação escrita) e recompensas pela atuação em conflitos armados, conformando

---

<sup>1</sup>Oficialmente até 1888, quando foi instituída a abolição da escravatura no Brasil, último país da América Latina a realizar tal ato.

relações que oscilavam entre dependência e antagonismo entre famílias negras e outros grupos próximos.

Nesse contexto, identidades étnicas se relacionam com dinâmicas territoriais, expressam modos de vida, informam sobre solidariedades e aspectos cosmológicos compartilhados, bem como sobre elementos que se colocam como demarcadores de diferenças e contrastes com outros grupos. Esse conjunto de fatores, evidentemente, vai se modificando ao longo do tempo, de modo dinâmico, heterogêneo e não linear.

Na tentativa de captura pelo mercado fundiário e por ideais modernos de desenvolvimento, diversos territórios negros brasileiros passaram por formas de violência em função da hierarquia social e racial ao longo da história, incluindo a sistemática expulsão de espaços ocupados há gerações e a busca por empregos e moradia em outros locais, conforme descrito em Pinheiro (2015), no caso de comunidades quilombolas do extremo sul do Rio Grande do Sul. Estas situações, porém, não rompem definitivamente com laços de amizade, parentesco e compadrio mantidos com seus locais de origem. Considerando que as identidades étnicas estão em constante processo de ressignificação, os territórios negros, que, por se constituírem como formas alternativas de gestão do espaço e da vida, foram marcados pela repressão, e pelo aprisionamento ou pela precarização do trabalho, atualmente são reposicionados a partir de contranarrativas que confrontam estas situações de subordinação e ensejam mobilizações políticas que têm levado a caminhos peculiares.

Um marco para este reposicionamento foram as ações pautadas pelo reconhecimento identitário de grupos negros, fruto de longas lutas sociais que incluem mobilizações de movimentos negros e do campesinato negro pela terra, tendo como referência, no Brasil, a Constituição de 1988, promulgada no centenário da abolição<sup>2</sup>. Da perspectiva estatal, operou-se assim uma transformação do termo quilombo no Brasil que, de território negro combatido pelo poder público, que havia sido suprimido do aparato jurídico no pós-abolição, retorna com a Constituição de 1988, quando passou a apontar para grupos que reivindicam o reconhecimento por meio da categoria de “remanescentes de comunidade de quilombos”, presente no Artigo 68 do Ato das

---

<sup>2</sup> Cada qual a seu modo, também foram visualizadas, em outros países da América Latina, reformas multiculturais nas décadas de 1980 e 1990 (VAN COTT, 2000). E, no âmbito do direito internacional, importantes pactos internacionais de direitos civis e outros dispositivos marcaram esse período, como a instituição, em 1989, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que o Brasil ratificou apenas em 2002.

Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT (BRASIL, 1988; ARRUTI, 2008)<sup>3</sup>. Assim, reconhece-se uma situação de desigualdade e discriminação racial que perdurou ao longo da trajetória brasileira e abre-se a possibilidade do questionamento de processos de subordinação. Podem ser mencionadas políticas de educação e de combate ao racismo, a tentativa de ampliação da participação em tomadas de decisão e a soberania dos territórios pelo respeito aos seus modos de vida e a regularização fundiária<sup>4</sup>.

O processo de reconhecimento estatal ganhou força a partir dos anos 2000, quando uma série de grupos negros passou a identificar, no cotidiano das suas vidas, elementos culturais, históricos, políticos e étnicos que os conectam a categorias mais amplas, como a de remanescentes de comunidade de quilombos, vinculadas ao elemento da ancestralidade e das suas próprias territorialidades, sem se restringir aos mesmos espaços de fuga de pessoas escravizadas no período colonial. A partir do critério da autoatribuição, o reconhecimento estatal garantiria, além da possibilidade de valorização étnica e do direito às suas memórias, também o reconhecimento coletivo de lutas sociais e a possível reparação de injustiças sofridas, tais como a marginalização do acesso a direitos e as expropriações territoriais.

Leite (2000) salienta que o primeiro passo para se compreenderem estes territórios é se desvincular de perspectivas arbitrárias referentes ao conceito de remanescente de quilombo, que não se trata de simples reprodução ou resquício do quilombo do período do cativo. Diante da dinamicidade da trajetória de cada grupo e dos diferentes processos sociais, econômicos e culturais aos quais foram submetidos, é de importância fundamental descrever os vínculos singulares que são estabelecidos entre o grupo étnico e as terras tradicionalmente ocupadas e também sua relação com outros grupos, conformando assim fronteiras étnicas (BARTH, 2000).

---

<sup>3</sup> O Artigo 68 diz: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Além dessa menção, também há referência aos quilombos no Artigo 216 da Constituição, voltado à patrimonialização da cultura brasileira, o qual determina o tombamento de documentos e locais com “reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Os direitos culturais de afrodescendentes são mencionados ainda no Artigo 215 (BRASIL, 1988).

<sup>4</sup> O reconhecimento estatal e a regularização fundiária dos territórios iniciam pela demanda das comunidades pela Certidão de Autorreconhecimento no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos em nome da comunidade, a partir do critério da autoidentificação, previsto na Convenção 169 da OIT. A Certidão é expedida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e até 2016 existiam 2.849 comunidades quilombolas com esse certificado no Brasil, 36 delas na Paraíba e 105 no Rio Grande do Sul. Com a Certidão, ainda se coloca um longo processo para dar continuidade à regularização, processo que atualmente está estagnado, apesar do número significativo de comunidades negras demandantes.



Do contexto das comunidades quilombolas brasileiras faz parte uma série de processos de fragmentação, ocasionados pelas alterações nas matrizes produtivas regionais, acompanhadas da intensa desvalorização das práticas produtivas tradicionalmente realizadas. Como consequência, ocorreram processos de êxodo rural e também o comprometimento da reprodução de algumas práticas tradicionais relacionadas a aspectos alimentares, produtivos e de cura, agora salvaguardados principalmente na memória dos mais velhos. Dado esse contexto, a ideia de territorialidade não deve levar de modo unilinear à fixação em um local específico. Lidar com a mobilidade não é algo novo para grupos que sofreram diferentes processos de expropriação de seus locais de morada e de vida e que souberam lidar com estas perdas sem criar uma situação de completa anomia ou de total desmaterialização, pois o território não é constituído somente de substrato material (HAESBAERT, 2011). Ou seja, não são somente “identidades desterritorializadas”, dominadas por uma força global à qual o local estaria subordinado. Por outro lado, atualmente a problematização destes elementos de estigmatização tem possibilitado novas reflexões sobre conhecimentos e práticas consideradas tradicionais.

A proposta deste ensaio, diante deste complexo contexto, é trazer uma breve análise sobre peculiaridades e pontos em comum dos processos identitários de comunidades autoidentificadas como quilombolas de dois estados brasileiros: a Paraíba, localizada na região Nordeste do país, e o Rio Grande do Sul, na região Sul. A longa distância entre esses dois locais foi “reduzida” a partir da aproximação de duas das autoras por meio do projeto de extensão em curso em um desses locais, o quilombo de Mituaçu<sup>5</sup>. Assim, pesquisas etnográficas desenvolvidas anteriormente nos dois estados, algumas já finalizadas, outras ainda em processo<sup>6</sup>, aliadas à nova experiência de parceria em Mituaçu, nos trouxeram reflexões sobre esse tema que estão sendo aqui brevemente descritas. Ressaltamos que não há um intuito de comparação direta entre realidades distintas, mas sim de descrição de singularidades que por vezes podem se cruzar em suas trajetórias.

---

<sup>5</sup> Projeto *Histórias de Quilombo: memórias e identidade coletiva na produção audiovisuais da comunidade quilombola de Mituaçu, Conde, Paraíba*, iniciado em 2017, com participação de duas das autoras do presente artigo. Este projeto foi concebido e executado pela primeira vez em 2016, na comunidade quilombola do Rincão das Almas, RS, com o título *Histórias de Quilombo: oficina de vídeo na Comunidade Rincão das Almas*. No ano de 2018, o foco se deu nas plantas medicinais da comunidade, observadas a partir dos alunos do 5º ano da escola quilombola Ovídio Tavares de Moraes.

<sup>6</sup> Principalmente em Paixão (2014), Pinheiro (2015) e na pesquisa *Saberes e sabores, objetos e imagens da colônia*, que será detalhada a seguir.

Com a visibilidade alcançada pela categoria de remanescente de comunidade de quilombo, é essencial abordar os processos de conformação destes territórios, mas sem eleger *a priori* uma “forma” ou sinais diacríticos assumidos por um grupo, nem ter somente o Estado como protagonista das configurações territoriais. E o debate atual não é somente sobre quais termos e quais características específicas seriam válidas, diante daquilo que a sociedade em geral atribui a estes grupos. Trata-se, sim, de discorrer sobre memórias individuais, que se encontraram e se fortalecem em memórias coletivas de diferentes maneiras em cada lugar e, mesmo que não necessariamente coincidam, permitem a reconstituição das identidades no contexto contemporâneo.

Na guardiania da memória, destacam-se os portadores de saberes sobre o manejo de diferentes elementos da natureza, dentre os quais estão os conhecimentos e habilidades utilizados para curas físicas e espirituais, indicados como o *segredo* ou o *dom* necessário à cura. Em uma relação imbricada, usos específicos de determinados elementos, como chás, alimentos etc. também cumprem o papel de guardar, enquanto memória do território quilombola, de um lado, o manejo terapêutico dessas plantas e dos saberes associados à cura e à proteção diante das mais diversas mazelas – como um mau olhado, uma *espinhela caída* ou outra ainda –, de outro, a própria resistência criativa às imposições externas, sem um fechamento estrito. Com isto, este trabalho busca também mostrar a dinamicidade da organização social e da relação destes grupos com suas práticas, sem ignorar as estruturas de subordinação que podem ter influenciado seus modos de vida e estratégias. Para tanto, realizamos entrevistas, conversas e registros audiovisuais junto a rezadeiras, benzedadeiras e outras personalidades de grande saber sobre a cura por meio das plantas, em especial mulheres com idade entre 60 e 80 anos, parte dos *mais antigos* de cada um desses locais, que serão apresentadas a seguir.

Ao longo do texto, procuraremos trazer um debate sobre a relação entre conhecimentos locais e territórios, a partir da ideia de lugar, relacionando-a à configuração dos territórios negros e sua relação com a mobilidade e exclusão atuais. Assim, faremos uma breve descrição dos dois universos de pesquisa supracitados, mais especificamente no município do Conde, na Paraíba, e em São Lourenço do Sul, no Rio Grande do Sul, com dados etnográficos sobre os respectivos locais e algumas reflexões sobre a guardiania dos saberes e práticas relacionadas a processos de cura e proteção nestes locais.

## SABER DAS ERVAS MEDICINAIS NOS PROCESSOS DE CURA EM MITUAÇU, LITORAL SUL DA PARAÍBA

A comunidade de Mituaçu está localizada na zona rural do município de Conde, na Paraíba, distante 22 quilômetros do centro da capital João Pessoa. Atualmente, a comunidade tem uma população de aproximadamente 900 habitantes, distribuídos em 331 famílias<sup>7</sup>. Mituaçu atualmente tem como limites João Pessoa (norte), Paripe, no Conde (sul), Guaxinduba (leste) e Caxitú (oeste). Os acessos para a comunidade podem ser feitos através da BR 101, via Caxitú, e pelo bairro Gramame, de João Pessoa. Cercada pelos rios Gramame e Jacoca<sup>8</sup>, conforme Figura 1, e por possuir terras muito férteis, a comunidade tem suas principais atividades locais voltadas para a pesca, para a agricultura familiar, para a coleta de frutas como manga, acerola, coco, goiaba e banana e para o artesanato, itens que são usados para subsistência e também amplamente comercializados nas feiras livres do Conde e João Pessoa. Fortemente conectados com a terra, é dela que uma parte dos moradores(as) tiram os seus alimentos e sustento nos roçados, seja ela de sua propriedade, alugada, arrendada ou em sistema de meação (em que a produção é parcialmente deixada para o proprietário).

Figura 1 - Imagem de satélite de Mituaçu, tendo os rios Jacoca e Gramame como principais limites.



Fonte: Google, acesso em março de 2017.

<sup>7</sup> De acordo com dados colhidos junto à Unidade de Saúde da Família de Mituaçu.

<sup>8</sup> A bacia hidrográfica do Gramame é composta pelos rios Gramame, Mumbaba e Mamuaba e atravessa diversos municípios. No Conde, faz divisa com o município de João Pessoa e deságua no mar na Barra de Gramame.

O atual município do Conde, emancipado em 1963, nasce da aldeia da Jacoca, próxima ao rio Gramame e rio Jacoca, alvo de colonização bastante antiga. Desde o século XVI a colonização de larga área litorânea nordestina foi marcada pelas disputas entre holandeses, portugueses e franceses, com alianças estratégicas com diferentes etnias indígenas, em especial os Potiguara e os Tabajara. À medida em que a colonização avançou, diversas populações indígenas foram submetidas à servidão (fornecendo mão de obra para os engenhos de outras localidades), dizimadas e/ou perderam seus territórios.

Assim, a formação territorial e social desta região da Paraíba é resultante de um intenso processo histórico ocorrido em todo o litoral do nordeste brasileiro entre os séculos XVII e XIX (OLIVEIRA, 2004). Além da permanência dos indígenas que já ocupavam a região, essa formação tornou propícia a incorporação e refúgio de vários grupos sociais, como negros ex-escravizados e homens livres e pobres (cf. NASCIMENTO FILHO, 2006 e CARVALHO, 2008 apud MURA et al., 2010). Assim, como relata Santos (2011), nas primeiras gerações de Mituaçu, há uma estreita relação entre indígenas e negros. De todo modo, acrescenta a autora, nesse período houve um aumento da população negra, consolidando este local como um território negro.

Em relação à chegada das famílias negras que formaram a comunidade de Mituaçu, várias são as versões apresentadas pelos moradores, que remontam pelo menos até o século XVII. Para alguns, ela se originou a partir da presença de negros que sobreviveram a naufrágios ocorridos na costa paraibana e que ocuparam as regiões do Conde, João Pessoa e Pitimbu, sem a indicação de um momento específico. Um outro relato que se soma a este é referente à história das três irmãs, Li, Kaká e Maria Croata (ou Toquarta), negras e ex-cativas, que teriam sido algumas das primeiras moradoras do lugar e ancestrais de grande parte da comunidade (SANTOS, 2011; PAIXÃO, 2014). Ainda segundo a pesquisa de Santos (2011), em diversas entrevistas com moradores antigos de Mituaçu, as memórias sobre a escravidão surgem pela lembrança de moradores “que alcançaram a escravidão” e que, mesmo tendo alcançado também a liberdade (por vias oficiais ou pelo aquilombamento), carregaram consigo marcas corporais de castigos físicos, como mãos decepadas, relatadas de geração para geração, além de vestimentas e costumes desse tempo pretérito.

Esses relatos se misturam com os relatos provenientes dos territórios negros vizinhos – Guruji e Ipiranga – sobre as suas respectivas formações. Na descrição feita

por Léo Neto (2013, apud MARQUES, 2015), essas três mulheres negras teriam desembarcado no Porto de Gramame e teriam cada uma se deslocado para onde hoje se concentram as três comunidades quilombolas do Conde: uma para Ipiranga, outra para o Guruji e a terceira para Mituaçu. De todo modo, elas são descritas como “[...] ‘velhinhas de cabelo bem enrolado’ provavelmente vindas da Bahia, vieram morar em Mituaçu onde já havia moradores” (SANTOS, 2011, p. 30). Estas ex-cativas, “com olhos de fogo” teriam abastadas posses, incluindo o engenho Pipiri, em Mituaçu, segundo os relatos dos moradores. Em um evento fatídico, estas irmãs teriam sido roubadas por ladrões oriundos da cidade, que se camuflaram com tinta preta do engenho para o assalto. A insegurança e a injustiça, portanto, vieram de fora da comunidade e teriam exigido que, depois disso, elas retornassem às lidas da pesca no mangue, tão marcante na comunidade (SANTOS, 2011; PAIXÃO, 2014).

Certificada desde 2005 pela Fundação Cultural de Palmares, Mituaçu aguarda pela elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do seu território, marcado pela relação com os rios Gramame e Jacoca. Mesmo não apresentando conflitos fundiários na região, a comunidade vem resistindo ao avanço do desenvolvimento do polo industrial da cidade do Conde e de João Pessoa, sobretudo devido à poluição depositada pelo sistema fabril no rio Gramame. Essa situação ameaça a relação entre as práticas sociais e culturais estabelecidas pela comunidade a partir deste curso d’água e de seus manguezais. Também é recorrente a narrativa do impacto negativo sentido pela comunidade com o desenvolvimento da agricultura comercial, com cultivos como a cana de açúcar e o abacaxi, acompanhados do uso excessivo de agrotóxicos, desde herbicidas até carrapaticidas, que acabam sendo escoados pelo rio Gramame.

Se, dentro do debate sobre os territórios negros, perdas fundiárias são processos recorrentes, também não podem ser ignoradas essas situações, como a poluição, que implicam em desterritorialização no interior dos espaços geográficos, dado que afetam elementos que conferem significados e orientam práticas da comunidade, tais como o rio Gramame e, em outra ocasião, as antigas mangueiras. Em relação a estas, um evento em especial é trazido como um demarcador de impactos externos na comunidade: a expressiva morte de mangueiras que abundavam no local, associada a uma grande praga, a “praga do Recife”, que seria transmitida por meio de um fungo, encontrado já no início do século XX em Pernambuco.

Atualmente, podem ser mencionadas, nas proximidades da comunidade, indústrias sucroalcooleiras, de cimento, têxteis, criatório de animais e, dentro do território, plantações de abacaxi de fazendeiros que compraram terras no interior da comunidade<sup>9</sup>. Assim, mesmo quando não há uma perda física de terras, pode haver uma perda de controle dos recursos e expressões do território. Nesta perspectiva, para Haesbaert (2011), atualmente noções de territorialização são mais fluidas e os controles podem ser feitos em locais distantes, tornando assim as descontinuidades mais comuns.

No entanto, Haesbaert propõe uma interpretação que considere o território como um espaço que conjuga essas reformulações, ou seja, o autor considera que, no lugar de pensar em desaparecimento de territórios, é preciso observar a sua reinvenção, por um lado mais híbridos e flexíveis e, por outro, relacionam-se à emergência de novas identidades e fronteiras. Para Escobar, a discussão sobre essa complexificação contribui para observar as mudanças na dinâmica da cultura e da economia operadas pelos processos globais atuais, mas não se pode ignorar as experiências em alguma localidade específica e seus enraizamentos, mesmo que as identidades não sejam fixas. Ou seja, com processos relacionados à globalização, o lugar não desapareceria.

Para além de uma visão estrita e essencializada, tecendo uma relação entre o “lugar” e o conhecimento local, Escobar escreve que os modelos culturais do lugar:

[...] constituem um conjunto de significados-uso que, apesar de existir em contextos de poder que incluem cada vez mais as forças transnacionais, não pode ser reduzido às construções modernas, nem ser explicado sem alguma referência a um enraizamento, aos limites e à cultura local. Os modelos de cultura e conhecimento baseiam-se em processos históricos, linguísticos e culturais, que, apesar de que nunca estão isolados das histórias mais amplas, porém retém certa especificidade de lugar (ESCOBAR, 2005 p. 6).

O autor destaca, deste modo, que falar em lugar ou conhecimento local não significa romantizar esses termos ou alçá-los a um patamar de pureza, como se também não tivessem suas expressões de subordinação e suas conexões com estruturas de poder mais amplas. O que ele traz, por outra perspectiva, é uma proposta epistemológica, que chama a atenção para a importância de se pensar a diferença para além do essencialismo

---

<sup>9</sup>A mais recente contaminação do rio Gramame ocorreu com o vazamento de cerca de 40 mil litros de soda cáustica da Cagepa (Companhia de Água e Esgotos da Paraíba), responsável pelo tratamento de água na Paraíba, no dia 09 de fevereiro de 2018. Além da negligência causadora do próprio evento, sem um manejo adequado após a contaminação, houve mortalidade generalizada de animais que vivem direta ou indiretamente do rio e a água chegou a um pH de 0. Para mais detalhes ver reportagem em Pinheiro e Paixão, 2018.

e de se observar a relação do lugar com processos regionais, nacionais e transnacionais do mundo contemporâneo (ESCOBAR, 2005). Assim, trata-se de um conhecimento que nem é sucumbido ao global, nem romantizado no passado, mas sim gerado diante de contextos dinâmicos, relido a partir de urgências e demandas que se modificam e atualizado por aqueles que o constroem cotidianamente. Esta referência ao lugar e ao conhecimento local se relaciona diretamente com o território, vivenciado de modo multidimensional.

Considerando o território em suas diversas dimensões, cultural, política, econômica e naturalista (e não somente geográfica-espacial), conectadas entre si, Haesbaert (2011), por sua vez, busca pensar o território como fruto de interação entre relações sociais e controle do/pelo espaço e observar os processos de reterritorialização no interior da própria mobilidade. Em uma concepção mais abrangente, o autor propõe analisar diferentes possibilidades de territorialização, nas quais os indivíduos e grupos experienciam e significam os espaços (físicos ou não) de vida.

Para Escobar, o território é um espaço fundamental para formação e recriação dos valores sociais, econômicos e culturais das comunidades por meio de suas práticas. É também lócus de construção do conhecimento associado a elas. Nesta perspectiva, o termo quilombo vem sendo analisado de acordo com os contextos sociais e históricos das comunidades que se autoatribuem enquanto tais, conformando assim territorialidades específicas. Segundo Almeida (2002), a territorialidade funciona como um fator de identificação, defesa e força, podendo ser atribuída tanto a grupos de ocupação de longa permanência ou temporária (como os grupos itinerantes e nômades).

As territorialidades específicas podem ser consideradas como resultados “[...] de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (ALMEIDA, 2002, p. 29). E às questões dos limites ou linhas demarcatórias e dos critérios de pertença na interação entre grupos é acrescentada a questão específica da etnicidade, ou seja, da orientação de elementos identitários que são base para essa crença em uma origem comum (BARTH, 2000; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

Tratam-se de territórios de existência que resultam e são resultados de experiências singulares, relações que possibilitam o estabelecimento de vínculos entre os sistemas simbólico/culturais e as práticas produtivas, festivas, de cuidados, entre outras. O conhecimento e as práticas desenvolvidos a partir destas experiências são

compartilhados coletivamente, em um processo que Escobar designa a partir da categoria de modelos locais, que também dialogam com processos e saberes mais amplos. É um conhecimento prático e também compreensivo do mundo, em que a relação entre conhecer e fazer é estreita e com menos mediações.

Escobar argumenta que não é possível realizar simplesmente uma substituição do lugar por categorias de análise social que ganharam protagonismo na contemporaneidade, tais como classe, gênero, raça e meio ambiente, que, desse modo, também seriam suscetíveis de transformarem-se em instrumentos de hegemonia. Mas é possível pensar de modo articulado a forma como o lugar se constitui como “[...] localização de uma multiplicidade de formas de política cultural” (ESCOBAR, 2005, p. 8).

**Figura 2** - Ladeira do Sítio, Mituaçu, Conde.



**Fonte:** acervo do projeto de extensão *Histórias de Quilombo*, 2017.

Em Mituaçu, as práticas culturais relacionadas a aspectos cosmológicos dos processos de cura e de proteção a malefícios diversos através das rezas, dos benzimentos e das ervas medicinais aparecem como elementos de identidade local, muito praticada no litoral sul da Paraíba, sendo importante observar que a forma de compartilhamento desses saberes não se faz de um único modo e suas práticas perpassam as fronteiras físicas das comunidades quilombolas e indígenas da região, que são resultantes de processos históricos que se atravessam e aproximam.



Embora a prática das rezadeiras seja bastante difundida no litoral sul, em Mituaçu podemos perceber algumas peculiaridades na transmissão desses saberes para outras pessoas. Dona Alzira Roberto, 69 anos, é filha de rezadeira<sup>10</sup> e natural de Mituaçu, mas atualmente mora na capital João Pessoa. Em seus relatos ela nos conta que, para alguns dos rezadores *mais antigos*, o saber da reza era tido como *segredo*, sempre proferido em voz baixa ou sussurrado de forma incompreensível. E mesmo depois que a sua mãe se mudou para João Pessoa com a família, continuou desenvolvendo o ofício com os moradores de Mituaçu e com a vizinhança da cidade.

O ato de não revelar o que estava sendo rezado, dito em voz baixa, era uma forma de concentrar o conhecimento na pessoa do rezador e salvaguardar os ensinamentos das pessoas que não tinham o poder da reza. Desse modo, o conhecimento se restringia entre os moradores mais velhos, entre as parteiras e pessoas que tinham uma relação mais próxima com o catolicismo e que, sobretudo, tinham o *dom* da reza. Uma segunda forma de reprodução desses saberes se faz através do compartilhamento cruzado. Nesse tipo de transição de conhecimento, a força da reza só poderia ser repassada através de pessoas de sexos opostos.

O terceiro modo de compartilhamento desses saberes, que se revela bastante singular em relação aos citados acima, foi a forma relatada por Dona Natália, também chamada de Dona Nega, uma das últimas rezadeiras de Mituaçu. Em seus relatos, Dona Nega, que infelizmente faleceu em 2013, nos fala que o conhecimento sobre a cura através dos benzimentos, das rezas e das ervas medicinais era algo muito preservado dentro da sua família, e que as práticas vinham de tradição: todas as mulheres da família sabiam rezar, mas poucas rezaram. Ela aprendeu a rezar *mau olhado*, *ventre caído*, *espinhela caída* e *cobreiro*<sup>11</sup> ainda em tenra idade, observando a sua mãe, Amália, atender as pessoas acometidas por estas enfermidades que chegavam a sua residência, mas ela só começou a desenvolver o ofício de fato após a morte de sua mãe (PAIXÃO, 2014).

Sendo atrelado aos benzimentos, o uso das ervas medicinais possui um papel fundamental e indispensável em alguns dos processos de cura e proteção, como salienta Dona Natália, no qual o poder das orações está sempre associado a plantas específicas para cada tipo de infortúnio, a exemplo do Pião Roxo, da Vassourinha Pequeninha e

---

<sup>10</sup> Iracy Maria da Conceição, natural do Conde.

<sup>11</sup> Mau olhado: energia negativa ou inveja lançada a alguém ou a alguma coisa; ventre caído: diarreia; espinhela caída: crise de coluna; cobreiro: *Herpes zoster*.

da Manjerioba, utilizados contra o mau olhado, além da carrapateira, que era utilizada para curar cobreiro. Segundo relatos, algumas das ervas aplicadas durante os procedimentos de cura são associadas à proteção pessoal, com a função de afastar o mal espiritual, a exemplo do já mencionado Pião Roxo, da Arruda, do Comigo Ninguém Pode e da Espada de São Jorge. Além destes, outras ervas e frutas também são frequentemente utilizadas para fazer simpatias, como o milho e o mamão verde (PAIXÃO, 2014). Já para alguns tipos de males, como o *ventre caído* e a *espinhela caída*, não são utilizadas ervas medicinais; o processo de cura se dava por intermédio de um estudo das medições do abdômen da pessoa acometida, com o auxílio dos polegares do rezador e de tiras de tecido.

Em 2011, ano em que concedeu a entrevista que aqui referimos, Dona Natália era a única rezadeira mulher em Mituaçu e lamentava o fato de nenhuma de suas filhas ter aprendido o ofício. Com a sua morte, por um curto período de tempo, os moradores da comunidade puderam recorrer a um outro senhor, derradeiro rezador do local. Após a morte deste, os moradores passaram a se deslocar até um rezador conhecido por eles em João Pessoa.

Diferente das formas de compartilhamento dos processos de cura pelos benzimentos, que tenderam a ser pouco difundidos, resguardados na guardiana de algumas pessoas, sobretudo dos mais velhos, ou mantidos em segredo, os saberes sobre as ervas medicinais são amplamente difundidos na comunidade, sendo muito comum encontrar pessoas que, além de acumularem durante toda a vida um vasto conhecimento sobre a utilização dessas ervas nos preparos de chás, lambedores<sup>12</sup> e loções, possuem uma espécie de mapeamento sobre os locais em que essas ervas podem ser encontradas na comunidade ou coletadas no mato. É comum o cultivo de muitas dessas ervas nos arredores das casas, vindas de doações e trocas de mudas entre os moradores locais.

---

<sup>12</sup> Compostos por ervas, são deixados sob fervura com mel ou açúcar, formando um xarope.

**Figuras 3, 4, 5, 6:** Acima, à esquerda, planta medicinal chamada Colônia, e à direita, uma espécie de pimenta. Abaixo, à esquerda, capim santo e à direita, babosa, encontradas na casa de dona Maria Aparecida, em Mituaçu, Conde, PB.



**Fonte:** acervo do projeto de extensão *Histórias de Quilombo*, 2017.

Barth (2000) aponta para a importância de se analisar as sociedades a partir de conceitos culturais particulares, visto que o comportamento humano ocorre de forma intencional, sendo necessário distinguir eventos e atos:

A ação social gera eventos e cadeias de consequências que são cognoscíveis e podem se tornar efetivamente conhecidas: elas não apenas são significativas dentro de um quadro de intenções e interpretações culturalmente moldadas, como também criam ocasiões em que as pessoas podem tanto transcender como reproduzir sua compreensão e seus conhecimentos (BARTH, 2000, p. 175).

Seguindo essa linha de pensamento, outra análise, feita pelo mesmo autor, torna-se relevante para compreender as formas de compartilhamento das práticas de cura na região. Ao analisar a forma como o conhecimento é repassado aos iniciantes em Bali e na Melanésia, Barth observa que, na Nova Guiné, o valor cultural é passado de forma oculta e compartilhada com o mínimo possível de indivíduos. Já em Bali essa

característica se dá de forma contrária, a propagação do conhecimento é compartilhada com um maior número de pessoas.

Sobre essa perspectiva, Barth estabelece um contraste entre dois tipos ideais, em que são enfocados os papéis contrastantes entre as duas aquisições de conhecimento: o guru e o iniciador, respectivamente. Analisando os casos citados acima, sobre as formas de compartilhamento entre os processos de cura e sobre o repasse de conhecimento relativo às ervas medicinais, percebe-se que se assemelham em muito com as formas de compartilhamentos dos saberes em Mituaçu.

**Figura 7:** Melão de São Caetano, planta medicinal, em Mituaçu, Conde, PB.



**Fonte:** acervo do projeto de extensão *Histórias de Quilombo*, 2017.

No nosso caso específico, cabe à figura do rezador esse atributo de reproduzir o conhecimento que fora aprendido e até mesmo guardá-lo em segredo, e cabe ao novo rezador a tarefa de salvaguardar esses conhecimentos, compartilhando apenas com um número muito restrito de pessoas. Para o autor, o iniciador e o iniciado são dois papéis sociais construídos culturalmente. No caso, são evidenciadas “[...] duas economias informacionais distintas”, por intermédio “da identificação das pressões que direcionam os esforços intelectuais” entre ambos (BARTH, 2000, p. 146).

Para identificar essa transmissão, Barth contrasta os “efeitos transformadores marginais” entre as duas regiões citadas anteriormente. No caso da Melanésia, o método de repasse de conhecimento enfatiza a teoria da comunicação. Na medida em que o guru direciona sua fala para os aprendizes, os ensinamentos se tornam individualizados, singulares na memória dos indivíduos. “O conhecimento ensinado pelo guru torna-se

*logicamente integrado*” (BARTH, 2000, p. 149) dentro desse método de interação e comunicação. Logo, o conhecimento repassado pelo mesmo torna-se evidente em função do seu vigor, e suas afirmações são sempre superiores em relação às outras concepções. Propiciado dessa forma, o conhecimento que é produzido pelo guru fica aberto para “transformar-se no mais extraordinário escolasticismo” (BARTH, 2000, p. 149). No caso do exemplo do Butão, esses laços são marcados por tradições de conhecimentos internas e complexas, moldadas sobretudo através da forma verbalizada.

## PROTEÇÃO E CURA NOS TERRITÓRIOS NEGROS DO EXTREMO SUL BRASILEIRO

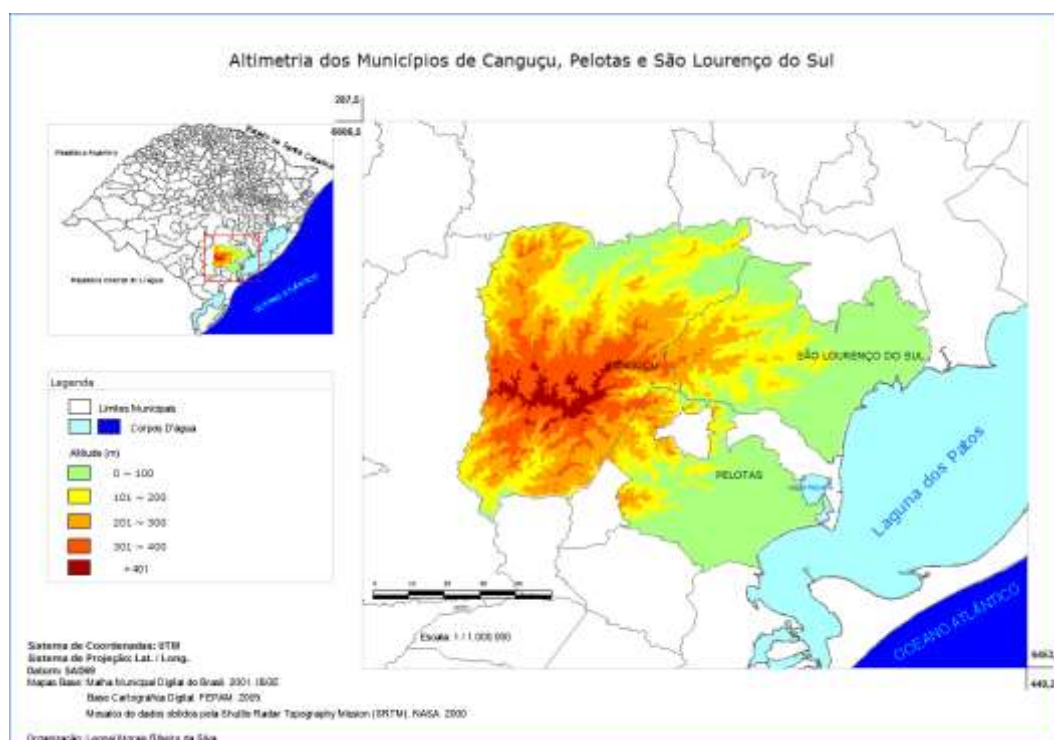
No extremo sul do Brasil, o estado do Rio Grande do Sul é frequentemente apontado como local em que a escravidão não teria sido tão intensa e que, conseqüentemente, não haveria significativa população negra, em função da imigração de origem europeia realizada desde o início do século XIX neste estado. Estas perspectivas, no entanto, são contrapostas por dados historiográficos que apontam para um forte fluxo de cativos, com destaque para a região sul do estado, que foi marcada por uma economia em grande parte voltada à cadeia produtiva do charque (carne conservada com sal) nos séculos XVIII e XIX, quando a escravidão foi instaurada intensamente (OSÓRIO, 2007).

Este sistema produtivo reunia desde os estabelecimentos industriais de produção de charque na sede do atual município de Pelotas até as estâncias agropastoris, de diversos tamanhos, bem como propriedades produtoras de alimentos, que abasteciam Pelotas e povoaram a região, incluindo a Serra dos Tapes. Essa Serra se tornou referência para a presença negra durante e após o período escravagista por ser na época menos visada economicamente e de composição geográfica mais acidentada que os campos sulinos, mas foi também incorporada por diversos projetos de colonização europeia, de origem francesa, alemã, pomerana, italiana, entre outras. Apesar da configuração fechada do espaço agrário da região, por um lado composto por latifúndios vinculados à elite luso-brasileira (que da pecuária passaram à rizicultura e outros monocultivos), por outro por colônias de imigrantes, foram se estabelecendo comunidades quilombolas em todo o extremo sul, tanto em áreas de campo como nas

serras. Atualmente, vemos diferentes grupos étnicos presentes na região, como colonos de ascendência não portuguesa, quilombolas, “brasileiros”<sup>13</sup>, povos indígenas etc.

Para o presente trabalho, destacamos os municípios de Pelotas, Canguçu e São Lourenço do Sul. O município de Pelotas, nos dias atuais, abriga três comunidades quilombolas certificadas pela FCP (além de inúmeras outras famílias negras que se conectam a estes locais); já o município vizinho de Canguçu possui 15 comunidades e, por fim, São Lourenço do Sul, cinco. Esses territórios fazem parte de um universo de pelo menos 43 comunidades localizadas em áreas rurais da mesma região. Nestes locais, a comida escassa, as dificuldades em termos de disponibilidade de recursos, a distância da medicina e de tratamentos convencionais estimularam o desenvolvimento de sofisticados conhecimentos sobre a alimentação e sobre a cura com ervas de chá (que se entremeia com as plantas de proteção pessoal), benzeduras e orações, acionados de maneira interconectada para a cura das pessoas de dentro e de fora dos territórios negros e para batismos.

**Figura 8** - Mapa altimétrico dos municípios de Pelotas, São Lourenço e Canguçu, na Serra dos Tapes, Rio Grande do Sul.



**Fonte:** Elaborado por Leonel da Silva, disponível em: Salamoni e Waskiewicz, 2013.

<sup>13</sup> A categoria nativa de “brasileiro” (ou, pejorativamente, “tucas”), mais do que uma nacionalidade, refere-se, com variações, a descendentes de portugueses, com aproximações com negros e/ou indígenas, ou ainda, um não pertencimento aos demais grupos citados.

O relato a seguir se baseia em diferentes momentos vivenciados nessa região, iniciando por pesquisa de doutorado (PINHEIRO, 2015), em especial pela aproximação com uma liderança política e espiritual da comunidade quilombola do Rincão das Almas, em São Lourenço do Sul, dona Eva Maria, e, mais recentemente, é nessa complexidade da Serra dos Tapes que se iniciou nova incursão, como parte de um trabalho que buscava realizar o registro audiovisual de objetos e memórias na região colonial de Pelotas e municípios vizinhos.

Na pesquisa realizada durante o ano de 2016, após a aproximação entre pesquisadores e a família Schiavon, agricultores agroecológicos da colônia de Pelotas, esta parceria permitiu que se ampliasse o trabalho até então realizado e, por fim, conversássemos com dona Santa Virgília, renomada benzedeira que mora no Rincão dos Maias, Canguçu, entrevistada no inverno de 2016<sup>14</sup>.

Entre saberes considerados tradicionais e suas reinvenções, neste item propomos manter o foco nas práticas de cura e cuidado praticadas por meio da benzedura e nas práticas de proteção a partir das conversas realizadas com estas duas interlocutoras. Dona Eva mora na comunidade quilombola do Rincão das Almas, em São Lourenço do Sul, com cerca de 100 famílias. A comunidade se situa em área de campo e formou-se a partir de uma doação de terras por uma estancieira à família de cativos de sobrenome Pereira, segundo relatos locais no período da abolição, com 1503 braças registradas em um mapa. Ao longo do tempo, parte desse território herdado foi expropriado por uma família já detentora de uma propriedade vizinha (no período de construção da rodovia BR 116, na década de 1960). Já o mapa acabou por ser extraviado, na tentativa de regularização das terras, dado que a doação não havia resultado em títulos legais.

O Rincão é um local de grande fixação de famílias negras que foram se estabelecendo ao longo do tempo, apesar da estigmatização pela qual esse território passou. Esse descrédito foi vivido a partir de marcas como o trabalho, os modos de vida

---

<sup>14</sup> O projeto *Saberes e sabores, objetos e imagens da colônia* foi realizado entre os anos de 2015 e 2016, com apoio da Fapergs, dando continuidade à agenda de pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia* (iniciada em 2011). Foi conduzida pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação, Consumo e Cultura (GEPAC), vinculado à Universidade Federal de Pelotas (UFPel), com participação de duas das autoras deste texto. Durante o projeto foi possível retratar, em ensaios fotográficos, vídeos e textos, memórias de práticas alimentares, territorialidades, aspectos produtivos, descrições e demonstrações de usos de objetos vinculados ao ser e ao viver na colônia (PINHEIRO et al., 2016, SCHIAVON et al., 2017, entre outros.) As imagens estão disponíveis no site da pesquisa: <<http://wp.ufpel.edu.br/saberesesaboresdacolonia/>>, (diversos acessos).



e a alimentação. Um local que muitas famílias comandadas por mulheres tinham como refúgio, mostrando a importância da organização familiar a partir da figura materna.

Dentre os elementos que prejudicaram a sua permanência no território, pode-se mencionar a falta de terra e meios de produção para o plantio de alimentos, assim como a precariedade de empregos, o que ocasionou forte êxodo rural. As famílias que permaneceram ficaram em espaços em geral impróprios à agricultura, que comportavam pequenas lavouras de subsistência de milho, feijão, batata, mandioca e criação de animais. Com a produção limitada, o caminho foi atuar como diaristas em lavouras e granjas de arroz, como peões na pecuária, ou ainda no plantio como sócios ou meeiros, em que se cultivava na propriedade de outra pessoa, pagando os insumos e deixando parte da produção para o proprietário.

**Figura 9** - Vista panorâmica de um dos núcleos do Rincão das Almas, São Lourenço do Sul, RS.



**Fonte:** acervo do projeto de extensão *Histórias de Quilombo*, 2016.

Lembrando do *tempo antigo*, dona Eva Maria fala com bastante carinho dos pais, e um elemento que se destaca é a espiritualidade do casal, que ela indica como tendo sido *espíritas*<sup>15</sup>. Tia Bela, sua mãe, era uma conhecida benzedeira e parteira (com mais de 400 partos realizados), que “benzia brancos e negros”, muito estimada dentro e fora da comunidade, e ganhava muitos presentes pela ajuda dada, sem jamais cobrar pelos serviços ofertados<sup>16</sup>. Em sua trajetória de vida, dona Eva recorda que sempre

---

<sup>15</sup> A nomeação de espiritismo aqui se expande, muitas vezes, para religiões de matriz afro-brasileira, como a Umbanda.

<sup>16</sup> Apesar das distâncias simbólicas, para os vizinhos do Rincão, é relatado um diferencial em ter padrinhos de casa (diferente dos padrinhos oficiais) negros, pois “dava sorte”. Apesar das demarcações raciais, o poder espiritual desses grupos subalternos era reconhecido externamente e acionado por outros



demonstrou ter um *dom espiritual*, apesar da dificuldade de ser compreendida. Um evento marcante foi quando ela foi dada como morta, ainda quando criança:

O dom espiritual começou já na minha infância. Minha mãe era espírita e o meu pai. Só que eu não conseguia aceitar aquilo, eu tinha medo, sabe? [...] Eles achavam que eu tinha algum problema mental, alguma coisa. Me trataram e tudo. Eu era uma criança que eu dizia as coisas para eles, que ia acontecer, e eles se assustavam. Aos sete anos, me dava um tipo de desmaio, só que eu não podia falar e via tudo. Aos sete anos, eu morri. Eles disseram que eu morri. Eu me lembro que eles me botaram em cima duma mesa, as vizinhas tudo chorando, e eu ali espichadinha, só não podia falar. Eles esconderam isso muito, os meus pais, naquela época. E eu ali espichadinha. Eu não podia falar, mas eu sentia tudo. Aí chamaram um padre, de Pelotas, chamado padre Roberto. Não adiantou nada. Chamaram as benzedoras. Nada. Aí ia passando uma bugra. Aí eles chamaram, eu vi quando eles disseram: 'Comadre!' A minha mãe chorava muito. Ai a bugra disse: 'vocês saiam da volta dessa criança, que ela não está morta.' Ela pegou, assoprou dentro do meu nariz, assoprou no meu ouvido, e gritou o meu nome. E eu acordei. E ela disse: 'essa menina tem um dom de Deus'. E dali começou, de eu ter visões, de eu ver até onde eu ia morar, onde eu to morando (entrevista, Eva Maria, 2016).

É uma *bugra*, ou seja, uma pessoa de ascendência indígena e negra, que desvenda o mistério de sua paralisia temporária. A referência à *bugra* mostra que, além de potente, esse dom não se encaixava nos saberes de cura que sua família praticava e desafiava instituições e coletividades a partir da potência espiritual da união de grupos subalternos. Isso, no entanto, ocasionou dificuldades extras para que ela pudesse trabalhar seu dom de modo a auxiliar as pessoas. Entretanto, a ausência de uma forma religiosa não significa que a compreensão das relações espirituais tenha findado, ou que a relação em si tenha desaparecido ontologicamente, mas seu conteúdo e materializações podem ser atualizados para a contemporaneidade, dadas todas as mudanças que ocorrem na sociedade como um todo. Mas se as explicitações cognitivas se modificam, a certeza da existência das relações espirituais e suas interferências diretas no grupo permanecem e mais, potencializam-se.

Além do cuidado espiritual, dona Eva maneja diferentes ervas de uso terapêutico da região, habilmente utilizadas nos processos de cura, e acumula diferentes momentos de aprendizado sobre as mesmas, tais como cursos e trocas de receitas, além daquelas plantas que são indicadas em sonhos. Atualmente, ela faz sais temperados para alimentação, conforme as figuras a seguir (Figura 8, 9 e 10) e também sabonetes

---

grupos, quebrando fronteiras tradicionais de classificação por meio da espiritualidade, elementos frequentes das representações subjetivas sobre a forma de receber proteção diante das dificuldades de um mundo hostil (PINHEIRO, 2015).

especiais com um coquetel de ervas (cujos ingredientes ela não revela com facilidade), os quais são distribuídos para familiares e amigos.

**Figuras 10, 11 e 12** - Dona Eva elaborando o sal temperado e algumas das ervas encontradas no seu rico jardim, no Rincão das Almas, São Lourenço do Sul.



**Fonte:** Acervo da pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia*. Realizadas em 2013 (à esquerda) e 2017 (as demais).

Em outro município da região, Canguçu, dona Santa Virgília vive com sua família no Rincão dos Maias, localidade situada na divisa entre este município e o de Pelotas. Mesmo que não more no interior de um território quilombola, sua família possui laços de parentesco com a comunidade quilombola do Algodão, no município de Pelotas, e da Favila, em Canguçu, e ela é procurada por pessoas de toda a região para realizar benzeduras.

Com olhar expressivo, ela relatou que há uma longa trajetória de benzedadeiras na sua família: passando por sua bisavó, que ela não chegou a conhecer; sua avó, Bibiana; e sua mãe, Santa Balbina (que também era parteira). Esses aprendizados notadamente têm sido transmitidos pelas mulheres da família e sua irmã também os carrega. Apesar de não haver uma proibição para a benzedura por homens, não é o caso de sua família até o momento<sup>17</sup>. Para dona Santa, também a benzedura se trata de um *dom*: “se nasce

---

<sup>17</sup> Há um caso específico em que seu marido, seu Adão, faz um procedimento: acalmar o tempo quando há tormentas. Ele utiliza uma cruz de sal e faz uma simpatia com machado, para *cortar* a tempestade.

para benzer”. Suas filhas, por exemplo, não nasceram para tal e ela ainda busca um(a) aprendiz da família que possua esse dom para continuar as benzeduras.

De modo geral, a benzedura é menos frequente atualmente, seja pela falta de renovação dos praticantes, escolhidos pelos próprios mestres, seja pela ação de religiosos que a condenam como credice, seja ainda pela diminuição do prestígio da atividade, que não condiz com uma nova condição de acesso à medicina convencional. Há detentores desse dom que o negam publicamente, como *coisa do tempo antigo*, quando não se tinha remédio, e até mesmo maldizem o ato. Mesmo assim, ambigualmente os poderes de benzimento são acionados prontamente por diversas pessoas quando julgam ser preciso, utilizados para o bem-estar de alguém estimado, como um filho com dor de estômago, uma pessoa que não consegue trabalho, uma tormenta que se aproxima e que deve ser cortada com uma foice (PINHEIRO, 2015).

Por outra perspectiva, os conhecimentos tradicionais sobre orações, plantas e proteções a infortúnios também têm sido acionados politicamente para o reconhecimento público destas comunidades, em especial por organizações de assistência técnica (CAPA/MDA, 2010). Porém, a relação de nossas interlocutoras com os processos de cura vai além de tentativas de normatização e captura externas, mesmo quando da busca de reconhecimento destes grupos sociais. Ressaltamos que essas ações, ao estabelecerem possíveis códigos de diálogo para a valorização do grupo em uma sociedade racista, correm o risco de não permitir um entendimento de processos que são dinâmicos e de gerar situações em que as comunidades são impelidas a operar um “resgate quase obrigatório” – e em geral essencializado – de (algumas) práticas que caíram em desuso ou que se restringem ao ambiente familiar, como a benzedura ou o uso das plantas de proteção, como a Espada de São Jorge.

Para além de um possível resgate ou de uma associação estática de determinadas práticas a determinados grupos, cabe refletir até que ponto os sistemas de cura que abarcam estas práticas e suas atualizações influenciam as maneiras do grupo se compreender e a construção de seu conhecimento local, como abordado por Escobar (2005). Dona Eva, por exemplo, tem usos distintos de seus pais para sua sensibilidade espiritual, mas sempre demarca o aprendizado oriundo deles, que ela desenvolve com plantas de chá, orações, conversas e outros cuidados para proteção contra o mal, seja ele oriundo da própria comunidade ou de pessoas próximas, seja de grupos externos, como instituições religiosas.

Nesta perspectiva, as ervas de cura e proteção estão presentes nas comunidades, assim como a benzedura, entre outros, não necessariamente atingindo esferas de debates públicos ou arenas políticas (apesar de não serem isoladas destas), mas se mantêm e se redesenham no ambiente comunitário e reforçam esses territórios. De modo algum fechados, esses laços de criação se misturam ainda com outras identidades e também com experiências pessoais, trazendo traços diferenciadores que se originam de uma história que a memória coletiva transmite, interpreta e seleciona elementos relevantes para sua manutenção como referências e símbolos identitários, como, por exemplo, eventos específicos (não lineares) ou personagens que permanecem vivos no imaginário social.

De todo modo, uma das diferenças que, ao longo do tempo, adquiriu relevância foi a constante disputa entre significados da religiosidade e das suas práticas de cura. Além da religiosidade afro-brasileira, pouco comentada e por vezes eufemizada pelo termo *espiritismo*, destaca-se a longa presença da Igreja Católica e Luterana na região. O catolicismo, religião compulsória no período escravista, foi o que primeiro absorveu fiéis não brancos em seus objetivos catequizadores, e mesmo assim, a participação efetiva dos negros foi um processo lento e com muitos percalços. Mais recentemente, a presença de igrejas neopentecostais também tem trazido mudanças a essas práticas.

Se dona Eva atualmente visita diferentes igrejas neopentecostais, Dona Santa Virgília (Figura 10), católica, por seu turno, permanece como referência pública das práticas de cura da benzedura. Em sua propriedade, é recorrente a recepção de pessoas de toda a colônia para a cura de males diversos por meio da benzedura. Entre um atendimento e outro, dona Santa relatou a benzedura a partir de sua longa experiência na cura não somente de sua família, mas de todos que porventura necessitem.

Em sua trajetória, um dos momentos que ela narra como significativo para o desenvolvimento de seu dom foi no trabalho realizado nas granjas de arroz. Esta atividade foi muito presente em todo o extremo sul brasileiro, onde os trabalhadores atuavam no corte de arroz manual em médias e grandes propriedades, em especial do início do século XX até a década de 1960, antes da mecanização da lavoura<sup>18</sup>. Estas formas de trabalho, por um lado, representavam um árduo e cansativo trabalho, mas, por outro, aproximavam os trabalhadores, que formavam espaços coletivos temporários de convivência no interior das granjas. Nesse período, famílias quilombolas (ou somente os

---

<sup>18</sup>Dentre as relações de trabalho que envolvem as famílias quilombolas na contemporaneidade, podem ser mencionadas a marcante fucultura e também a fruticultura em cadeia integrada com indústrias.

homens) de diversas comunidades saíam de casa para trabalhar e trazer recursos para a família, e ficavam meses fora da comunidade, nos municípios já citados ou em outros municípios do RS com esses cultivos, como Santa Vitória do Palmar, Camaquã etc.

**Figura 13** - Dona Santa Virgília.



**Fonte:** acervo da pesquisa *Saberes e Sabores da Colônia*, 2016.

Segundo dona Santa, que trabalhou nessas granjas, corroborada por diversos outros relatos (ver Pinheiro, 2015), o trabalho tinha condição precária e remuneração irregular: cortava-se o arroz com foice, com água até a cintura. Durante a colheita, que durava meses, formava-se uma vila de ranchos no local de colheita, que, segundo ela, “virava uma farra”, pois os trabalhadores formavam uma coletividade, com o fortalecimento de laços de amizade. Naquela época, problemas de saúde específicos aconteciam em função do trabalho dentro da água e quem adoecia poderia receber os cuidados do graneiro, mas teria esses valores descontados do seu já parco salário. Nessas situações, dona Santa já era demandada a atuar como benzedeira: “quem me conhecia me chamava”.

Sem necessidade de guardar segredo e por segurança, Dona Santa anotou em um caderno seus saberes sobre benzimentos. Esse caderno, que representa a continuidade do dom de benzer – uma responsabilidade –, está sob cuidado de uma filha. Nele estão descritas as curas para quebrante e mau olhado, encalho (que ela explica que se trata de

um mal-estar no estômago, em função de má digestão, nervosismo etc.), cobreiro, *do ar*, *de rendido*, sol na cabeça, simpatia para tirar verrugas, entre outros.

Rememorando estas práticas de cura para enfermidades físicas e também para outras adversidades, ela menciona diversas benzeduras, e cada sintoma possui seu tratamento específico dentro das possibilidades da benzedura. Aqui ela ressalta, porém, que seu universo de atuação é específico, pois há situações que são indicadas para o benzimento e outras para a medicina alopática: “O que não é para benzedura, vai para o médico, mas o que é, a gente benze”. Por exemplo, para acabar com o mal-estar provocado pelo *quebrante* ou *mal olhado* (quando há alguém não que gosta de outra pessoa ou a acha bonita demais e acaba por prejudicá-la) é necessário benzer três vezes.

Ela benze também *do ar*, que se materializa em uma ardência nos olhos, perceptível quando se está em contato com o vento. Já *rendido* é tipo de um torcicolo: “aquilo fica te doendo, aí tu não pode caminhar, aí a gente benze também”. O *encalho*, também inserido no rol de suas ações, mostra-se como um mal-estar no estômago: “Puxa as costas, dá um estalão nas costas, aí desmancha aquela coisa que tem na boca do estômago”. Já o cobreiro, por seu turno, é uma afecção na pele, que ela orgulhosamente relata que benze apenas uma vez e a ferida seca, com resultados muito positivos: “Eu fico faceira, pois se a pessoa pede para a gente benzer e cai...”. Também na pele, mas com outro tratamento, verrugas são curadas por meio de “simpatia para cair a verruga”, durante três sextas feiras seguidas. Com procedimentos específicos, ela usa babosa e cinza nesses casos.

Como ela nos relata, uma benzedeira não age em favor próprio, quando necessário, é preciso acionar outra pessoa, pois este dom se volta mais especificamente para os outros, não para si. Ao benzer, dona Santa usa arruda, água, cinzas, babosa e também há influências do sol e da lua nos procedimentos. Para cortar cobreiro, ela usa *ervas do mato*, que ela não cultiva em casa, como Erva de Bicho ou, como segunda opção, Maria Mole, planta muito comum e considerada popularmente “inço”. De todo modo, o uso de chás atualmente, segundo ela, não é tão recorrente como outrora, pois se perdeu o hábito de cultivar e também é menos usado para as crianças, principais consumidoras dos mesmos para curar resfriados e dores. Ela também se desloca, a pedido de seus pacientes, para alguns locais para benzer animais e plantações, tarefa que dona Eva assume por meio de orações.

Cabe ressaltar que processos associados à modernização que ocorreram (e ainda ocorrem) nessa região não fazem “desaparecer” os territórios negros. A reafirmação da territorialidade, da relação de pertencimento das pessoas com um lugar e seus modos de vida, bem como, por outro lado, as renovações das dinâmicas externas, podem ser vistas a partir de uma dimensão mais ampla, relacionando as diferentes expressões de identidades negras sem, evidentemente, propor alguma integração ou homogeneização. Sem predeterminar solidariedades ou identificações, há uma potência da conexão entre os territórios e o pertencimento em comum, com a articulação de conhecimentos e memórias partilhados.

## ALGUMAS REFLEXÕES

Procuramos, neste texto, trazer algumas reflexões sobre sistemas de conhecimento local dos quais fazem parte rezadeiras, benzedeiras e lideranças espirituais como agentes terapêuticas, sistemas desenvolvidos por famílias quilombolas do extremo sul brasileiro e do litoral sul da Paraíba, relacionados às reformulações dos seus territórios de modo dinâmico. Cada um com processos históricos distintos, estes locais fizeram parte de um sistema escravista que foi intenso em todo o Brasil e deixou marcas profundas.

Ao abordar as territorialidades de grupos étnicos, compreendemos que há uma forte ligação entre as experiências e os lugares de memória, em que as práticas encarnam no espaço geográfico e lhe dão identidade singular. A memória pode não emergir datada, mas traz marcos ou delimita mudanças, faz presente a escravidão ou a falta de algum recurso, mesmo que somente como passado. Mas tem um lugar para se apoiar, ainda que não seja mais o mesmo em que se vive atualmente ou que esse lugar tenha modificado suas características. Trata-se de uma relação com o passado que não é necessariamente aceita pela ciência histórica, por permitir explorar fatos e experiências inventivas da cultura (no sentido positivo dado por Roy Wagner, 2011), que influencia a organização social e o sistema poético de determinado grupo.

Nesta perspectiva, utilizamo-nos dos atuais debates sobre o conceito de “lugar” (como uma categoria do pensar e como uma realidade construída) elaborados por

Escobar (2005), no qual o autor questiona-se se a modernidade e a própria ideia de globalização teriam levado à ausência de lugar, em um desenraizamento absoluto. Ao contrário, lembra o autor, diversos elementos apontam para a renovação não estanque do território e dos conhecimentos locais a ele associados, que desencadeia e mantém vivas formas de desvendar o lugar, de apresentá-lo e do grupo se relacionar com ele, com a seleção de elementos que já não caberiam no atual contexto, pelo peso da estigmatização que carregam, pois em geral representam marcadores sociais negativos de diferenciação, mas que também podem ser revertidos em símbolos positivos.

Não se pode ignorar que os processos nomeados como de modernização ou desenvolvimento afetaram a relação das pessoas com o lugar. O estímulo ao crescimento econômico – que relegou os quilombolas a perdas territoriais –, as condições de trabalho precárias junto ao agronegócio, os processos industriais que batem à porta destes grupos sociais e os longos processos de estigmatização de suas práticas de cura e cosmologias foram significativos e atuaram como tentativas de desorganização de modalidades de existência e afetam diretamente os saberes das mulheres, mas, entrecruzados com outros fatores, como as próprias escolhas internas a cada grupo, trouxeram reconfigurações que não permitem uma visão cristalizada da identidade étnica (ou uma busca pelo que seria mais autêntico).

O território se fortalece nas práticas de cura, mas elas estão em mutação contínua. Seja pelas mudanças nas expressões religiosas, seja pelas mudanças do mundo contemporâneo que chegam a essas comunidades, como o acesso a medicamentos alopáticos. O que é possível perceber é que há uma disputa de significados sobre a cura e práticas tradicionais que podem ser acionadas somente em âmbito privado ou sequer serem assumidas, mas os sistemas de conhecimento vinculados à cura não são abandonados. Estão presentes e expressam sua dinamicidade não como perpetuação do passado, mas sim como forma de referência coletiva partilhada entre esses grupos, que influencia suas ações coletivas e fortalece o território e as modificações, tanto na sociedade de modo mais amplo, como nas próprias comunidades. Reintroduzir uma dimensão baseada no lugar, tal qual Escobar propõe, pressupõe que sejam consideradas e valorizadas as formas subalternas e modalidades locais de pensar e criar o mundo, que conectam identidade, lugar e poder.

Neste processo de atualizações das práticas de proteção e de cura, além dos processos de modernização (como a industrialização e o desenvolvimento econômico),



que insistem em selecionar e separar alguns elementos como sendo modernos em contraposição ao que seria primitivo, é possível destacar a presença crescente de religiões neopentecostais em diferentes comunidades quilombolas, processo que demanda novas pesquisas etnográficas para a análise de suas relações. Mas mesmo estas atualizações por si não necessariamente significam que tenha havido uma mudança na relação espiritual, ou seja, na maneira como esses grupos observam as ligações entre o mundo dos espíritos e dos seres humanos e coisas. Vendo a etnicidade como processo constantemente renovado a partir das experiências de cada grupo na medida em que elas vão se desenrolando (e a compreensão do grupo sobre essas experiências), a prática espiritual “tradicional” pode atuar como reafirmação identitária ou, por outro lado, a negação dessa atividade pode ser uma forma de comunicar uma mudança.

E, se ter o dom é diferente de memorizar rezas e práticas, cada uma a seu modo, dentro de sistemas de conhecimentos locais não fechados que incluem repertórios etnobotânicos, alimentares e espirituais, estas mulheres possuem o dom de transformar palavras, alimentos e ervas em cura e proteção.

## REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício A. Quilombos. In: PINHO, O., SANSONE, L..(org.) **Raça: Perspectivas Antropológicas**. Salvador: EDUFBA, 2008. 1. ed.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV. p. 43-82.

BARTH, Friedrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

CAPA (Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor)/MDA (Ministério do Desenvolvimento Agrário). **Revelando os quilombos no Sul**. Pelotas: CAPA, 2010. 64 p.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. pp.133-168.

HAEBART, Rogério. (2011). **O Mito da Desterritorialização: Do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 396 p.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

MAESTRI Filho, Mário J. **Deus é Grande, o Mato é Maior: História, Trabalho e Resistência dos Trabalhadores Escravizados no Rio Grande do Sul**. Passo Fundo: Editora da UPF, 2002.

MARQUES, Amanda C. N. **Fronteira Étnica: Tabajara e comunidades negras no processo de territorialização do Litoral Sul Paraibano**. (Tese de mestrado em Geografia). UFS: Sergipe 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco. **A viagem da volta: etnicidade, política e elaboração cultural no Nordeste indígena**. 2 ed. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004

MURA, Fabio. PALITOT, Estêvão. MARQUES, Amanda. 2010. **Relatório de fundamentação antropológica para caracterizar ocupação territorial dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba**. Instrução Técnica Executiva nº 34/DAF/2009. João Pessoa.

OSÓRIO, Helen. **O império português no sul da América: estancieiros, lavradores e comerciantes**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2007.

REIS, João J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo n. 28, p. 14 -39, dez./fev. 95/ 1996.

PAIXÃO, Aline Maria Pinto da. **“Aqui todo mundo é parente”**: dinâmica territorial, organização social e identidade entre os quilombolas de Mituaçu, PB. (Monografia) Rio Tinto: [s.n.], 2014.

PINHEIRO, Patrícia S.; PAIXÃO, A.M. Vazamento de soda cáustica no rio Gramame afeta ribeirinhos e quilombolas do litoral sul da Paraíba. **Racismo Ambiental**. 7 de março de 2018. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/03/07/vazamento-de-soda-caustica-no-rio-gramame-afeta-ribeirinhos-e-quilombolas-do-litoral-sul-da-paraiba/>, acesso em 7 de março de 2018.

PINHEIRO, Patrícia dos Santos. **Políticas de Identificação: Dinâmicas de reconhecimento identitário de comunidades negras rurais no sul do Brasil em um contexto de relações interétnicas**. 2015. 226 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Sociedade e Agricultura). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ. 2015.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 2011. 250 p. 2. ed.

SALAMONI, G.; WASKIEVICZ, C. A. Serra dos Tapes: espaço, sociedade e natureza. **Tessituras**, Pelotas, v. 1, n. 1, p. 73-100, jul./dez. 2013.

SANTOS, Glauciê Pereira dos. **O povo negro e o vôo para a liberdade: Comunidade Quilombola De Mituaçu (PB- Brasil) Séculos XVII- XXI**. Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa PEC/MS/MDA/ INCRA/PRONERA/UFPP, Departamento de História. João Pessoa-PB, 2011.

SCHIAVON, L.; MACHADO, C. J.; PINHEIRO, P. S.; RODRIGUES, G. R.; MENASCHE, R. ; TURRA MAGNI, C.; BITTENCOURT, H. **Família Schiavon** (Ensaio Fotográfico). Não publicado. 2016.

VAN COTT, Donna Lee. Democratization and constitutional transformation. In: \_\_\_\_\_. **The friendly liquidation of the past: the politics of the diversity in Latin America**. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2000.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010. 253 p.

**A experiência de mulheres em uma rede de economia solidária no Ceará, em narrativas biográficas**

*The experience of women in a solidarity economy network on Ceará, in biographical narratives*

Janainna Edwiges de Oliveira Pereira

Mestra em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba.

Alicia Ferreira Gonçalves

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

**RESUMO.** O presente artigo tem como foco refletir sobre a experiência de mulheres integrantes de uma rede de economia solidária do Estado do Ceará, a Rede Bodega, que agrega empreendimentos produtivos solidários de quatro municípios, a partir da construção de histórias de vida. Utilizando essa metodologia como base epistemológica deste artigo, pretendemos compreender os significados atribuídos por duas participantes da Rede ao trabalho que realizam nos grupos que participam e a condição da mulher na economia solidária. Suas trajetórias nos mostram que, mesmo a economia solidária tendo uma expressiva participação das mulheres, ainda não atende às suas singularidades. Por mais que tenham como alguns de seus pressupostos a horizontalidade e a igualdade entre os indivíduos, as mulheres também são negligenciadas nesse tipo de economia, sendo necessário que haja um maior debate acerca da condição da mulher na economia solidária, possibilitando que esta seja de fato uma economia igualitária, horizontal e solidária.

**PALAVRAS-CHAVE:** Economia solidária. Trabalho. Gênero.

**ABSTRACT.** This article focuses on the experience of women members of a solidarity economy network of the State of Ceará, the Bodega Network, which aggregates solid productive enterprises of four municipalities, based on the construction of biographical narratives. Using this methodology as the epistemological basis of this article, we intend the meanings attributed by two participants of the Network, the work of the groups that participate and a condition of women in the solidarity economy. Our trajectories show us that even a solidarity economy with a significant participation of women still does not meet their singularities. Although some of its presuppositions have a horizontality and equality between individuals, they are also neglected in this type of economy, and

there is a need for a greater debate on the condition of women in the solidarity economy, allowing an effective egalitarian economy, horizontal and solidary.

**KEYWORDS:** Solidarity economy. Job. Genre.

## INTRODUÇÃO

Esse artigo tem como tema a economia solidária e se volta ao estudo da experiência de mulheres de uma rede de economia solidária do estado do Ceará, a Rede Bodega. Tal Rede foi criada no ano de 2004, pela Cáritas Regional do Ceará<sup>1</sup>, a partir de um projeto que tinha como finalidade fomentar ações de produção e comercialização de diversos empreendimentos, acompanhados por meio dos Fundos Rotativos Solidários (FRSs<sup>2</sup>), formando uma rede (MANCE, 2003) que contribuísse para a consolidação das práticas de economia solidária no Ceará. Inicialmente contando com a participação de 13 grupos, hoje conta com mais de 80 grupos associados, que se distribuem em cinco unidades regionais, compondo a Rede Bodega. São elas: a Bodega Nordeste Vivo e Solidário (BNVS), sediada em Aracati; a Bodega do Povo, sediada em Viçosa do Ceará; a Bodegama, bodega da Associação das Mulheres em Ação (AMA), localizada em Fortaleza; a Arcos, sediada em Sobral; e a Bodega da Vila, criada recentemente e sediada em Maranguape (REDE BODEGA, 2010).

Para analisar as experiências relatadas neste artigo, nos pautamos por Suely Kofes (1994), que aponta que a utilização de histórias de vida na antropologia tende a responder distintas indagações, “sendo instrumentos fundamentais para a compreensão e análise de relações sociais, de processos culturais e do jogo sempre combinado entre atores individuais e experiências sociais, entre objetividade e subjetividade” (KOFES, 1994, p. 140). A autora observa que, mesmo se utilizando de narrativas de um só

---

<sup>1</sup> Cáritas é uma rede internacional criada em 1897 na Alemanha e que atualmente está presente em mais de 200 países. Em 1956, foi criada por Dom Hélder Câmara, na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Cáritas Brasileira, que teve como primeiros objetivos articular as obras sociais da Igreja Católica do Brasil e coordenar o programa de donativos oriundos dos Estados Unidos. Em 1958 iniciou-se a ação da Cáritas no Ceará e em 1967 ela passou a fazer parte da Arquidiocese de Fortaleza (ALMEIDA, 2012).

<sup>2</sup> Os Fundos Rotativos Solidários são recursos a fundo perdido que, valendo-se das relações de proximidade, associativismo e cooperação entre atores locais, são direcionados a grupos ou empreendimentos que praticam a autogestão e objetivam formar uma poupança, para que seja investida e circule na própria comunidade.

biografado, podemos falar de sociedades e de processos culturais e enfatiza a importância e pertinência da interseção dessas narrativas, situando nesse intercruzamento a relevância de sua dimensão objetiva.

Para o presente artigo trazemos duas histórias de vida: uma de uma artesã da Budegama e outra de uma artesã da BNVS. Por meio de suas narrativas, pretendemos ter uma compreensão do contexto social no qual estão inseridas e suas representações acerca da economia solidária. Para este feito, dialogamos com Suely Kofes (1994) quando esta se refere a “histórias de vida”, considerando estas como “fontes de informação”, que ultrapassam o sujeito que fala, informando sobre o contexto social; como “evocação” do sujeito, transmitindo sua dimensão subjetiva e interpretativa; e como “reflexão”, resultado da relação entre o pesquisador e o entrevistado.

Nos valem neste trabalho das “histórias de vida” nos pressupostos de tal autora, considerando-as como relatos que se constroem com a motivação do pesquisador, implicando a sua presença como ouvinte e interlocutor; como um material restrito à situação das entrevistas, considerando o que foi narrado pelas pessoas que viveram e relataram essas histórias, sem o uso de outras fontes; e também como uma parcela da vida de tais sujeitos que diz respeito ao tema da pesquisa, não tendo como intenção esgotar as várias facetas de uma biografia (KOFES, 1994, p. 118). Desta forma, não tomamos as histórias de vida como um gênero narrativo de ficção nem trabalhamos com elas com o rigor de um historiador, não sendo necessário utilizar outras fontes de pesquisa.

Por meio das evocações e reflexões das associadas, expostas em suas narrativas, pudemos apreender os caminhos traçados por elas que fizeram com que se aproximassem do âmbito da economia solidária, culminando na associação delas à Rede Bodega. Os relatos nos permitem perceber os deslocamentos desses sujeitos no espaço social e as redes de relações sociais que elas criaram e fortaleceram, propiciando que se inserissem em um empreendimento produtivo solidário.

As duas histórias de vida que analisaremos situam-se em uma pesquisa sobre mulheres e trabalho no âmbito da economia solidária (PEREIRA, 2014). Entre os anos de 2012 e 2014, realizamos entrevistas com três artesãs do empreendimento produtivo

solidário localizado na cidade de Fortaleza, a Budegama<sup>3</sup>, com o intuito de construir suas narrativas biográficas. Posteriormente, entre 2016 e 2017, realizamos entrevistas com cinco artesãs e uma agricultora do empreendimento produtivo solidário do município de Aracati, a Bodega Nordeste Vivo e Solidário<sup>4</sup>. Para este artigo, a escolha das histórias de vida analisadas se deu tomando como base o fato de estas mulheres serem as que trabalham há mais tempo em seus respectivos empreendimentos. Além das entrevistas, participamos de reuniões e eventos da Rede.

### A ESTÓRIA DE VIDA DE MAFALDA

Quando iniciamos a entrevista, Mafalda<sup>5</sup>, que havia conversado com suas colegas (as quais já havíamos entrevistado), foi imediatamente falando sobre o que a motivou a participar da AMA. Comentou que a motivação de entrar e permanecer na AMA está ligada ao fato de gostar de trabalhar em grupo, o que faz desde criança, quando trabalhava produzindo chapéu de palha em uma localidade no interior do Ceará, onde morava. Contou que, nessa época, uma grande quantidade de pessoas se juntava a ela e seus irmãos para trabalhar na confecção de chapéus. Ao chegar em Fortaleza com sua família, sem conhecer muitas pessoas, passou um tempo “isolada”, como ela mesma define sua situação. Somente após casar e ter filhos começou a ingressar em movimentos sociais, como a Pastoral Operária e um grupo formado por empregadas domésticas. Em 1999, em uma escola de alfabetização de adultos, auxiliou na formação de um grupo de mulheres que deu início à AMA um ano depois.

Ao questionamento para que falasse um pouco sobre sua história, Mafalda começa desta forma:

Pois é, eu fiquei viúva muito cedo. Fiquei viúva com quatro filhos, todos entrando na adolescência. Foi barra, viu? Foi barra pesada, essa foi. Mas... enfrentei, hoje tá tudo criado. Mas foi difícil, muito difícil. Foi justamente

---

<sup>3</sup> A Budegama surgiu no ano de 2007, a partir de uma associação de mulheres, a AMA. Ela é composta por seis artesãs e tem como foco a confecção de bonecas de pano. Está localizada em um bairro da periferia de Fortaleza. É a única Bodega da Rede que é formada apenas por um grupo.

<sup>4</sup> A Bodega Nordeste Vivo e Solidário surgiu no ano de 2004 com a participação de 13 grupos e hoje possui uma média de 50 grupos associados. Participam dos grupos agricultores/as e artesãos/ãs, sendo estes últimos a maioria, e contam hoje com a participação de 59 homens, sendo as mulheres a parcela majoritária, com aproximadamente 200 associadas.

<sup>5</sup> Os nomes são fictícios.

nesse tempo que eu entrei nos movimentos mesmo para valer, foi quando eu fiquei viúva. Porque meu marido num deixava nem eu arredar o pé de casa. Tinha que cuidar dos filhos, da casa e dele. Mas aí quando eu fiquei viúva eu disse 'é hoje, é agora, é agora que eu me solto'. Me soltei mesmo. Me soltei assim, no dizer de trabalhar e num ter ninguém que me empatasse.<sup>6</sup>

Ao iniciar sua estória a partir do momento em que fica viúva, Mafalda indica como foi um ponto marcante em sua vida a liberdade que vivenciou após o falecimento do marido, pois, como ela aponta em seu relato, isso lhe possibilitou participar mais ativamente nos movimentos sociais e trabalhar para sustentar os filhos sem empecilho algum, já que o marido não gostava que ela trabalhasse fora de casa.

Dessa maneira, Mafalda constrói sua narrativa de vida por meio de elementos como os trabalhos em grupo e a participação ativa em movimentos sociais e vai se constituindo como sujeito a partir de suas experiências: como filha, trabalhadora, mãe, mulher e lutadora. A realização de uma interpretação de sua narrativa permitirá compreender como Mafalda, em seu relato, constrói a si como sujeito, a partir de sua experiência em movimentos sociais, e também como profissional, configurando a AMA como espaço de trabalho e de militância.

Nascida em 1945 e tendo vivido sua infância e adolescência em Moraújo, município localizado a 287 quilômetros de Fortaleza, Mafalda reporta que desde lá já gostava de trabalhar em grupo. Em 1962, aos 17 anos, se mudou com a família para a capital. A mudança foi motivada pela busca de emprego e de melhores condições para a família, apesar do medo dos perigos da cidade grande. Em Fortaleza, continuou a trabalhar com palha de carnaúba e se orgulha em dizer que o enxoval de seu casamento, no ano de 1966, foi comprado com o dinheiro dessa atividade. O trabalho com a palha de carnaúba era complementado com o trabalho com bordado, o qual era vendido para algumas lojas de Fortaleza, e com o trabalho como *sacoleira*, que ela conciliava com os outros, comprando e revendendo peças de roupas.

Tendo concluído até a quarta série do primeiro grau em Moraújo, Mafalda lamenta não ter procurado uma boa escola ao chegar em Fortaleza, o que poderia ter dado um rumo diferente para a sua vida, indicando que se tivesse continuado os estudos talvez não estivesse na economia solidária. Ela voltou a estudar para concluir o primeiro e o segundo graus apenas 40 anos depois, quando já estava viúva, com os quatro filhos adultos e trabalhando na AMA.

---

<sup>6</sup> As transcrições feitas pela autora têm a intenção de serem o mais próximo possível da fala das entrevistadas. Pequenas alterações são feitas para melhor compreensão do leitor.



Dos anos que permaneceu casada não faz nenhum comentário, apenas aborda o período em que seu esposo passou a trabalhar pouco e começou a vender o que eles tinham em casa por conta da dependência alcoólica. Nesse período, decidiu que não poderia se amparar apenas nele para sustentar a casa e os filhos e começou a trabalhar fora de casa, como empregada doméstica, contra a vontade do marido.

Relegada à esfera doméstica pelo marido, que reivindicava que ela ficasse em casa cuidando desta, dos filhos e dele, Mafalda passou a trabalhar fora por necessidade, já que o marido não tinha mais renda por gastar tudo com bebidas alcoólicas e cabia a ela sustentar seis pessoas. Desta forma, começou trabalhando como empregada doméstica dois dias na semana e, logo depois, mesmo com a resistência do marido, passou a trabalhar a semana toda. Deixando de se dedicar exclusivamente à casa, ela começou a ter outros contatos e uma nova rede de relações.

No ano de 1982 o marido de Mafalda faleceu. Esse é um dos fatos que ela considera como marcantes em sua vida por diversos motivos. O que se mostra mais enfático em sua narrativa é a liberdade que ela obteve advinda da morte dele. Em alguns momentos de seu relato, ela aborda como passou a ter mais autonomia sobre sua vida e sobre as atividades que desejava realizar, como participar de movimentos sociais e grupos da Igreja, que acabaram fazendo com que chegasse à AMA, além de poder trabalhar sem a opressão do marido. É importante perceber, porém, que a busca por autonomia sempre existiu, mesmo quando seu marido ainda era vivo, o que fez com que trabalhasse fora de casa desde cedo.

Trabalhando como doméstica, ela começou a participar de um grupo semelhante à AMA, que, como ela ressalta, praticava a economia solidária mesmo sem saber que o fazia. No grupo, eles compravam vários produtos alimentícios e dividiam entre os participantes para que vendessem e gerasse renda, era uma espécie de bodega em cada casa.

Anos depois, em 1999, começou a frequentar uma escola de alfabetização de adultos (mesmo já sendo alfabetizada). Lá formou um grupo de mulheres para trabalhar com artesanato, do qual se originou a AMA. Desde então não deixou mais de trabalhar com artesanato, sendo uma das poucas que continuam na AMA desde sua formação. Com alguns problemas de saúde e uma mãe idosa para cuidar, hoje sua rotina na Budegama é inconstante, havendo períodos que tem que se ausentar da loja. Porém,

quando indagada sobre seus projetos para o futuro, ela responde: “Vou ficar aqui mesmo por aqui por a Bodega, enquanto Deus me der força. Enquanto eu ver que eu não estou atrapalhando”.

A estória de vida de Mafalda, apesar de ser uma experiência singular e de ser sua interpretação, com uma estrutura própria, que tem como eixos norteadores o trabalho coletivo e sua autonomia como mulher trabalhadora, nos informa sobre um contexto social mais amplo. Ao inter cruzar sua estória com a de outras associadas da Budegama, nos colocamos diante de histórias que são exemplares em diversos aspectos e têm certa generalização: situações em que famílias saem da zona rural para as capitais em busca de melhores condições de vida e as dificuldades enfrentadas por elas, principalmente pela falta de instrução; casos de dupla jornada que as mulheres enfrentam, trabalhando fora e dentro de casa; trabalhos precários aos quais grande parte da população é submetida, principalmente as mulheres da periferia e com baixa instrução; a opressão que as mulheres sofrem em seus lares, advinda em sua maioria dos maridos que, entre outras formas de violência, não deixam que trabalhem fora.

A interconexão da experiência de Mafalda com a de outras mulheres que trabalham na economia solidária nos elucidam sobre alguns fatores que propiciam que estas mulheres comecem a participar de um empreendimento solidário: a participação em movimentos sociais, muitas vezes ligados à Igreja católica<sup>7</sup>, e o trabalho em grupo, realizado geralmente desde criança, no âmbito familiar; a possibilidade de geração de renda – por mais que seja ínfima, mas que é uma alternativa econômica dentro do sistema capitalista, no qual a precarização do trabalho atinge de forma mais incisiva as mulheres – que permite certa autonomia para estas mulheres, principalmente para as que vivem da renda de terceiros.

## A ESTÓRIA DE VIDA DE LAILA

Ao pedirmos para que falasse sobre sua vida, Laila riu e começou dizendo que nasceu em uma localidade chamada Fontainha, mas que quando tinha oito anos de idade

---

<sup>7</sup> Segundo Lechat (2004), a Igreja tem forte presença no campo da economia solidária não por acaso. A doutrina social dessa apresenta-se como solução intermediária frente ao desgaste da ideologia neoliberal, sendo a economia solidária um tema caro a ela, fazendo parte de um conjunto de ações direcionadas às classes trabalhadoras e aos pobres.

seus pais foram morar na Prainha do Canto Verde e desde então é lá onde mora. Hoje está com 53 anos. Ao continuar sua narrativa, Laila conta que com 19 anos casou, mas que dos seus 14 aos 18 anos morou em Fortaleza. Casou-se ao voltar para a Prainha, tendo seu primeiro filho com 22 anos e a segunda filha aos 30 anos.

Após essa breve narrativa sobre alguns fatos de sua vida, observa que gosta bastante do lugar que mora e que não tem vontade de sair de lá. Assim como também aprecia muito trabalhar com as mãos e não gosta de ficar parada. Após isso, comenta sobre um momento muito difícil de sua vida, que foi a morte de seu primogênito e a dificuldade de aceitar tal perda. Foi o trabalho na pousada, com o turismo comunitário, assim como as conversas com outras pessoas, que ajudaram a superar tal momento. Fazendo sempre referência a Deus, agradecendo a vida que tem, observa que, apesar das dificuldades, sente-se uma pessoa muito feliz.

Em nossa primeira conversa, nenhuma referência à infância ou à adolescência foi feita, nem mesmo detalhes sobre os anos vividos em Fortaleza. O casamento, os filhos e o trabalho se destacam em sua narrativa de vida. Fazendo constantes referências à sua família e aos trabalhos que realizou ou ainda realiza, o gosto por criar artesanatos e ensinar aos outros, focando sempre na questão do trabalho coletivo, Laila constrói sua narrativa de vida se constituindo como sujeito a partir de suas experiências como mulher, filha, mãe, esposa e trabalhadora, que sempre está à frente dos negócios da família.

Filha de pai pescador e mãe *labirinteira*<sup>8</sup>, Laila conta que a vida de sua família não era fácil. Para estudarem, tinham que ir para outra *comunidade*<sup>9</sup>, onde uma senhora lhes ensinava. Para isso tinham que caminhar por volta de seis quilômetros, saindo de manhã cedo e voltando ao meio-dia.

Sendo a terceira filha mais velha, ajudava muito a sua mãe no trabalho doméstico e na criação de seus irmãos, sendo chamada de mãe por alguns deles. Além disso começou a trabalhar com artesanato muito cedo, bordando labirinto, atividade que aprendeu com a mãe.

---

<sup>8</sup> Labirinteira é o nome que se dá à artesã que produz o labirinto, um tipo de bordado bastante difundido no Nordeste do Brasil.

<sup>9</sup> Aqui utilizo a categoria comunidade no sentido êmico, usado pela entrevistada, que se refere a uma localidade vizinha de onde morava, com um pouco mais de recursos.

Mas a gente... era duro. A gente trabalhava, ela não criava a gente solto na rua. A gente ia para aula, chegava e ia ajudar ela lavando louça, limpando peixe, fazendo labirinto. Porque meu pai pescava e ela mesmo que ajudava na renda. Então assim, ela botava a gente para fazer também. Até meus irmãos homens faziam labirinto.

Aos 12 anos conta que foi trabalhar fora pela primeira vez, na casa de um parente. Entretanto, a condição que sua mãe impôs para que ela fosse era de que pudesse estudar. Laila passou alguns meses trabalhando nesta casa, mas devido ao trabalho pesado resolveu voltar para junto dos pais e ajudar sua mãe. Aos 14 anos, novamente apareceu a possibilidade de trabalhar na casa de uma família, agora em Fortaleza. Com a mesma condição, de poder estudar, sua mãe a deixou ir. Dessa vez ficou quatro anos. Trabalhando durante o dia e estudando a noite, chegou a cursar até a sétima série, mas não terminou o primeiro grau. Diz que foi uma época muito boa, de muitos aprendizados, época que Fortaleza era maravilhosa, em suas palavras, e que podia andar a pé tranquilamente pela cidade com as amigas.

Aos 18 anos, voltou a morar na Prainha e logo depois, aos 19 anos, casou-se. O casamento marcou uma nova fase na vida de Laila. Após alguns anos morando em Fortaleza, voltou para o seio de sua família e logo começou a constituir sua própria família. Com isso, deixou de trabalhar para outras pessoas e iniciou sua jornada de empreendimentos próprios junto ao esposo e familiares.

Laila continuou trabalhando com a confecção de labirinto e, junto a seu esposo, montou uma mercearia, o primeiro ponto comercial do casal. Um ano e meio após ter seu primeiro filho, seu esposo decidiu ir trabalhar em Manaus, onde permaneceu por três anos. Com o seu retorno para a Prainha, resolveram abrir uma pousada e um restaurante. Esse período coincidiu com o aumento do turismo na localidade e o surgimento de projetos sociais de apoio ao turismo, à pesca, ao artesanato, entre outros.

Concomitante ao início do trabalho na pousada e no restaurante, na década de 1990, Laila começou a participar de um projeto ensinando artesanato a jovens e adultos na escola da localidade, projeto que lhe deu muita alegria e orgulho, por ver outras pessoas aprendendo o que ela tanto gostava de ensinar. Com o fim desse projeto na escola, Laila continuou a produzir artesanato com algumas pessoas da Prainha, associando-se à BNVS. Mesmo sem retorno financeiro, Laila conta que sentia satisfação em trabalhar com artesanato e passar o conhecimento que tinha a outras pessoas.

Tendo hoje o trabalho na pousada como sua principal fonte de renda, Laila produz seus artesanatos quando não está ocupada com esse serviço. As encomendas e os produtos para a Bodega de Aracati são produzidos em seu tempo livre e pelas outras artesãs dos dois grupos existentes na Prainha. Sendo uma das associadas da Prainha do Canto Verde mais atuante na Rede Bodega, Laila concilia hoje o trabalho na pousada, a produção de artesanato e a participação em reuniões da Rede e em feiras de economia solidária.

A estória de vida de Laila também nos dá uma série de informações: sobre o trabalho doméstico que, para as mulheres, inicia-se desde cedo, ainda criança, as quais, além da casa, frequentemente cuidam dos irmãos mais novos; a necessidade de sair da cidade natal para cidades maiores para estudar e, na maioria das vezes, trabalhar em casas de família; o retorno para a mesma cidade após terminar os estudos, onde constituem uma família.

Para além das generalizações, a estória de Laila tem suas singularidades. Ao inter cruzar sua narrativa com a de outras entrevistadas, Laila aparece como uma das poucas que tem um negócio próprio além do trabalho com artesanato, o que a diferencia do perfil de outras artesãs da Prainha do Canto Verde. A maioria das associadas não possui renda advinda de outro trabalho, sendo a renda principal da casa o salário dos maridos.

## A ECONOMIA SOLIDÁRIA E AS MULHERES

Nas narrativas apresentadas das associadas, vimos trajetórias diferentes no que concerne a suas vidas profissionais. Mafalda começou a trabalhar desde pequena com palha de carnaúba. Após se casar, começou a trabalhar fora de casa, a contragosto do marido, que queria que ela ficasse cuidando da casa e dos filhos. Entretanto, como seu esposo gastava tudo que tinha com bebida alcoólica, ela precisava trabalhar para sustentar seis pessoas. Desta forma, ingressou no trabalho como empregada doméstica e também como *sacoleira*. Laila, que trabalhou desde pequena em sua casa e na confecção de labirinto e na adolescência atuou em casa de família, após o casamento

passou a se dedicar a empreendimentos próprios de sua família. Mas há também uma semelhança nessas trajetórias: nenhuma delas trabalhou com carteira assinada.

As histórias de vida dessas artesãs ilustram a realidade perversa do mundo do trabalho no sistema capitalista, que atinge principalmente as mulheres e, em maior escala, as que são da periferia e não têm grau de instrução elevado. Além disso, evidenciam a dupla jornada que grande parte das mulheres têm que dar conta, trabalhando fora de casa e dentro dela, com os afazeres domésticos. Tal situação leva uma grande parte dessas mulheres ao trabalho informal, sem carteira assinada e sem direitos trabalhistas básicos.

Apesar da participação em oficinas e formações feministas proporcionadas pela Rede Bodega e instituições parceiras, as quais enfatizam a igualdade entre os sexos (incluindo o que concerne à divisão do trabalho) e estimulam o empoderamento feminino, algumas das associadas ainda reproduzem discursos que diferenciam as atividades tidas como femininas, e “próprias” às mulheres, daquelas consideradas masculinas, que seriam atributo dos homens. É presente também o entendimento da exclusiva obrigação das mulheres na realização de certas tarefas domésticas.

Lechat (2004) ressalta que, mesmo não sendo um adjetivo qualificativo da economia solidária, entre os valores e as representações que acompanham a apresentação da economia solidária há a questão do feminino. A autora observa que a economia solidária é muitas vezes apresentada como uma economia do feminino, da doação, principalmente por autores como Marcos Arruda (1998) e Paul Singer<sup>10</sup>. Já outros autores se referem a ela de forma mais factual, como um setor em que as mulheres estão em maior número, como é o caso de Luiz Inácio Gaiger e Armando de Melo Lisboa (2000, apud LECHAT, 2004, p. 124). Lechat expõe um trecho de uma publicação do GT de economia solidária para o II Fórum Social Mundial que diz que “[...] a Economia Solidária resgata a dimensão feminina que está ausente da economia centrada no capital e no Estado” (GT Brasileiro de Economia Solidária/FSM, 2002 apud LECHAT, 2004, p. 124). Logo em seguida, cita outro trecho de um texto produzido para o Fórum Nacional de Economia Solidária em 2003:

Apesar dessa diversidade de origem e de dinâmica cultural, são pontos de convergência: a valorização social do trabalho humano, a satisfação plena das necessidades de todos como eixo da criatividade tecnológica e da atividade econômica, o reconhecimento do lugar fundamental da mulher e do feminino

---

<sup>10</sup> Sobre Paul Singer, Lechat aponta que o autor coloca isto mais em suas falas que em seus escritos.

numa economia fundada na solidariedade, a busca de uma relação de intercâmbio respeitosa com a natureza, e os valores da cooperação e da solidariedade (GT BRASILEIRO DE ECONOMIA SOLIDÁRIA, 2003 apud LECHAT, 2004, p. 124)<sup>11</sup>.

Ou seja, o lugar fundamental da mulher e do feminino nessa economia é apontado como um ponto de convergência, como uma aceitação geral. E a autora se pergunta se “[...] a escolha de uma noção de economia enquanto gestão da casa teria levado a uma assimilação desta à sua administradora tradicional, a mulher?” (LECHAT, 2004, p. 124).

Dando continuidade ao seu pensamento, Lechat aponta que, devido à associação da noção de economia à de solidariedade feita por alguns autores, que também trazem a visão de que as mulheres em todas as sociedades sempre encarnaram o símbolo do dom, pode-se pensar “[...] que o lado não mercantil e solidário deste tipo de economia seria visto, pelo senso comum, como característica preferencialmente feminina” (GUÉRIN, 2005, p. 125). Entretanto, a autora ressalta que esta visão não é compartilhada por todos os autores, como por exemplo Strathern<sup>12</sup>.

Lechat aponta também outra vertente que debate a relação da questão feminina com a economia solidária, a qual se baseia na luta das mulheres pelos seus direitos e pelo seu reconhecimento. Para alguns autores, como Singer (2002), este seria um dos fatores que favorecem a adoção de práticas autogestionárias na economia solidária.

Em suma, fazendo um apanhado de estudos acerca da temática, Lechat pontua a existência de pelo menos três interpretações quanto à associação entre a economia solidária e o gênero feminino: a primeira é factual, referindo-se à economia solidária como um setor em que as mulheres são maioria<sup>13</sup>; a segunda, de senso comum, associa o lado não mercantil e solidário desse tipo de economia como característica

---

<sup>11</sup> GT Brasileiro de Economia Solidária. Textos para preparação do Fórum Brasileiro de Economia Solidária, 2003b.

<sup>12</sup> Strathern em seus escritos e falas critica o fato de a mulher ser estereotipicamente relegada ao polo sentimental da vida social. Em entrevista a Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto, a autora aponta que a palavra “sociabilidade” em inglês significa uma experiência de comunidade, de empatia, e prefere utilizar o termo “socialidade”, já que este não carrega essa conotação sentimental que alguns autores dão à noção de relacionalidade. Como feminista, a autora diz que repudia tal sentimentalização pelo fato, como já falado, da estereotipação do ato de relacionar a mulher com o âmbito sentimental da vida social (STRATHERN, 1999).

<sup>13</sup> Segundo dados publicados pela Senaes em 2007, os homens representam 64% e as mulheres 36% na participação em empreendimentos solidários. Mais informações no site: <http://portal.mte.gov.br/ecosolidaria/sistema-nacional-de-informacoes-em-economia-solidaria/>.

preferencialmente feminina; e a terceira, histórica, que relaciona a luta das mulheres por seus direitos à adoção de práticas autogestionárias no seio da economia solidária (LECHAT, 2004, p. 124-125).

Sobre a primeira interpretação, factual, a autora levanta algumas hipóteses explicativas, como:

- 1 – As atividades de economia solidária são, na sua maioria, atividades tradicionais e femininas, como alimentação, costura e artesanato decorativo;
- 2 – São principalmente as mulheres que procuram formas alternativas de renda, pois devem conciliar trabalho doméstico e atividades que proporcionam renda;
- 3 – Os movimentos católicos são grandes fomentadores de empreendimentos econômicos solidários e têm tradicionalmente uma clientela, na sua maioria, feminina;
- 4 – Culturalmente a mulher estaria mais preparada para trabalhar de maneira solidária (LECHAT, 2004, p. 124-125).

Sobre a segunda interpretação, que insiste em uma “essência feminina” da economia solidária, atribuindo a isso um valor positivo, Lechat aponta que é uma interpretação bastante discutível e que não encontra respaldo em uma antropologia que interpreta o gênero como uma questão cultural e não de essência. A autora expõe que:

Strathern, no seu livro *The gender of the gift*, afirma que o imaginário de gênero estrutura conceitos e relações. No caso em estudo é a economia solidária que é considerada como feminina. Segundo Heilborn, a função feminina, determinada pela especialização biológica dos corpos, ou seja, a da reprodução, é estendida a outros campos, por intermediário de mecanismos ideológicos. Assim, “seu caráter primariamente natural é transposto para outras atribuições culturalmente destinadas ao sexo feminino” como é o caso das tarefas domésticas e de cuidado à prole. Já que estas tarefas são desenvolvidas em geral na esfera da economia de não mercado e da economia não monetária, onde solidariedade tende a ser mais importante do que a concorrência, esta característica vem a ser conceituada culturalmente como feminina (LECHAT, 2004, p. 126).

Desta forma, uma característica que seria primariamente natural se transpõe para outras atribuições culturalmente destinadas às mulheres, como, por exemplo, as tarefas domésticas e o cuidar da prole.

A terceira interpretação envereda para as conquistas das mulheres nas últimas décadas, “[...] como uma democratização maior das relações sociais em geral e entre os gêneros” (LECHAT, 2004, p. 126). A autora aponta que a economia solidária pretende incluir estes valores em sua ética, o que é bastante coerente, já que a economia solidária prima pela igualdade entre os indivíduos.

Jussara Costa (2011) chama a atenção para a expressiva participação das mulheres na economia solidária e sugere que os indicadores mais importantes para



analisar as relações de gênero neste âmbito são os tipos de grupos nos quais a presença das mulheres predomina. De acordo com dados divulgados pela Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes), as mulheres são maioria nos empreendimentos menores, que agregam até dez pessoas, enquanto os homens predominam nos empreendimentos com mais de 20 pessoas. Os empreendimentos com menor número de integrantes, segundo a autora,

[...] tendem, via de regra, a funcionar na informalidade; acessam poucos recursos, na maioria das vezes do próprio grupo ou de fundos assistenciais de igrejas ou organizações menos restritivas quanto a critérios de viabilidade do investimento e até mesmo ao monitoramento da aplicação. Em boa parte dos casos, as atividades que desenvolvem funcionam como complemento à renda obtida com outras atividades ou por outros membros das famílias. Mesmo assim, conseguem sobreviver às dificuldades, surpreender na capacidade de serem autogestionários e participar com frequência de organizações políticas como fóruns e redes (COSTA, 2011, p. 21-22).

Para justificar a presença expressiva das mulheres em tais tipos de empreendimentos, ou seja, os menores, Costa (2011) afirma haver uma relação entre a necessidade que as mulheres têm de conciliar o trabalho no empreendimento solidário com o trabalho no âmbito familiar. Desta forma, não dispõem de tempo para os complexos mecanismos da formalização e gestão econômico-financeira do empreendimento, sendo este um fato relevante que agrava a situação de precarização que já experimentam as que vivem na informalidade.

As mulheres da Rede Bodega as quais entrevistamos, tanto as da Budegama como as da BNVS, têm o trabalho doméstico como atividade de sua responsabilidade. Mesmo as que têm maridos e filhos que realizam também tarefas domésticas, ainda concentram a maior parcela de afazeres. Assim, precisam conciliar o trabalho fora de casa com os trabalhos domésticos.

Guérin (2005) aponta que, devido à difícil conciliação entre vida familiar e vida profissional, ao constante crescimento de responsabilidades materiais – que incluem o aumento do gasto com os filhos e a persistência do desemprego masculino –, às dificuldades de acesso à propriedade e ao crédito, geralmente as mulheres são as primeiras a se mobilizarem e se auto-organizarem. Segundo a autora, as experiências associativas são para elas um meio de aliviar o cotidiano e são conduzidas a tais atividades devido a suas necessidades. Como elucidado pelas narrativas das associadas,

a autora expõe que “[...] o alívio de suas obrigações por meio de seu compartilhamento e da melhora de seu cotidiano são um primeiro resultado em si” (GUÉRIN, 2005, p. 17).

Entretanto, a autora observa que facilitar o acesso da mulher a atividades de geração de renda não é suficiente para garantir uma igualdade real, pois esta enfrenta três obstáculos principais: o caráter multidimensional da pobreza, a inadequação das instituições e, por fim, a desigualdade na divisão das obrigações familiares. A economia solidária, segundo a autora, pode favorecer a eliminação desses bloqueios a partir de três funções intersticiais, pois desempenha um papel de justiça de proximidade; constitui espaço de discussão, reflexão e deliberação coletivas, dando espaço de fala pública a quem geralmente não tem, possibilitando a mudança das instituições por meio de reivindicações; e contribui com a redefinição da articulação entre família, autoridades públicas, mercado e sociedade civil, e participam da revalorização das práticas recíprocitárias<sup>14</sup>, o que, segundo a autora, torna possível que se lute contra as desigualdades intrafamiliares.

Ao analisar os relatos de vida das associadas, vemos como o trabalho se relaciona com a vida familiar e suas obrigações. Mafalda pôde participar com mais afinco de movimentos sociais e trabalhar fora de casa com mais “sossego” após a morte do marido. Laila, assim como outras mulheres que entrevistamos, expressa que o encargo do cuidado da casa e quem resolve a maioria dos problemas da ordem do doméstico, do privado, é ela. E mesmo possuindo autonomia para ir para reuniões, passar alguns dias foras por conta do trabalho, justifica esse poder de se ausentar por já ter cumprido sua principal tarefa, que é criar a família. Assim como Laila, os discursos de outras mulheres da Rede também expressam essa espécie de explicação do porquê de ser possível passar certo tempo fora de casa, que é o fato de não necessitar mais ter tanta responsabilidade com a prole.

As narrativas de algumas associadas apontam para o fato de, nas condições de informalidade e precarização do trabalho em que sempre viveram, a associação à Rede ter se tornado a melhor opção de trabalho. Mesmo sem assegurar alguns direitos básicos, como a aposentadoria, a economia solidária se mostra como o caminho mais viável para se ter uma renda. Entretanto, como abordam as autoras citadas

---

<sup>14</sup> Para Guérin (2005), as práticas recíprocitárias são consideradas uma forma completa de agir economicamente. A finalidade econômica é acompanhada por uma finalidade social, estando o auxílio mútuo e a reciprocidade no âmago da ação econômica (GUÉRIN, 2005, p. 80).

anteriormente, até mesmo no âmbito da economia solidária as mulheres ainda são negligenciadas.

A economia solidária, mesmo tendo uma expressiva participação das mulheres (embora em empreendimentos pequenos), ainda não atende às suas singularidades. Por mais que tenha como alguns de seus pressupostos a horizontalidade e a igualdade entre os indivíduos, as mulheres também são negligenciadas nesse tipo de economia. A dupla jornada que muitas são obrigadas a cumprir é um dos empecilhos para que possam participar mais ativamente nos empreendimentos solidários. O que as entrevistas indicam é que é necessário que haja um maior debate acerca da condição da mulher na economia solidária, possibilitando que esta seja de fato uma economia igualitária, horizontal e solidária.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio das narrativas biográficas apresentadas neste artigo, podemos refletir sobre o papel e o lugar das mulheres na economia solidária. Neste caso, apresentamos duas biografias elaboradas por mulheres que atuam em dois empreendimentos produtivos solidários no estado do Ceará. Questões antropológicas emergiram das narrativas, a primeira refere-se à relação entre estrutura e ação – tão caras à antropologia. E a segunda, ao lugar e o papel da mulher na economia solidária, ao menos no nordeste do país. Quanto à primeira questão, a falsa dicotomia entre estrutura e ação foi transcendida nas narrativas e podemos entender que a participação das mulheres na economia solidária nos permite inferir certa forma de ressignificar a estrutura social, na medida em que conseguiram uma relativa autonomia financeira e, deste modo, alteraram suas condições de vida. Se elas não se empregam no mercado formal de trabalho, integram a economia solidária que lhes permite alguma renda e de certa forma uma consciência política, no caso de Mafalda. Mafalda tem um histórico de participação nos movimentos sociais do Ceará alguns apoiados pelas comunidades eclesiais de base. A economia solidária torna-se então, o espaço do trabalho, da geração de renda e da militância.

Já Laila teceu uma trajetória que representa a condição das mulheres no nordeste brasileiro em área menos urbanizadas: poucos anos de escolaridade formal, não

inserção no mercado de trabalho formal, casamento e filhos. Tendo montado negócio próprio e participado da Rede Bodega, Laila tem condição diferenciada em relação ao aspecto financeiro e também à ampliação de sua consciência política. Contudo, quanto à segunda questão, as narrativas nos sinalizam para a reprodução de um padrão de relações de gênero. O lugar atribuído às mulheres continua sendo o espaço doméstico e, nos empreendimentos solidários, em afazeres considerados de mulheres, o que no conjunto da economia solidária significa atividades com menos geração de renda e, talvez, menos valorizadas socialmente. Não podemos generalizar esta análise e estendê-la ao campo da economia solidária no Brasil, contudo, podemos generalizar dentro deste caso etnográfico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUDA, Marcos. **O “feminino criador”**: socioeconomia solidária e educação. Texto apresentado na ANPED, setembro de 1998.

COSTA, Jussara C. Mulheres e economia solidária: hora de discutir a relação. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 19-27, jan./jun. 2011.

GONÇALVES, Alícia Ferreira. **Experiências em economia solidária no Estado do Ceará**. Campinas, SP: Unicamp/CMU - publicações; Arte Escrita, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Economia da dádiva e os fundos rotativos solidários**. Reciprocidade e mercado em comunidades rurais no Estado da Paraíba. Projeto de Pesquisa, CNPq, 2009b.

GT BRASILEIRO de Economia Solidária/FSM. **Alternativa concreta de radicalização da democracia, desenvolvimento humano, solidário e sustentável**. Porto Alegre, 2002.

GUÉRIN, Isabelle. **As mulheres e a economia solidária**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2005.

GUSSI, A., SANTOS FILHO, C.; ALMEIDA, G. F. B. **A experiência de fomento público a fundos rotativos solidários no Nordeste: o caso da Rede Bodega**. IPEA. Mercado de trabalho, n. 50, 2012.

HEILBORN, M. L. **Conversa de portão: juventude e sociabilidade em um subúrbio carioca**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1984.

KOFES, Suely. **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas: Mercados de letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cadernos Pagu**, n. 3, p. 117 – 141, 1994.

\_\_\_\_\_. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela. (org.). **Vida & Grafias**: Narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. 1ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015.

LECHAT, Noelle Marie Paule. **Trajetórias intelectuais e o campo da economia solidária no Brasil**. 2004. 392 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

LEITE, Marcia de Paula. **A economia solidária e o trabalho associativo**: teorias e realidades. RBCS, v. 24 n. 69, p. 31 – 51, 2009.

LISBOA, Armando. Os desafios da economia popular solidária. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 189, p. 51-67, out. 2000.

MANCE, Euclides André. Redes de colaboração solidária. In: CATTANI, Antonio David (org.). **A outra economia**. Porto Alegre: Veraz Editores, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Formas e razão de trocas nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.

PAULINO, Antonio George Lopes. **Economia Solidária como Projeto Cultural e Político**: A experiência do Banco Palmas. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

PEREIRA, Janaina Edwiges de Oliveira. **A experiência de um empreendimento solidário de mulheres de Fortaleza, em narrativas biográficas**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2014.

POCHMANN, Marcio. *Economia Solidária no Brasil*: possibilidades e limites. IPEA, 2004.

REDE BODEGA. **Relatório Final do Projeto Rede Bodega**: Constituindo Fundos de Produção e Comercialização Solidária – período agosto de 2008 a julho de 2010. (Relatório) Fortaleza, 2010.

SINGER, Paul. **Introdução a Economia Solidária**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2002.

\_\_\_\_\_. Senaes: Uma experiência brasileira de política de economia solidária. In: FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho et al. (Orgs.). **Ação pública e economia solidária**: uma perspectiva internacional. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2006. p. 201-206.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. **Mana**, v.5, n.2, Rio de Janeiro, Oct. 1999.

\_\_\_\_\_. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Tradução: André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

**USINA CATENDE:  
Un proyecto de desarrollo solidario en Pernambuco**

*Catende Mill: a solidarity development project*

Victoria Zuniga de Melo

Doctoranda en Ciencias Sociales por la  
Universidade Estadual de Campinas  
(UNICAMP), docente de la Universidade  
Federal da Paraíba (UFPB)<sup>1</sup>.

RESUMEN. La Usina Catende fundada en 1820, ubicada en la zona de la mata del sur de Pernambuco, caracterizada por el monocultivo de la caña del azúcar, tuvo una gran estructura y expansión inclusive exportando azúcar para el continente europeo. Al inicio de 1990, en un contexto de dificultades financieras también para el sector de azúcar y alcohol, ingresó en proceso de falencia. Mediante la organización de los “Sindicatos de Trabalhadores Rurales (STR)”, de la “Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado de Pernambuco” (FETAPE)”, de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG’s), el apoyo de la iglesia católica y del gobierno del Estado, se consiguió la quiebra de la empresa a favor de los trabajadores. Con esta decisión judicial en 1995, se convirtió en una experiencia de economía solidaria, un emprendimiento autogestionado. La metodología fue exploratoria, se realizó una investigación de campo siendo adoptado el muestreo en cadena. Los Programas para promover el desarrollo local fueron: Caña del habitante; la diversidad productiva (con plantíos de supervivencia como: frijoles, maíz, camote, yuca, frutas) y también actividades como piscicultura, bovino cultura; la “Educação de Jovens e Adultos (EJA)” con enfoque territorial. Formaron una cooperativa, se consiguió la desapropiación del asentamiento Miguel Arraes en 2006 de 26.000 hectáreas con 4.000 familias residentes. Los resultados de los Programas fueron positivos, consiguieron avances, sin embargo la falencia no había sido concluida porque la fábrica no estaba desapropiada y el poder judicial en 2009 cambió al síndico y, finalmente, en 2012 decidió clausurar la experiencia.

PALABRAS CLAVE: Economía Solidaria. Empresas recuperadas por los trabajadores. Desarrollo solidario. Usina Catende.

---

<sup>1</sup> Agradezco a mi orientadora Dra. Angela Maria Carneiro Araújo (UNICAMP) por recibirme como alumna del doctorado en Ciencias Sociales, por la paciencia, el respeto y por sus enseñanzas que contribuyeron para mi formación.

**ABSTRACT.** The Catende Mill, founded in 1820, located in the southern wooded of Pernambuco, characterized by sugar cane monoculture, and had a large structure and expansion, including an export of sugar to the European continent. In the beginning of the year 1990, in a context of financial difficulties for both the sugar and alcohol sector, it went bankrupt. With the organization of the Rural Workers' Unions (STR), the Federation of Rural and Family Farm Workers of the State of Pernambuco (FETAPE), Non-Governmental Organizations (NGOs), with the support of the Catholic Church and the State Government, they managed to turn the bankruptcy of the company in favor of the workers. With that court decision, in 1995, it became an experience of solidarity economy, a self-managed enterprise. The methodology was exploratory, in the field research was adopted the snowball sampling. The Programs to promote local development were: "sugar cane's inhabitant"; a productive diversification (agriculture of substance such as: beans, corn, sweet potatoes, cassava, fruits) and other activities such as: poultry farming, and Youth and Adult Education (EJA) with a territorial approach. They formed a cooperative, obtained an expropriation of the settlement Miguel Arraes in 2006 with 26,000 hectares for 4,000 resident families. The results of the programs were positive, they made progress; however, the liquidation was not completed because the factory was not expropriated and the judiciary changed the liquidator in 2009 and finally in 2012 decided to end the experiment.

**KEYWORDS:** Solidary Economy. Recovered factories. Solidarity development. Catende Mill.

**RESUMO.** A Usina Catende, fundada em 1820, localizada na zona da mata, sul de Pernambuco, caracterizada pelo monocultivo da cana-de-açúcar, teve uma grande estrutura e expansão, incluindo a exportação de açúcar para o continente europeu. No início de 1990, num contexto de dificuldades financeiras também para o setor de açúcar e álcool, entrou em processo de falência. Com a organização dos Sindicatos Trabalhadores Rurais (STR), da Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado de Pernambuco (FETAPE), das Organizações Não Governamentais (ONG's), com o apoio da Igreja Católica e do governo do Estado, conseguiram a falência da empresa em favor dos trabalhadores. Com essa decisão judicial, em 1995, tornou-se uma experiência de economia solidária, um empreendimento autogerido. A metodologia foi exploratória, na investigação de campo foi adotada a amostragem bola de neve. Os Programas para promover o desenvolvimento local foram: "Cana do morador"; a diversificação produtiva (agricultura de subsistência como: feijão, milho, batata-doce, macaxeira, frutas) e outras atividades tais como: piscicultura, bovinicultura e a Educação de Jovens e Adultos (EJA) com abordagem territorial. Formaram uma cooperativa, conseguiram a desapropriação para o assentamento Miguel Arraes em 2006, com 26.000 hectares para 4.000 famílias residentes. Os resultados dos Programas foram positivos, conseguiram avanços, no entanto, a falência não estava concluída porque a fábrica não foi desapropriada e o poder judicial mudou o síndico em 2009 e, finalmente, em 2012 decidiu encerrar a experiência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Economia Solidária. Fábricas recuperadas. Desenvolvimento solidário. Usina Catende.

## INTRODUÇÃO

La Usina Catende, podría denominarse Central Azucarera Catende, pero se opta por utilizar el nombre original en portugués, por tratarse de una experiencia de referencia nacional en la economía solidaria y así no correr el riesgo de perder su identidad. Está localizada en la zona de la mata del sur<sup>2</sup> del Estado de Pernambuco, en la Región Noreste de Brasil. Se trata de una usina fundada en 1820, que tuvo destaque en nivel de América Latina, llegando inclusive a ser una gran exportadora de azúcar para Europa.

Históricamente, la zona de la mata pernambucana, en el siglo XV fue el primer espacio explorado económicamente mediante la extracción y comercialización del “Pau Brasil”. Por tratarse de una región húmeda, principalmente la zona de la mata sur, es favorable para el cultivo de la caña de azúcar y así se dio inicio a la fundación de los primeros ingenios.

Inicialmente la producción azucarera fue establecida en la época de las capitanías hereditarias configurándose como una actividad de importancia económica. Las razones de su consolidación fueron: las condiciones favorables para el cultivo de la caña, el uso de mano de obra esclava, el dominio de la fabricación por Portugal, así como la demanda europea, dando origen a la “civilización del azúcar” (ANTONIO NETO, 2012).

Durante el período colonial, la caña de azúcar estaba vinculada a una trípode: latifundio (porque surgió como herencia directa del proceso de colonización de la distribución de tierras en función de juegos de intereses), monocultivo (con trazos de la mano de obra esclava que fue sustituida, posteriormente, por los habitantes que vivían en las tierras del señor del ingenio - que dividían la cosecha o realizaban trabajos como compensación - sin que todavía se constituyera una relación salarial como posteriormente se transformó) y agro exportación (fue el modelo de exploración de la colonia mediante la transferencia de las riquezas allí obtenidas para las metrópolis portuguesas que vendían esos productos agrícolas como el azúcar por altos precios, que

---

<sup>2</sup> El estado de Pernambuco está dividido en mesorregiones: región metropolitana de Recife (costa), la zona de la mata, el agreste, el “sertão” (semiárido) y São Francisco.



posteriormente en 1916 convertiría en *commodity*, negociada en la bolsa de Nueva York) (CASTELO, 2003). Es decir, marcado por una sociedad agraria y esclavista en una economía patriarcal tal como Gilberto Freyre (2003) describe en Casa Grande & Senzala.

La zona de la mata es caracterizada por bajos Índices de Desarrollo Humano (IDH). En Catende (municipio que está localizada la Usina Catende), el IDHM es de 0,609, IDHM Renda 0,578, IDHM Longevidad 0,760 y IDHM Educación 0,515, según datos del Atlas del Desarrollo Humano en Brasil (ATLAS BRASIL, 2010), elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2017).

A pesar del alto número de usinas en esa región, la actividad requería cuantiosas inversiones y así los dueños de estas usinas acumularon grandes deudas. La Usina Catende, en 1995, debía cuatro veces más lo que valía al Banco del Brasil y obtenía créditos para mantener los empleos en la región en la forma de préstamos y financiamientos con subsidios, como el “Programa Nacional do Alcool (Pró-alcool)” en los años 1970, que estuvo bajo la administración del “Instituto de Açúcar e Alcool (IAA)” que fue clausurado en 1990. Otro factor que contribuyó para su fracaso financiero fue la práctica de una gestión irresponsable con estos recursos públicos.

Este segmento, de azúcar y alcohol, es tradicional en la economía nordestina, sin embargo al compararla con las regiones sur, sureste y centro oeste, los costos son superiores cuando se toma en consideración la topografía, la alta tasa de pluviosidad y la falta de mecanización, esas condiciones repercuten en una productividad inferior.

Es necesario mencionar que las sucesivas crisis de los años 1970, como la crisis del petróleo, en los años 1980 con la alta inflación y en los años 1990, que en un contexto neoliberal trajo consigo la apertura de los mercados de América Latina para los productos extranjeros que exacerbaban la competencia en las empresas nacionales llevándolas en muchos casos a la falencia. Escenario en que se platearon formas de generar trabajo y renta, siendo una de ellas la recuperación de fábricas en quiebra por parte de sus antiguos trabajadores. Estas experiencias que se vienen desarrollando han constituido parte de la literatura de las ciencias sociales sobre economía solidaria, como por ejemplo en Argentina, México y también en Brasil.

En esta perspectiva, el objetivo de este artículo es mostrar los efectos del proyecto de economía solidaria encampado por la Usina Catende mediante un conjunto articulado de Programas implementados y también los entrabes judiciales que

culminaron con la clausura del emprendimiento. La hipótesis sustenta la posibilidad que trabajadores pueden recuperar una fábrica en quiebra, aunque sea de gran porte (26.000 hectáreas, cinco municipios, envolviendo más de 2.500 trabajadores) en una región donde predominaba el monocultivo de la caña de azúcar, sin utilizar la explotación capitalista y promover el desarrollo solidario.

La metodología utilizada fue de carácter exploratorio, en la cual se realizó investigación bibliográfica acerca del tema de la economía solidaria, Empresas Recuperadas por los Trabajadores (ERT) y del desarrollo promovido. También obtuve datos de la productividad de la Usina a partir de documentos y archivos personales de los exdirectores de la cooperativa y en las literaturas consultadas.

Además se realizó una investigación de campo (en la zona de la mata del sur de Pernambuco: en Catende, Palmares<sup>3</sup> e Xexeu<sup>4</sup>) y en la ciudad de Recife. Fue utilizado como instrumento una entrevista estructurada con duración aproximada de dos horas. Adopté el muestreo en cadena, técnica de muestreo no probabilístico utilizada para identificar a los sujetos potenciales en estudios en donde son difíciles de encontrar por la dificultad de acceso a los entrevistados (BARBETTA, 2007). Esta técnica mostró tener efectos positivos y las incursiones en campo ocurrieron con base en esas indicaciones.

A pesar de una de las desventajas apuntadas por el muestreo en cadena ser la representatividad y el sesgo del muestreo; considero que fueron superadas porque conseguí entrevistar: agricultores familiares, ex señor de Ingenio, trabajadores agrícolas, directivos del Sindicato de Trabajadores Rurales (STR), del “Sindicato dos Trabalhadores na Agricultura Familiar (SINTRAF)” y de la cooperativa.

Resaltando que, existía la multiplicidad de funciones, porque algunos de los entrevistados ocupaban dos o tres cargos al mismo tiempo, o en temporalidades subsecuentes. A ejemplo de ser presidente de la asociación del ingenio donde vivía y al mismo tiempo coordinador de Zona de Producción Agrícola (ZPA)<sup>5</sup> y posteriormente,

---

<sup>3</sup> Conocí y visite el ingenio o Pirangi.

<sup>4</sup> Hice investigación en el ingenio Canto Flor.

<sup>5</sup> En este sentido expongo que inicialmente, el trabajo en el campo en la época que la Usina Catende era una empresa mercantil era organizado en 51 ingenios (cada uno tenía un administrador) y coordinados en 7 capitanías. En la época de la gestión de los trabajadores cada ingenio pasó a tener además del administrador de campo, la asociación de los residentes y fueron creadas 8 Zonas de Producción Agrícola (ZPA) para coordinar las actividades del campo incluyendo el proyecto “Caña del Habitante”.

fue elegido presidente de la cooperativa. En esos casos, opté por el cargo de mayor representatividad, en el caso del ejemplo, presidente de la cooperativa.

## UNA TRAYECTORIA HACIA LA ECONOMÍA SOLIDARIA

La Usina Catende en el siglo XX llegó expandirse hasta llegar a 70.000 hectáreas distribuidos en los estados de Pernambuco y Alagoas. Se modernizó, construyó acueductos y una red ferroviaria que llegó a tener 150 km de extensión que le permitían transportar el azúcar hasta el litoral (NASCIMENTO, 2004).

Hasta los años 1990, las condiciones de vida y de trabajo, para los habitantes del ingenio, eran precarias, vivían donde trabajaban en casas con muy poca estructura y sin electricidad, no tenían derecho a plantar y también no podían hacer la crianza ni ningún tipo de animal, aunque fuera doméstico.

Como relata un presidente de la Cooperativa de los Agricultores Familiares de Corubas (COOPERCORUBAS, nov/2016),

Mi padre era administrador de campo, en esa época, de la región de Corubas. Y si un agricultor plantase plátano, él estaba obligado a arrancar. Caña de azúcar, de plátano, cualquier cosa. La orden era de los dueños. En aquel tiempo, ellos usaban revólver, era complicado. La ley era pesada. Mi papá no quería hacerlo, pero estaba obligado si no perdía el servicio. Hasta para pintar la casa tenían que preguntar qué color era para pintar. Era muy complicado (RC, presidente da COOPERCORUBAS, nov/2016, traducción libre).

Además, imperaba el sistema "barracão" (lugar semejante a una tienda o bodega), que era administrado por una persona de confianza del dueño de la usina, vendía los víveres a precios absurdos, era quién decía cuanto podían llevar de que producto y también era el responsable por pagar los sueldos y descontar las compras.

En nuestras tierras, éramos jueces, lo decidíamos todo, pero también éramos responsables por la escuela, por la salud. Pero ellos (los que vivían en los ingenios) vivían en la miseria, no tenían ni camas para dormir, era en el pasto suave, no habían baños, no era vida, era sub vida. Donde compraban lo que comían, se llamaba bodega, que era el mercado, cada ingenio tenía uno. Vendía lo que tenía y era todo de tercera: sardina, charqui, frijoles y muy caro. (exseñor de ingenio/nov/2016, traducción libre)

Mi abuela vivía allí enfrente, ella vivía en una tienda, donde trabajaba el final de semana, el dueño era quien decía se podía llevar alguna cosa o si no. Y esa cosa era poquita, ella tuvo pocos hijos: 20 (carcajada irónica). Sobrevivieron solamente nueve, once fallecieron, pero tiene nueve hijos

vivos todavía. (Ex-director de la cooperativa Catende Harmonia/ nov/2016, traducción libre).

Esa condición de explotación, que se basaba en el sistema "barracão", cuyas secuelas eran la alta mortalidad, sobre todo infantil, además de las jornadas agotadoras, condiciones insalubres y bajos salarios que eran pagados en vales canjeados en las tiendas, fue un modelo de explotación mundial. Estaba alineado a las crecientes necesidades de la economía y reflejada en una canción estadounidense "*Sixteen Tons*", en referencia a la vida dura que llevaban los trabajadores de las minas en Kentucky (EE.UU). En el caso de estudio de esta investigación, se origina en una sociedad patriarcal que desarrolló la economía agrícola.

Pero a pesar de toda la explotación que les proporcionaba el lucro, la mala sucesión familiar, los sucesivos cambios de dueños y la ineficiencia en la gestión hicieron con que la Usina Catende se fuera a la quiebra. En ese entonces, en 1990, la Usina aún tenía un porte considerable, 26.000 hectáreas distribuidos en cinco municipios (Catende, Palmares, Jaqueira, Xexeu e Agua Preta) de la zona de la mata sur del Estado de Pernambuco más de 4.000 familias (Silva, G. 2011).

Al final del año 1992, la Usina despidió a 2.300 trabajadores rurales y quería expulsarlos de sus viviendas en los ingenios sin pagarles sus derechos laborales. Fue un gran impacto para la región y en ese momento había un conjunto de factores como: el proceso de redemocratización de la sociedad, grupo de derechos humanos muy activos en la región, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) inspiradas en una teología de la liberación y un movimiento de oposiciones sindicales que cambiaron algunos liderazgos de los Sindicatos de los Trabajadores Rurales (STR) por líderes más comprometidos con la causa de los trabajadores. El apoyo de entidades sindicales como la Central única de los Trabajadores (CUT), de la " (FETAPE) también fue importante y así se obtuvo un gran movimiento de resistencia.

De esta forma, ese grupo se reunió para identificar los derechos laborales de esos trabajadores, un asesor de la FETAPE declaró "Hicimos un trabajo colectivo e intensivo, fueron dos semanas, en la Diócesis de Palmares, todos ayudando para establecer el tiempo de trabajo y también el lugar donde residían" (octubre/2016, traducción libre). Al final se constituyó un documento con todas las informaciones detalladas que se registró en el Ministerio del Trabajo de la Región en 1994.

Entre 1992 y 1994 hubo diversas negociaciones con los dueños sin éxito y por

fin con apoyo del gobernador del Estado de Pernambuco, Miguel Arraes, solicitaron la falencia en la justicia en nombre de los trabajadores. Los dueños de la Usina, que era un grupo empresarial formado por familias tradicionales en la aristocracia del azúcar, también solicitaron en la justicia la quiebra de empresa. Ante estos dos pedidos, la justicia emitió el fallo favorable a la quiebra solicitada en nombre los trabajadores en 1995.

Es en ese escenario de luchas y de reivindicaciones surgió un movimiento por los derechos laborales que posteriormente se va configurando, en los años 2000, como de economía solidaria. Comprendida por Paul Singer (2002) como la organización democrática de producción y consumo está centrada en el cooperativismo y toma como base sus principios no capitalistas en la práctica económica. Los principios utilizados en la cooperativa de Pioneros de Rochdale que fueron: vinculo abierto y voluntario, el control democrático por parte de sus miembros, participación económica, autonomía e independencia en relación al Estado, compromiso con la educación de los miembros de la cooperativa, cooperación entre las cooperativas y promover el desarrollo de la comunidad en la cual está inserida. Hasta hoy son considerados bases del cooperativismo auténtico.

Además, entre los principios asignados a la economía solidaria están la democracia, la igualdad y equidad entre los participantes, la autogestión, el repudio a la relación salarial, la autonomía y la solidaridad (SINGER, 2002). En la visión de este autor, la economía solidaria es comprendida como un rescate de la crisis del mundo del trabajo<sup>6</sup> en la división capital-trabajo tradicional y extrañada.

## LAS METAMORFOSIS DE LA USINA CATENDE

Durante el funcionamiento de esta experiencia, fueron nombrados cinco síndicos<sup>7</sup>. Al inicio fue indicado el Banco del Brasil (BB), por ser el mayor acreedor,

---

<sup>6</sup> En un sentido ampliado el término “trabajo” pasó a abarcar no solamente el empleo sino también a incluir actividades fuera del área industrial y productiva como trabajo asociado, voluntario, doméstico, autónomo, familiar, *part-time*.

<sup>7</sup> Esta denominación legal es utilizada para designar a los representantes del juez de la quiebra cuya función es administrar, en este caso, la Usina y representar a los trabajadores tanto del campo, como de la industria y posteriormente a los agricultores familiares. Esta designación está presente en la antigua “Lei de falencias e concordatas,” Ley nº 7.661/1945, si bien hubo cambios con la aprobación de la Ley 11.101 de 09/02/2005 que “Regula a recuperação judicial, a extrajudicial e que regula a falencia do empresário e da sociedade empresária” en la cual el síndico fue substituido por un administrador judicial:

los que promovieron el desarrollo del proyecto de economía solidaria fueron el segundo y el tercer síndico. Bajo la sindicatura del segundo síndico (amplio conocedor del sector de azúcar y con una gran sensibilidad para las cuestiones sociales), se buscó hacer frente a los desafíos iniciales: el analfabetismo, en una encuesta realizada indicó que alrededor del 80% entre los trabajadores rurales, no sabían ni leer ni escribir, además de venir de una cultura de salarios y de un trabajo explotador.

Según un ex-presidente de la cooperativa Harmonía relata: “Esa encuesta también indicó que ellos no aceptaban una cooperativa por causa de la mala fama que tenían (las falsas cooperativas), pero también no querían un patrón exigente, quería un patrón buenito y eso no hay en la zona de la mata” (agosto/2016, traducción libre).

Esa fue una de las razones por la cual se formó la "Companhia Agrícola Harmonía" como sociedad anónima que contó con 2.200 trabajadores en 1998 y solo en 2005 fue constituida oficialmente la Cooperativa Catende-Harmonía, porque las cooperativas eran utilizadas para burlar las leyes laborales y la mayor preocupación que mostraron los trabajadores era en relación a sus sueldos y a los demás derechos laborales. Estos hechos pusieron evidencia la cultura heredada de una empresa mercantil pautada por la relación capital-trabajo, en la cual no toman decisiones, al contrario las tienen que obedecer y reciben un salario estipulado previamente, sin los riesgos económicos que involucraría ser socio (no percibir sobras, o ser inferior al salario actual).

Para la administración de la quiebra fue formada una dirección ejecutiva compuesta por el síndico, los asesores del proyecto Catende-Harmonía, el equipo de educadores, la administradora de chalés y cuando la cooperativa fue creada también pasó a formar parte la administración. Contando con la asesoría de la “Associação Nacional dos Trabalhadores em Empresas de Autogestão (ANTEAG)”, que se convirtió en un colaborador de esa experiencia<sup>8</sup>.

Así mismo, fue creado un Consejo Gestor formado por aproximadamente 70

---

existe un consejo compuesto por tres clases: un acreedor empleado, un representante de acreedores con garantías reales o privilegios especiales y un acreedor quirografario subordinado o con privilegios generales y cada clase tiene 2 suplentes. Este último marco legal no regula a la Usina Catende, por haber iniciado su proceso legal en la vigencia de la ley anterior.

<sup>8</sup> Se destaca que los idealizadores del proyecto no tenían ninguna referencia de ERT en el ámbito de la economía solidaria, solo fueron a descubrir mediante la participación de eventos sindicales en la cual la ANTEAG estaba presente. Así conocieron la propuesta de la economía solidaria e a Paul Singer, quién iría influenciar con su pensamiento en las bases de construcción de esta experiencia.

personas, que además de la dirección ejecutiva, era compuesta por los presidentes de las asociaciones de habitantes de los ingenios, los técnicos, los gerentes de la Usina y de la producción agrícola y la representación sindical de los trabajadores rurales a partir de los cinco STR's y la comisión de fábrica (SCHÄFERS, 2007).

A grandes rasgos Nascimento (2004, p. 117) menciona la propuesta para incentivar el desarrollo del proyecto:

- 1) Recuperar la estructura productiva para mantener y generar nuevos empleos;
- 2) Erradicar el analfabetismo;
- 3) Erradicar el hambre en los períodos de entre zafra de la caña de azúcar;
- 4) Implantar soluciones innovadoras de la producción y de la gestión.

La economía solidaria propone un desarrollo solidario con base territorial que Ivan Silva (2005, p. 3) manifiesta: “En general, los procesos de desarrollo territorial tienen como objetivos principales la transformación de los sistemas productivos locales, el incremento de la producción, la generación de empleo y la mejora en la calidad de vida de la población”.

## EL PROGRAMA CAÑA DEL HABITANTE

Los trabajadores rurales tenían experiencia en la siembra de la caña de azúcar y ya tenían la demanda de la Usina, cuando hubo el permiso a los trabajadores despedidos en 1992 o a sus descendientes para realizar plantíos, lo (re)significaron como plantación de caña e instauraron un programa llamado Caña del Habitante. En portugués sería “*cana do morador*”, desarrollada por los agricultores familiares. Este programa tuvo un gran crecimiento.

La caña de azúcar molida por la usina tenía tres orígenes: propia (que pertenecía a la usina y sus costos eran computados como de producción) la de proveedores (adquirida de terceros) y la caña del habitante (que era cultivada en áreas autorizadas por la colectividad y por la justicia, además era administrada por la unidad familiar con autonomía, la cual asumía los riesgos de la producción, en esta modalidad la caña era vendida a la Usina Catende) (NASCIMENTO, 2004).

Este Programa posibilitó que los trabajadores agrícolas, aquellos contratados por la Usina en régimen permanente o temporario, solo necesitaban cumplir la convención

colectiva (tres toneladas de caña quemada por día) lo que significaba trabajar solamente un turno, por la mañana, en el lugar de las ocho horas en la época de los dueños. Y sus familiares también pudieron participar del programa y así aumentar la producción de la usina y la renta familiar.

De esta forma se empieza una transformación de trabajador con salario y derechos laborales hacia el agricultor familiar, una categoría política que les permite el acceso a derechos y financiación<sup>9</sup>. Este programa, Caña del Habitante, que había empezado en 1995 financiado con fuentes internas, inicialmente como cooperativa de insumos, iniciativas como banco de semillas, en los moldes de un fondo rotativo<sup>10</sup>, ya permitió una leve mejoría en la renta. No obstante, su expansión ocurrió en 2002, durante la sindicatura de Mario Borba (segundo síndico) cuando obtuvo recursos del “Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – Pronaf”<sup>11</sup>, fue considerado un programa exitoso porque también posibilitó el acceso democrático a la tierra y llegó a incluir a 2.200 trabajadores rurales/ agricultores familiares en un área de cerca de 3 mil hectáreas (NASCIMENTO, 2004).

La participación de la caña producida en el asentamiento Miguel Arraes fue ampliada hasta llegar a los 34% en la zafra 2004/2005, principalmente después del acceso a recursos públicos, como el PRONAF. Y fue a partir de esta expansión que los habitantes de los ingenios pasaron a organizarse estratégicamente de forma a elevar las asociaciones al nivel de entidades de representación.

---

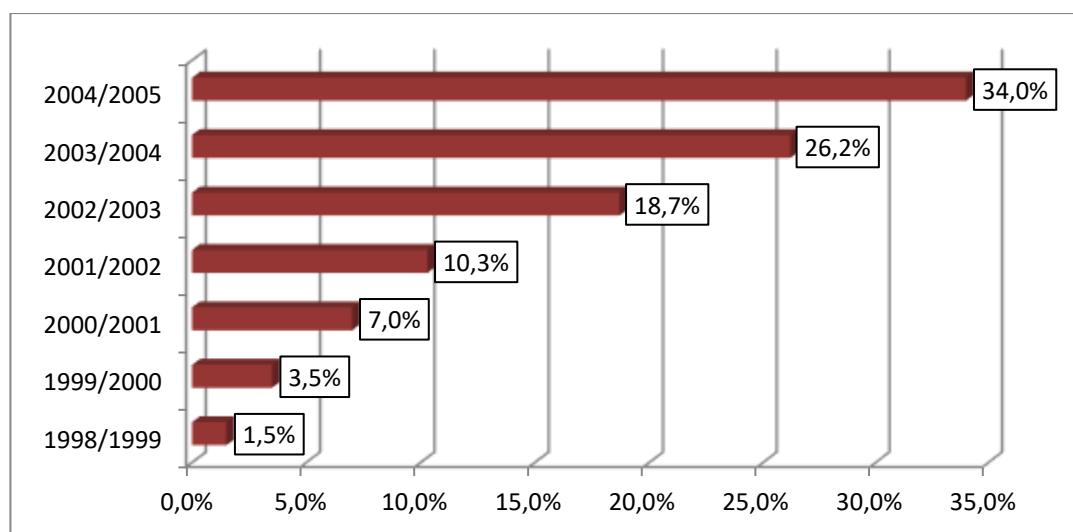
<sup>9</sup> Los agricultores familiares como categoría política que consiguen el acceso a derechos, en contraposición al concepto de campesino. Para Wanderley (2003) entre esos conceptos existen rupturas y continuidades y su concepto se confunde con el de la ley del PRONAF.

<sup>10</sup> Consultar la investigación de Gonçalves e de Melo (2015), *Economia da dádiva e os Fundos Rotativos Solidários: Reciprocidade e Mercado em comunidades rurais no Estado da Paraíba*. João Pessoa: UFPB, 2015.

<sup>11</sup> Objetiva proporcionar aumento de la renta, modernización del sistema productivo, valorizar al productor rural y a la profesionalización de los productores familiares.



**Figura 1** - Participación del Programa Caña del Habitante por zafras de 1998 a 2005.



**Fuente:** Dias y Souza (2008).

Aquí es realizado un recorte temporal debido al cambio de síndico, Marivaldo Andrade, el tercer síndico, de los trabajadores con una trayectoria de luchas en el movimiento sindical. Cuando niño tuvo una vida difícil, participando del corte de la caña, en lo que es hoy el municipio de Jaqueira, posteriormente participó en organizaciones de cuño católico como la Animación de los Cristianos Rurales (ACR), la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), orientadas por la Teología de la Liberación (MELO NETO; LIMA, 2010).

También actuó como juez clasista defendiendo a los trabajadores y presidente del STR de Jaqueira. Durante su gestión, en 2005 se formó, con 2.200 asociados, la Cooperativa Harmonía de Agricultores e Agricultoras Familiares, compuesta por un consejo director, asesores técnicos y equipos de proyectos educativos (NASCIMENTO, 2004). Tenía como objetivo la compra de máquinas e insumos como fertilizantes y promover la educación cooperativa para los agricultores familiares (SCHÄFFERS, 2007).

Por la importancia y visibilidad que este programa obtuvo, pasó a tener una unidad específica de gestión y de acompañamiento con una coordinación propia, de forma que la coordinación de Caña de habitante era realizada por los coordinadores de las seis ZPA's y había el coordinador general de Caña del habitante que era subordinado al director agrícola.

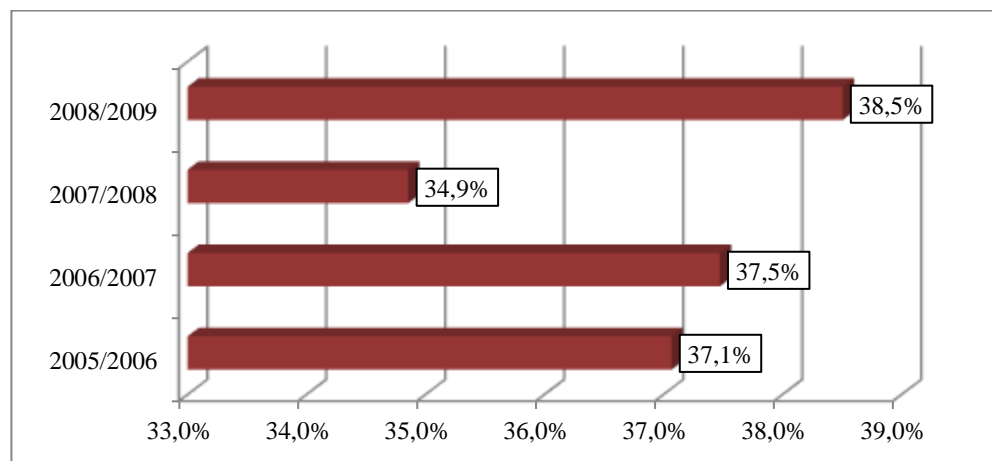
Se obtuvo la más grande victoria de los 16 años de existencia, la reforma agraria en la cual las tierras fueron desapropiadas por el "Instituto Nacional de Colonização e

Reforma Agrária (INCRA)” en 2006 mediante tres decretos presidenciales, los agricultores estaban en una lucha histórica de 13 años por la posesión de la tierra. Así fue creado el Asentamiento Miguel Arraes, beneficiando a 4.000 familias en 26.000 hectáreas. Todavía la desapropiación era el primer paso, se hacía necesario agilizar un proyecto de desarrollo para el asentamiento. Por otro lado, en la fábrica la desapropiación todavía estaba pendiente de la decisión judicial.

Los que más han garantizado esa viabilidad económica son aquellos que están viviendo en el campo. Ellos heredaron un derecho de permanecer en esa tierra, de trabajar y producir sin que nadie más pueda molestarlos. Todavía tienen dificultades, pero esta conquista es real y concreta (KLEIMAN, 2008, p.11, traducción libre).

En la figura 2, a seguir, se muestra el avance del Programa Caña del habitante, desde el inicio de la sindicatura de Marivaldo hasta el final en 2009. Destaco que la zafra de 2007/2008 fue record, se molió 669.554 mil toneladas de caña al total, produciendo 1.165.657 sacos de azúcar de 50 kg (aunque también se comercializó en sacos de 2 Kg, en el ámbito del programa Hambre Cero). Por ese motivo se muestra en términos porcentuales un poco inferior pero la producción de Caña del Habitante de esa zafra fue 233.378 mil toneladas de caña.

**Figura 2** - Participación del Programa Caña del Habitante por zafras de 2005 a 2009.

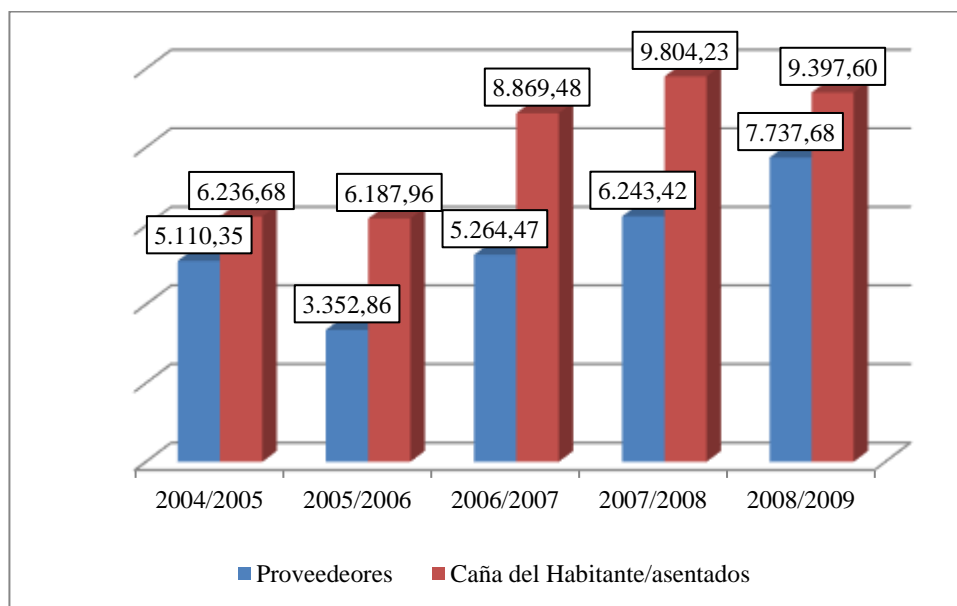


**Fuente:** Cooperativa Catende-Harmonia (2010).

Uno de los grandes logros de este programa fue la distribución de renta en la región, que distribuyó al total R\$ 40.495.950 (cuarenta millones cuatrocientos noventa y cinco mil novecientos y cincuenta reales), entre los asentados participantes durante la

gestión del síndico Marivaldo.

**Figura 3**– Valores pagados en (R\$ 1.000) a los proveedores externos y al Caña del Habitante.



**Fuente:** Cooperativa Catende Harmonía (2010)

## PROGRAMAS EDUCATIVOS Y ALIMENTARES

A seguir se describen las acciones educacionales que empezaron en 1996 con la Educación de Jóvenes y Adultos (EJA) con recursos del “Plano Nacional de Qualificação do Trabalhador (PLANFOR)”, implementado nacionalmente bajo la dirección del Ministerio de Trabajo y Empleo (MTE) y con recursos del Fondo de Amparo al Trabajador (FAT).

En Catende se inició con un proyecto denominado “Catendão”, el cual incluía tanto cursos de calificación como de elevación de escolaridad. Contó con el auspicio de la ANTEAG y otras ONG’s (SILVA, G, 2011). Posteriormente también se realizaron acciones educativas con ayuda del gobierno estatal que les otorgaba una beca de ayuda a los estudiantes trabajadores rurales, que funcionó con la colaboración de la ONG FASE.

Luego se creó un equipo de formación de carácter permanente denominado de “Equipe Harmonia” conformada por técnicos educacionales, educadores formados en la región, descendientes de los trabajadores del campo y de la industria y esa proximidad

favoreció la adhesión de los alumnos al proyecto educacional. Los valores que orientan a la educación popular basada en la valorización del ser humano, del ejercicio de la ciudadanía, de una relación armónica con el medio ambiente, la cooperación y la autonomía articulados a partir de la categoría trabajo que también son profesados por la economía solidaria, condujeron a que este equipo pasase a formar parte del consejo gestor en 2004.

Por otro lado, la asociación con las universidades de la región “Universidade Federal da Paraíba (UFPB)”, “Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)” y “Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)” contribuyó para la mejoría de la educación, incluyendo la EJA y la educación de los niños, así como programas de prevención para la salud de la mujer con el Centro de Mulheres do Cabo.

Los cursos de formación ministrados por el grupo de EJA y Educación del campo fueron estructurados en los ejes temáticos descritos a seguir:

- I - Agricultura familiar: cultura, identidad, género y etnia;
  - II - Sistemas de producción y procesos de trabajo en el campo;
  - III - Ciudadanía, organización social y políticas públicas;
  - IV - Economía solidaria;
  - V - Desarrollo sustentable y solidario con enfoque territorial;
- (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2010).

Todos estos ejes definidos en la matriz curricular estaban basados en lo que se supone sería el cotidiano de los alumnos, agricultores familiares y trabajadores del campo en general, los conocimientos que les serían necesarios, entre ellos constando la economía solidaria y el desarrollo sustentable.

Otro programa implementado fue la diversidad productiva, a partir del uso colectivo de la tierra para la agricultura de subsistencia y también de otros cultivos como frutas y café. Subrayo que la diversidad productiva llegó a ocupar 2.200 hectáreas. Hubo avances en estos sentidos: se pasó a fomentar el cultivo de alimentos para la supervivencia con el plantío de tubérculos como: camote, yuca y maíz, y leguminosas como los frijoles.

Inclusive se trató de hacer una fábrica de almidón de yuca con la “Agência de Desenvolvimento Solidário (ADS/CUT)”, que contrató a un técnico, pero no fue factible por causa de la humedad de la tierra. En este caso la yuca no puede quedarse en la tierra para cosecharla después porque se pudriría.

También se incentivó la avicultura, bovino cultura, la porcicultura y

piscicultura. Este último contando con el apoyo del Instituto Josué de Castro, el proyecto “Pescado para comer” que empezó en el año 2000 y tenía como objetivo atender a la población local en su demanda alimentar de pescado y generar las condiciones de autosuficiencia local. Teniendo como sus principios:

- a) El suministro de pescado a las familias de los asentamientos de la reforma agraria, donde se busca la seguridad alimentaria, contribuyendo con la construcción de la soberanía alimentaria, teniendo en la creación de peces, una de las alternativas de bajo costo y generar excedente para la comercialización local, en el municipio;
- b) Búsqueda de experiencias con procesos económicos que no están necesariamente subordinados a la lógica del capital. Las poblaciones de trabajadores rurales, así como otras, viven relaciones económicas que, incluso monetarizadas, no tienen como fin último, el lucro. Se busca en este proceso estimular otras formas de relaciones económicas (Peixe para comer, autoconstrução & inclusão social/ 2005)<sup>12</sup>.

El padrón era el consumo mínimo de pescado recomendado por la Organización de las Naciones Unidas para Alimentación y Agricultura (FAO) que es de 12 kg por persona al año. En la óptica familiar con una composición de seis miembros serían necesarios 72 kg al año, lo que daría 6 Kg al mes y 1,5 kg por semana. En este sentido, se buscó estimular la creación de pescado, la tilapia, por ser una especie muy resistente (SAGARPA, 2013). La facilidad de la cría de la tilapia fue esencial sobre todo porque en esa época la media de años de escolaridad formal era tres a cuatro años y tenía que ser realizado con la base en la educación popular (aprender con la práctica) por la dificultad de leer, no era viable emitir manuales.

Los problemas en la zona de la mata eran muchos para los que vivían en los ingenios más lejanos que pasaban inclusive por problemas de aislamiento y de desabastecimiento desde la época de los dueños y que aún perduraba en la gestión de los trabajadores, aunque buscando formas de superar las dificultades, como demuestra el relato a seguir.

Lo importante era la seguridad alimentaria, ese era el enfoque. El invierno en la zona de la mata es difícil. A veces se pasaba 15 días sin salir del ingenio porque la carretera no tenía condiciones. Cuando llovía, todo paraba. Era necesario que el tractor fuese para rehacer las carreteras. Entonces usted tenía poblaciones enteras aisladas durante 15, 20 días. Sin dinero circulando ni nada. Pero tenía en el pescado del tanque en casa, la proteína necesaria. (Coordinador del proyecto "Peixe para comer"/ marzo/2017, traducción libre).

---

<sup>12</sup> Este documento fue elaborado como una contribución que fue discutida en el "I Encontro da aquacultura familiar da articulação das entidades da Mata Sul" en 2005. Traducción libre del portugués.

Aun con todos esos obstáculos, la actividad se fue desarrollando inclusive con niños que estaban en la escuela y podían hacer anotaciones para los padres y entre las personas de más edad, dado no requiere fuerza física. Un entrevistado que todavía mantiene su tanque para la cría de pescado para consumo, dijo “Tenía el ‘cuaderno del pescado’ mi hijo anotaba las descubiertas que había realizado acerca de los peces y así también aprendimos ambos”. (Agricultor familiar en el Ingenio Canto Flor/octubre/16, traducción libre).

A seguir un cuadro sintético de la participación de los habitantes del Proyecto de Asentamiento Miguel Arraes, por municipios, ingenios y género.

**Figura 4** - Cuadro sintético de la actividad acuícola en la Usina Catende.

Municipio	Ingenio	Productores			Vivero
		Total	Hombres	Mujeres	Escuela
Palmares	6	81	57	24	800
Catende	8	132	101	31	3.100
Jaqueira	2	17	17	0	300
Xexéu	4	47	29	18	1.400
<b>4</b>	<b>20</b>	<b>277</b>	<b>204</b>	<b>73</b>	<b>5.600,0M<sup>2</sup></b>
		<b>100%</b>	<b>73,6</b>	<b>26,4</b>	

**Fuente:** Resultado del Proyecto Acuícola de Base Familiar, “Promata/Cooperativa Harmonia”. 2007/2010.

El cuadro trae datos desde 2007 hasta 2010, con estudios considerando el contexto de los habitantes de los ingenios y en 2006 consiguieron la reforma agraria lo que impulsó la diversidad las actividades productivas.

El municipio de Catende presenta mayor número de participantes, 132, siendo 101 hombres y 31 mujeres, equivale al 76,5% de hombres y el 23,5% de mujeres, quedando poco por debajo de la media del territorio (26,4%), aunque en los relatos las mujeres han demostrado atención y cuidado con el cultivo de peces, esta participación sigue siendo baja. La actividad de los viveros en las escuelas también se desarrolló en Catende y el municipio de Xexéu se destacó, indicando que la participación de niños y jóvenes podrían inspirar a sus padres y mantener la actividad cuando crezcan. Indico

como dato de la investigación que conocí el Ingenio Canto Flor y en ese municipio observé tanques artesanales en diversas casas.

El hecho que 20 de los 48 municipios adoptaron en alguna medida la acuicultura fue un buen indicio, considerando los obstáculos: que no había una cultura de la cría de peces y que es un animal que no lo veían, es decir abstracto. A ese respecto: “La cría de peces fue una aventura, no lo vemos como a una vaca, pero sabemos que está allí”. (Agricultora familiar del Ingenio Canto Flor/octubre/2016, traducción libre).

La Usina enfrentó desafíos diversos durante su trayectoria, incluso climáticos: dos grandes inundaciones en 2000 y 2010, que sirvieron para unir a los trabajadores del campo y la fábrica que realizaron diversas labores como la limpieza de las piezas de la fábrica e improvisar su sustitución. Fue un momento de unión y de esperanza en el cual los lazos de reciprocidad estuvieron muy activos.

Además, también ocurrió un incendio en el cual los propios trabajadores se organizaron en una escalera humana para tratar de apagar el incendio que fue cerca de las calderas. Solicitaron el auxilio de los bomberos, pero estaban a 63,4 Km del local. Por esa razón, si los operarios no hubieran reaccionado muy probablemente los daños habrían sido irre recuperables.

El proceso de autogestión estaba en construcción, luchaban por el equilibrio financiero<sup>13</sup> constantemente y por el cese del proceso judicial y la desapropiación de forma integrada, es decir, el campo y la fábrica.

Las mejorías para los trabajadores agrícolas fueron de hecho sustantivas, ya para los operarios de la fábrica, fue diferente. Los que vivían en los ingenios próximos tuvieron acceso a la tierra, pero con la gran mayoría de ellos no fue así. Como Vieitez y Dalri (2001, p. 48) indican: “Las dificultades para cambiar la organización del proceso del trabajo son evidentes, ya que derivan básicamente del hecho de que las máquinas, equipos y tecnología de producción utilizadas, determinan en gran parte, la organización del proceso del trabajo”.

El trabajo en la industria era determinado por una tecnología milenaria, para realizar cambios en la estructura se requerían cuantías considerables y para crear renta alternativa de los operarios serían necesarias pequeñas fábricas y también se deparaban

---

<sup>13</sup> Dado que su principal producto es el azúcar, que es *commodity* y como tal está sujeto a la alta volatilidad que interfieren factores climáticos, de consumo y demanda y por ser activo con 100% de renta variable, lo que hace más peligroso que algunas acciones

con el mismo problema de recursos. Otro agravante para la distancia entre los trabajadores del campo y los operarios es que históricamente estos eran más próximos de los patrones y no sentían contemplados, en su totalidad, por el proyecto.

En este aspecto, Kleiman (2008) relata que por ocasión del retraso en el pago de los salarios, provocados por problemas financieros, el sindicato de los trabajadores del azúcar y alcohol promovió una huelga para desestabilizar y tomar el comando de la quiebra reivindicando legitimidad de representación de los trabajadores como acreedores. Ante ese hecho los trabajadores del campo que se opusieron a los trabajadores de la fábrica, enfrentándose. Para resolver la situación recurrieron a la intervención judicial que restableció el síndico al comando<sup>14</sup>.

## LA DESCONSTRUCCIÓN DEL PROYECTO SOLIDARIO

Cuando el juez de la falencia en 2009 cambió al tercer síndico, de los trabajadores, por un síndico de su confianza y, por no entender el proceso colectivo que se había construido, separó el campo de la fábrica, lo que fue inviabilizando poco a poco la experiencia de economía solidaria. El cuarto síndico no se cumplió los compromisos acordados de forma conjunta y no hubo más recurso para invertir. Así como también no realizó los pagos a los proveedores y la actividad declinó más aún, hasta que, en marzo de 2012, el juez de la quiebra emitió su decisión de clausurar definitivamente las actividades de la Usina Catende.

En noviembre de 2012, el cuarto síndico, solicitó al juez el retiro de sus funciones alegando problemas de salud, ante lo cual fue nombrado el quinto síndico, un economista que posee una larga experiencia en términos de recuperación judicial, pero que en este caso tiene como misión subastar la Usina Catende.

A finales de diciembre de 2012, el que había sido el cuarto síndico fue acusado de desvío de recursos en el orden de R\$ 8 millones de reales y encarcelado en consecuencia de una investigación iniciada por el “Ministério Público de Pernambuco

---

<sup>14</sup> En consecuencia de este hecho, el presidente del sindicato de los operarios quedó impedido legalmente de participar de las reuniones e inclusive de ingresar en las dependencias de la industria.



(MPP)”<sup>15</sup>. Este hecho fue noticiado en los principales medios de comunicación de Recife y de la zona de la Mata, aunque actualmente el proceso tramita en secreto de justicia y el síndico se encuentra en libertad.

La finalidad original de la subasta es realizar el pago de las deudas oriundas de los derechos laborales, así como de los proveedores de caña de azúcar (incluyendo a los agricultores familiares). Ocurrieron cinco subastas sin éxito entre 2012 y 2013 hasta que en 2016 se realizaron las subastas por lotes: camiones, casas y piezas.

Lamentablemente ocurrió lo que suele suceder en la mayoría de los casos, los bienes se deprecian mientras esperan las subastas, ocurriendo el remate de los bienes por precios bajísimos y algunos equipos frente a la acción del tiempo son vendidos como chatarra. Los trabajadores ven sus derechos laborales corroídos como el óxido lo hace con las estructuras metálicas. El recurso levantado fue depositado en la cuenta judicial y hasta ahora está sirviendo para pagar los salarios de los vigilantes y algunos empleos de la administración que todavía restaron. Hasta el presente momento no se ha liquidado el proceso de quiebra y los trabajadores no recibieron sus derechos laborales.

Los sentimientos en relación a la experiencia de economía solidaria pueden ser expresados aquí: “Buenos tempos eran aquellos en los que yo podía sentarme con el director de la Usina y decirle las cosas en la cara, cuando escuchaban mi voz” (trabajador agrícola, agosto/2016, traducción libre).

Esa frase refleja los avances y las contradicciones que estaban presentes entre los trabajadores por un lado se sentían partícipes del proceso, que podían expresarse y pedir más cosas que en la época de los dueños de las usinas, pero (re) significaron a los miembros de la dirección ejecutiva, como los jefes, como los nuevos patrones, que hablaban con todos, que iban al campo, pero aun así patrones, donde la relación salarial también existía. Aunque para otros trabajadores estuvo más presente una relación de asociados, la relación salarial no fue superada.

Los desafíos enfrentados por los agricultores fueron citados:

La agricultura de subsistencia es buena para el consumo, hay que tenerla: frejoles, plátano, piña, yuca, papas, pero es sólo para el consumo, para vender no, porque hay poco retorno. Se vende una saca de papas por R\$ 2,00 (dos reales). Sólo se obtiene el dinero para el día, para comprar la carne, la leche.

---

<sup>15</sup> Por ocasión de su prisión en su residencia encontraron dinero en 3 monedas (dólar, euro y reales), cheques, computadores, armas de fuego y dos vehículos de la Usina en su residencia en Recife. El contador también fue detenido por el mismo motivo.

Además que cada fruta o verdura requiere un cuidado específico y se plantan en épocas diferentes. Por ejemplo, yo planté 300 toneladas de caña, recibí R\$ 24.000,00, retirando todos los costos que tuve con personal, adobo, fertilizante, transporte, quedó R\$ 12.000,00; o sea vale la pena, para tener dinero para el invierno. La agricultura de subsistencia no da eso. Es la razón por la que todavía se planta la caña. (Tesorero de STR/octubre 2016).

No hubo asistencia técnica, ni planificación para la agricultura familiar. Imagina quien estuvo 20, 30 años siendo trabajador y recibiendo un sueldo, ¿Cómo ser un emprendedor? No hubo preparo también para la comercialización de la producción en cooperativas. Por otro lado, se observa que los financiamientos destinados al agricultor familiar, muchas veces no obedecen al calendario agrícola. Si los asentados reciben las tierras en su nombre pueden perderlas por causa de la deuda con el PRONAF. (Presidente de la FETRAFE/ octubre /2016, traducción libre).

Una de las mayores dificultades es el bloqueo del TCU<sup>16</sup> que tienen los asentados de la reforma agraria (caso específico de la Usina Catende). Los recursos que todavía pueden acceder son del “Fomento Mulher”<sup>17</sup> que presta R\$ 3.000 y la falta de organización de la comunidad (asesor técnico de la Diamantina<sup>18</sup>/ noviembre/2016, traducción libre).

Cuanto a la deuda del Pronaf, cabe la siguiente aclaración: por falta de acceso a la financiación, por tratarse de una falencia, la salida encontrada fue solicitar los recursos del Pronaf Costeo “C” individualmente (como es requisito que sea agricultor familiar), pero agrupados legalmente por la asociación de los ingenios donde residían. A la llegada del recurso una parte era destinada para la cooperativa para financiar la actividad colectiva y los reparos en la fábrica y la otra parte para el agricultor invertir en su caña. El pago era proporcional al valor que cada parte había recibido. La cooperativa se responsabilizaba por la parte que había destinado a la industria para hacer las mantenencias, pero en la práctica cuando la industria producía el azúcar y lo vendía, repasaba ese valor para la cooperativa realizar el pago. Sin embargo, el cuarto síndico indicado por el juez separó el campo de la fábrica y no honró los compromisos, lo que impidió a la cooperativa realizar los pagos y, consecuentemente, el acceso a nuevos créditos. Así los asentados no tuvieron sus deudas saldadas a pesar de haber pago su

---

<sup>16</sup> “Tribunal de Contas da União”, órgano gubernamental federal encargado de que funciona como un tribunal administrativo. Encargado de juzgar las cuentas de los administradores públicos y otros responsables por el dinero, bienes y valores federales, así como las cuentas de cualquier persona que ha causado la pérdida, extravió u otra irregularidad que resulta en pérdidas para el cofre público. Ver <<http://portal.tcu.gov.br/institucional/conheca-otcu/funcionamento/>>.

<sup>17</sup> Fomento Mujer es política pública que destina una línea de crédito creada especialmente para las mujeres de la reforma agraria en apoyo a los proyectos de seguridad alimentaria y nutricional para que puedan incrementar huertas con hortalizas, frutas, plantas medicinales y estimular la cría de pequeños animales domésticos. Del valor recibido solo devuelven 20% o sea lo equivalente a R\$ 600,00 dentro de un año. Ver: Secretaria Especial de Agricultura Familiar e del Desarrollo Agrario.

<sup>18</sup> Empresa que ganó la licitación para prestar asesoría técnica en la zona de la mata de Pernambuco.

parte, y de esta forma, incluidos en la lista de deudores del gobierno.

Los retos actuales se pueden sintetizar en una cultura de salarios, poco valor económico de los productos de subsistencia, no tienen como hacer su procesamiento en otros productos que obtenga valor agregado (como mermeladas, dulces, compotas), falta de asistencia técnica y de financiación.

## CONSIDERACIONES FINALES

La Usina Catende fue un caso simbólico en la Economía Solidaria, mientras funcionó durante 16 años como una empresa recuperada por los trabajadores fue promovido el desarrollo local pautado en el principio fundante de la solidaridad. Consiguieron crear un tejido social que les permitió sobrevivir a inundaciones, incendios y otros desafíos. El programa Caña del Habitante fue exitoso, a pesar de aún promover la caña de azúcar (monocultivo) que era la materia prima de la fábrica. Esta se realizó de forma colectiva y distribuyó renta entre los agricultores familiares, modificando el carácter explotador de la época de los dueños.

Se buscó la seguridad alimentaria al incentivar programas como “Pescado para Comer” que les otorgaba la proteína necesaria. Al promover la agricultura de subsistencia con granos como frejoles y maíz y tubérculos como yuca, camote, la dieta alimentar mejoró al introducir también las frutas y la crianza de animales en las actividades de bovino cultura, avicultura y porcicultura y en esas actividades había la posibilidad de venta del excedente. Se estimuló la educación en términos formales desde una óptica del campo, que contemplara su medio ambiente, ministraron cursos de EJA, cooperativismo, siempre estimulando la economía solidaria y el desarrollo sustentable.

Lograron avances, contando siempre con el apoyo de colaboradores, convenios con auspicio gubernamental, y fruto de movilizaciones, la ansiada reforma agraria en la forma del Asentamiento Colectivo “Miguel Arraes”, que les otorgó la propiedad de la tierra a los trabajadores y sus familias.

A pesar de las dificultades enfrentadas como la financiación de una fábrica en quiebra, tener un gran tamaño, envolver a un gran contingente de trabajadores: operarios, rurales, agricultores familiares, con diversos intereses, consiguieron llevar la usina hacia una autogestión. Lo que corrobora la hipótesis planteada inicialmente, la

gestión de los trabajadores promovió el desarrollo sin echar mano de la explotación capitalista, al contrario, se impulsó la reducción de la carga horaria, en un solo turno para que los trabajadores pudieran desarrollar otras actividades como: estudiar, plantar, la crianza de animales.

Lamentablemente una decisión judicial puso un punto final a esta trayectoria y actualmente la política pública del Pronaf que ayudó a financiar el plantío de la caña de azúcar, ya no puede apoyar económicamente a los agricultores familiares por causa del problema del bloqueo existente en sus nombres y de la asociación de habitantes de los ingenios.

A pesar del Incra haber realizado la reforma agraria colectiva, no concordó con realizar la expropiación de la fábrica de forma conjunta y por el hecho de tratarse de una empresa en quiebra, tenía la dependencia del sistema judicial, que optó por clausurar la experiencia y como consecuencia el asentamiento antes colectivo, está para ser loteado individualmente en los moldes tradicionales.

Los desafíos para los agricultores, ahora representados por un sindicato propio, continúan: como subsistir con un terreno de cinco hectáreas (padrón de la reforma agraria), la plantación que tienen hoy puede no coincidir con la delimitación de su terreno, pueden verse obligados a vender los ganados por falta de espacio, lo que ve es mucha incertidumbre.

Considerando la decisión judicial contra el colectivo de los trabajadores/agricultores familiares en el contexto de radicalización del proyecto neoliberal, y por otro lado, la debilidad de los movimientos sociales/sindicales que no consiguen la presión necesaria para intentar revertir la situación. Lo que está en riesgo es el propio futuro de la agricultura de base familiar, al menos en el territorio en cuestión.

## REFERENCIAS

ATLAS BRASIL. **Atlas do desenvolvimento humano no Brasil**. Disponible en: <[http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil\\_uf/pernambuco](http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_uf/pernambuco)>. Acceso en: 15/03/2016.

ANTONIO NETO, Francisco. As práticas agrícolas predominantes na região da zona da mata de Pernambuco e a situação ambiental contemporânea nessa região. In: **Zona da mata de Pernambuco: em busca do processo de desenvolvimento sustentável**.

Recife: UFRPE, 2012.

BARBETA, Pedro Alberto. **Estatística aplicada às ciências sociais**. 7 ed. Florianópolis: UFSC, 2007.

CASTELO, Montero Miguel. **Diccionario comentado de términos financieros ingleses de uso frecuente en español**. 1 ed. Netbiblio: Coruña, 2003.

COOPERATIVA CATENDE HARMONIA. **Relatórios financeiros e produtivos**. Catende, Pernambuco, 2010.

DIAS, Thiago Ferreira; SOUSA, W.J. Da crise do capital ao renascimento no canavial: o caso da Usina Catende- PE. (Pernambuco/Brasil). In: SILVA, Jacqueline Oliveira;

PEDLOWSKI, Marcos Antonio (Org.). **Atores Sociais, Participação e Ambiente**. Porto Alegre: Dacasa Editora, 2008, p. 205-221.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime patriarcal. 48 ed. Recife: Editora Global, 2003.

GONÇALVES, Alicia F.; DE MELO, Victoria P.Z. **Economia da dívida e os Fundos Rotativos Solidários**: Reciprocidade e Mercado em comunidades rurais no Estado da Paraíba. João Pessoa: UFPB, 2015.

KLEIMAN, Fernando. **Lições de Catende**: a construção de uma autogestão em Pernambuco. São Paulo: Annablue, 2008.

MELO NETO, José Francisco de; LIMA, Lenivaldo Marques da Silva. **Usina Catende**: para além dos vapores do diabo. João Pessoa: Ed. Universitária, 2010.

MINISTERIO DE EDUCAÇÃO. **Secretaria de Educação continuada**. Alfabetização. Cadernos Pedagógicos do ProJovem Campo – “Saberes da terra”. 2010.

NASCIMENTO, Claudio. Dos becos dos sapos aos canaviais de Catende. **SENAES**, 2004. Disponible en: < [www.mte.gov.br/ecosolidaria/prog\\_becosapos.pdf](http://www.mte.gov.br/ecosolidaria/prog_becosapos.pdf)>. Acceso en: 27/11/2015.

SECRETARIA ESPECIAL DE AGRICULTURA FAMILIAR E DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. Disponible em: <http://www.mda.gov.br/sitemda/noticias/governo-lan%C3%A7a-cartilha-sobre-o-fomento-mulher>. Acceso en: 27/04/2016.

SCHÄFERS, Astrid. Reforma agrária e economia solidaria: o caso da Usina Catende. **Estudos Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, 2007.

SAGARPA. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación. Instituto Nacional de la Pesca. Memorias de la reunión nacional de tilapia. **1er foro internacional de acuicultura u encuentro con el mercado**. Diciembre /2003.

SANTOS FILHO, C.; GONÇALVES, A. Fundos Rotativos Solidários: Dilemas na gestão de recursos públicos por comunidades rurais no Nordeste do Brasil. **Revista Gestão Pública: Práticas e Desafios**. V II, n4, jun, Recife, 2011.

SILVA, Girlan Candido de. **Usina Catende**: um olhar sobre as relações de poder, disputas territoriais e o processo econômico solidário em seus domínios. Recife: UFPE, 2011.

SILVA, Iran Lima. Desarrollo económico local y competitividad territorial en América Latina. **Revista da CEPAL**, n. 86. COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE - CEPAL. Abril / 2005.

SINGER, Paul. **Introdução à economia solidária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2002.  
TRIBUNAL DE CONTAS DA UNIÃO. Conheça o TCU. Disponível em: <<http://portal.tcu.gov.br/institucional/conheca-o-tcu/funcionamento/>>. Acesso em: 01/05/2017.

VIETEZ, Candido Giraldez; DAL RI, Neusa Maria. **Trabalho associado**: cooperativas e empresas de autogestão. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

WANDERLEY, Maria de Nazareth. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidades. **Estudos, sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro: CPDA/MAUAD, n. 21, out 2003, pág. 42-61.

## PRINCIPIOS PEDAGÓGICOS DEL PUEBLO TSOTSIL DE CHENALHÓ, CHIAPAS, MÉXICO.

### *Pedagogical Principles of the Tsotsil people from Chenalho, Chiapas, Mexico*

Elías Pérez Pérez

Universidad Pedagógica Nacional Subsede  
San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

RESUMEN. El eje central de este ensayo es la pedagogía *tsotsil*. Los seis principios pedagógicos descritos están relacionados con la economía agrícola articulada a los entes naturales, sobrenaturales y a toda la cosmovisión *tsotsil*. Esta experiencia se captó mediante un proceso de investigación con las familias, conviviendo y viviendo con ellos, mirando la forma de vida cotidiana, escuchando sus expresiones, participando en las actividades cotidianas y dialogando constante con ellos en la lengua *tsotsil*. Esta pedagogía sustenta un valor esencial en la vida social de la comunidad indígena porque activa el proceso de formación de verdaderos hombres y mujeres trabajadores en faz de la tierra. Aquí se describe las bases fundamentales para entender y comprender cómo educan a sus hijos en un ambiente interactivo con el medio socio-natural y cósmico. Es decir, aprenden trabajando, conviviendo e interactuando en los espacios territoriales con la tierra, plantas, animales, cósmico y con las deidades.

PALABRAS-CLAVES: Pedagogía *Tsotsil*. Chiapas. Economía. Ambiente.

ABSTRACT. The main point on this essay is the *Tsotsil* pedagogics. The six of its educational principles are related to agricultural economy articulated to the beings, natural or supernatural, and all the *Tsotsil* cosmovision. This experience was captured by an investigative process that took place with the families, by living together with them and watching their daily way of living, listening to their expressions, participating in their daily activities and constantly dialoguing with them in the *Tsotsil* language. This pedagogy holds a special virtue in the indigenous community as it activates the formation process of true men and women workers on Earth. On this essay are described the most important bases to understand and comprehend how they raise and educate their children in an interactive environment with means that are social-natural and cosmic which mean they learn through working, co-existing in the territorial spaces with earth, plants, animals, also cosmic and with the deities.

KEYWORDS: *Tsotsil* pedagogics. Chiapas. Economics. Environment.

## INTRODUCCIÓN

El presente ensayo forma parte de una experiencia educativa de carácter convivencial y frecuente convite con las familias de la población indígena *tsotsil* del Estado de Chiapas, México. Esta experiencia se captó mediante un proceso de investigación con las familias, conviviendo y viviendo con ellos, mirando la forma de vida cotidiana, escuchando sus expresiones, participando en las actividades cotidianas y dialogando constante con ellos en la lengua *tsotsil*. Así logré explicitar por escrito los conceptos básicos de aprendizaje y la concepción de la formación de verdaderos hombres y verdaderas mujeres trabajadores en la comunidad de Las Limas y organicé la información registrada, denominando principios básicos de la pedagogía *tsotsil*.

Esta pedagogía sustenta un valor esencial en la vida social de la comunidad indígena porque activa el proceso de formación de verdaderos hombres y mujeres trabajadores en faz de la tierra. Aquí se describe las bases fundamentales para entender y comprender cómo educan sus hijos en un ambiente interactivo con el medio socio-natural y cósmico. Es decir, aprenden trabajando, conviviendo e interactuando en los espacios territoriales con la tierra, plantas, animales, cósmico y con las deidades.

Hoy en día, los principios pedagógicos de las familias aún siguen teniendo eficacia y continuidad formativa en los núcleos familiares alejadas de las zonas urbanas. Pero, se observa en los espacios educativos oficiales una transgresión constante de la forma de educar, porque los niños y niñas son aislados en ambiente real de trabajo productivo y de interacción con los seres de la naturaleza, encerrándolo en un espacio reducido denominado en la lengua *tsotsil sna chanavuntik* “casa donde exploran los libros” pasan aproximadamente cinco horas diariamente de lunes a viernes a veces, intentando aprender a hablar, leer, escribir en un lenguaje de la sociedad envolvente de los *kaxlanes* “mestizos” y realizan operaciones matemáticas en un lenguaje no habituado, los contenidos de aprendizaje están alejado del sentido real de la vida de ellos, con poco sentido común lo que aprenden en la escuela. Por tanto, va oscureciendo la visión del hombre verdadero trabajador y los conduce en acciones nublosas poco creíble. Porque en la escuela señalan camino de vida insegura y muchas veces inalcanzable para ellos porque plantean qué



quieren hacer en el futuro. Por ejemplo: doctor, licenciado, maestro, enfermera, oficinista y otras más.

En cambio, la pedagogía familiar durante siglos ha encaminado la formación de niños y niñas indígenas, con una clara conciencia de identidad socio-natural del territorio y con mayor énfasis al valor y ética al trabajo productivo en y para la sobrevivencia; Además desarrollan una conciencia del vínculo con los seres de la naturaleza como parte esencial del mantenimiento de una red de convivencia con el universo familiar, con las deidades del cielo y de la tierra.

Este artículo contribuirá a acercarnos para entender, saber y comprender como la sabiduría pedagógica tsotsil, podría reorientar y mejorar nuestra práctica escolar de educar y formar a las futuras generaciones siguiendo el hilo de continuidad y articulación y contraste con la pedagogía escolar vigente hoy en día. Si los maestros quieren innovar sus prácticas.

#### BASES FORMATIVAS DE VERDADEROS HOMBRES Y MUJERES *TSOTSILES*

La base principal de la formación de verdaderos niños y niñas trabajadores(as) depende del grado de colaboración e interacción en las actividades cotidianas dentro de la familia y la conexión con el mundo natural y con las deidades del cielo y de la tierra. Dicha formación, es entendido por las comunidades *tsotsiles* como un proceso activo de sentir, mirar, escuchar, platicar, participar en el quehacer diariamente en el espacio del territorio (hogar-campo e instituciones sociales y centros sagrados) dependiendo del tiempo de dedicación en la actividad familiar y comunitaria, va fortaleciendo y consolidando la llegada y posicionamiento del *ch'ulel* “alma” en la persona, es decir, la llegada de conciencia sinónimo de “alma”, se fortalece la conciencia mediante: el hacer, participar, colaborar sentir y lanzar la mirada en las cosas que giran alrededor de la persona hacia tres dimensiones: a) abajo corresponde las múltiples relaciones y conexiones interactivas con el ambiente territorial, deidades que moran en el interior de la tierra como guardianes de vida y de lo que hay debajo de la tierra del mundo intangible; b) el horizonte incluye el espacio por donde corren el viento, las nubes, las lluvias y vuelan las aves del cielo, donde se forman el arco iris, c) en cambio arriba donde moran las estrellas, el sol, la luna, y las

deidades del cielo, donde forman los colores de las nubes alrededor del sol y luna, las masas de estrellas nublosas que se observan por las noches.

Por tanto, la llegada del *ch'ulel* “alma” no se fortalece de estar sentado en un espacio y/o parado observando simplemente una actividad de otras personas o escuchando pasivamente lo que dicen, tampoco tiene lugar por el simple hecho de traspasar el conocimiento verbalmente a otras personas. Porque, el conocimiento no tiene cuerpo físico como objeto material, el conocimiento es invisible e inmaterial, es meramente acústico se expresa en la voz, el ser humano le da forma materializando en el hacer, y perfeccionado o transformado en el hacer diario.

El conocimiento llega en cualquier momento en la vida de las personas y potencialmente reposa en el interior de la mente y del corazón de cada persona, es capaz de causar efectos favorables o desfavorables en la vida al ser activada. Por ejemplo, fabricar un punzón de madero rollizo como instrumento para la siembra de la milpa (destrezas técnicas), el que fabrica debe tener conocimiento del tipo de madera (conocimiento botánico), en qué espacio del territorio crece el madero (mapa mental del territorial), tener un buen ojo para ver la madurez y el tamaño de madera para cortar (salud de la vista), medida aproximada de largo y grosor (nociones de matemáticas), tipo de punta que se requiere para tal terreno (conocimiento del suelo) saber el grado de tostar en el fuego la punta del *punzón* (grado de energía) y la posición de la luna para cortar (astronomía). Saber pedir permiso a las deidades del cielo y de la tierra para cortar (lenguaje y espiritualidad) Entonces, este conjunto de conocimiento se materializa en un punzón como resultado compactado de una serie de conocimientos, habilidades y destrezas para fabricar un instrumento de punzón para ser utilizado en la siembra de la milpa. Podemos decir, una persona sabe hacer un punzón porque activa el conocimiento posesionado en la mente y corazón, solamente es revelado cuando es activado (una serie de conocimiento) y materializado en la acción (*punzon*).

El conocimiento se puede comparar como un rayo del sol, en cualquier momento del día ilumina con todo su esplendor mientras el cielo está despejado de las nubes, hay momentos del día de repente vienen las nubes movidos por el viento cubre el espacio del cielo y la vista del sol disminuye la potencia de luminiscencia. Lo mismo pasa con nosotros hay momentos que estamos lucidos de ideas e interesados a hacer y conocer más cosas

útiles en nuestra vida y nos concentramos para operar el conocimiento con paciencia materializando en cosas específicas e útiles en la vida. Si nadie nos turba la mente y el corazón en pensar y hacer cosas, nuestra concentración se estabiliza en el hacer será potente, ordenado y terminamos gozosamente en hacer una actividad donde se concreta una serie de conocimientos plasmando en un objeto real y de gran utilidad en y para nuestra vida.

En cambio, las nubes oscuras cargados de agua, pasando en frente del sol oculta totalmente la iluminación oscureciendo el esplendor de nuestra visión. Esta realidad natural, casi similar pasa con nuestro conocimiento de repente nubla nuestro entendimiento, oscurece el camino del saber-hacer. Llega el momento de no saber qué hacer en nuestra vida diaria, ni que camino debemos tomar porque entramos en la oscuridad opacando nuestro conocimiento de vida, ya no hay luz para saber qué hacer, ya no vienen las ideas queda paralizada nuestra mente entristecida el corazón y nos conduce al conformismo de la vida. Porque ha debilitado nuestra potencia del pensar y del hacer las cosas, es turbado por la oscuridad del no saber qué hacer. La pasión y el ejercicio de querer hacer es el iluminador de hacer las cosas en la vida, si hacemos mayores cosas y será mayor luminosidad experimentamos en nuestra vida diaria y vivimos gozando en el saber-hacer.

El saber queda instituido dentro de la mente y corazón, en cualquier momento en nuestra vida se activa el conocimiento instituido siempre y cuando hay deseo de hacer algo en la vida. El deseo y la pasión despierta el hacer y enciende la luz para iluminar nuestro camino del saber-hacer. Si se deja de activar el corazón y la mente en hacer cosas en la vida, esa luz se desvanece con el tiempo. Es decir, va perdiendo su potencial activa del *ch'ulel* como sinónimo de conciencia. El *ch'ulel* podemos comparar como una nube de repente aparece en la vista y al rato desvanece en nuestra percepción. Lo mismo pasa con el *ch'ulel* en cualquier momento llega en nuestra vida no importando la edad, sea niño, joven, viejo. Al instante se va el *ch'ulel*, desvanece como las nubes queda sin fuerzas, sin vitalidad la mente y el corazón en hacer las cosas. El mantenimiento de la iluminación del saber-hacer en la persona necesita articular cinco principios básicos para que esté encendida y potencializada el brillo de luz del *ch'ulel* en la vida de las personas.

## PRINCIPIOS PEDAGÓGICOS QUE RIGEN LA FORMACIÓN DE NIÑOS Y NIÑAS

El primer principio: se denomina en la lengua *tsotsil xchanel*, esta expresión descansa su significado en una actividad dinámica en la búsqueda constante del saber-hacer y a la vez constituye el eje rector del desarrollo de las distintas capacidades cualitativas tanto cognitivas, emotivas y destrezas físicas para efectuar tareas específicas en la vida. La palabra *xchanel*, traducida en la lengua española indica “aprender o adquirir” conocimientos, habilidades y destrezas; si profundizamos en el análisis desde el punto de vista etimológico comunitaria, descubrimos que *xchanel* está compuesta de dos palabras con significados e interpretaciones distintas y valiosas para nuestro estudio. Esto, nos ayudará a la comprensión del mundo del pensamiento pedagógico indígena *tsotsil* tales como a continuación se presenta:

a) *xchanel* deriva de la palabra *xchaj* significa una acción de buscar y examinar las cosas que están revueltos o esparcidos entre la multitud y diversidad de las cosas que hay en nuestro entorno. Es decir, la formación de la persona es una constante búsqueda que indica una acción movido por la pasión y curiosidad para seleccionar alguna cosa útil y valiosa en y para la vida familiar y comunitaria. Por tanto, requiere la capacidad de: ver, oír, entender, comprender, valorar, hablar, pensar, hacer, sentir y descubrir lo que hay en nuestro mundo tangible e intangible.

Es decir, *chanel* también implica, una selección apropiada de las cosas que circulan en nuestra vida, para esto requiere mirar y oír cuidadosamente las cosas que se mueven a nuestro alrededor y valorar su posible utilidad que trae y afecta a nuestra vida cotidiana. Además, demanda la toma de decisión acertada para la selección de las cosas y tener una actitud firme para llevar a cabo una selección apropiada y ajustada a nuestras necesidades de satisfacción llenando de gozo el corazón y la mente al elegir las cosas útiles en nuestra vida cotidiana. Por ejemplo, si una persona seleccionó bien una actividad o alguna cosa útil y no sólo lo que le agradó a los ojos, sino al corazón y mente. Por ejemplo, ver un montón de frutas (manzanas) que hay en los árboles frutales, luego examina cuidadosamente y luego toma la decisión firme de cortar las frutas buenas para saciar el apetito de comer y disfrutar en su (*kuxlejal*) vida queda satisfecho y contento el corazón por la selección de una fruta buena para saciarse del apetito.

En caso contrario, si una persona apresurada no tuvo el mínimo cuidado necesario de ver y examinar meticulosamente en la selección de frutas y toma la decisión a la ligera (*ta anil snop stul slo'*) corta la fruta para saciar su ansia de comer, cuando ya lo tiene en su poder (mano) de repente logra mirar que una mínima parte de la fruta que cortó esta picada de pájaro azul (*jex*) en proceso de pudrición, en ese momento la emoción de comer disminuye drásticamente y posiblemente dice, por qué no mire con cuidado la fruta que corte, tal que está podrida ya no sirve y molesto y tira la fruta en el suelo, pero ¿quién tuvo la culpa de esta acción selectiva? En este caso, muchas veces nos sucede en nuestra vida real esquivamos constantemente por la selección ligera y toma de decisión a apresurada y muchas veces no asumimos la responsabilidad de nuestros actos y buscamos culpables. Esto se denomina en la lengua *tsotsil* esta actitud movida por la ligereza *muyuk to svul sch'ulel* “todavía no ha llegado su alma”, pero es un aprendizaje movido desde la emoción, no es lo correcto y en la próxima tendría mucho cuidado al tomar la decisión utilizando la mente, corazón y todos los sentidos. El descuido se convierte como motor de nuevo aprendizaje para que en la próxima ocasión no se vuelva a cometer el mismo error. Pero hay personas que no aprenden ni en la primera y segunda lección, continúan cometiendo error en su vida, indica *mux vulch'ulel to*, todavía no llega su alma conciencia y también es considerada como *pimil vinik, ants* personas de doble envoltura y no filtra en su mente y corazón los consejos, y las lecciones y lento en la exploración de las cosas.

En este aspecto, aquí exige una mirada cuidadosa para explorar o examinar si conviene tomar esa fruta o no. Lo mismo pasa en nuestra vida cotidiana si no hacemos una adecuada selección de alguna actividad o cosas en nuestra vida no tendríamos fortaleza lo que hacemos y se derrumba fácilmente *chjin kuxlejal* nuestra vida emocional, no habría mayor grado de prosperidad *muyuk ch'i el kuxlejal* “no hay crecimiento en nuestra vida” queda paralizada, desilusionado nuestro proyecto de vida.

La clave del éxito está en la exploración y selección cuidadosa de lo que quiere aprender hacer y llegar a saber-hacer para fortalecer el contentamiento del corazón y la mente, hacer con diligencia las cosas nacida y brotada desde el centro del corazón y mente, es decir bien meditado y pensado antes de hacer una acción. Así vamos a experimentar el gozo en la vida. En cambio, al no tener cuidado en la exploración adecuada para la selección de una actividad nunca experimentamos gozo, cosechamos amarguras y

expresiones de quejas a nuestro estilo de vida (*me onun buyuk cusi oy ku'un, abul va ta banumil*) “soy pobre, no tengo nada en este mundo terrenal” y distinguimos poca prosperidad en nuestro *ch'ulel*.

b) *nel*. Esta palabra significa en términos generales acción de terminación de una actividad, también se entiende como una superficie lisa de alguna cosa. La palabra *nel* se usa en contexto específico como por ejemplo *nelo lek li sti'avamak'e* aplanar bien el patio de tu casa para que no quede desigual la superficie o *nelo comel sti'i li a afamtele yu'un chibat xa* deje nivelado o emparejado el borde final de tu trabajo porque ya nos vamos a la casa. Es decir, nos remite a la acción de dejar con mayor grado de uniformidad las cosas para que todos queden conformes como señal que ha llegado a su fin un trabajo donde el corazón y mente se manifiesta gozoso.

También se interpreta como la culminación de algo, por ejemplo, *nel xa k'uun li amtele*, “ya terminé el trabajo”, expresa el contentamiento en los rostros y en la forma de expresión. Se puede visualizar una uniformidad de borde del área de trabajo como señal que se ha completado la acción con satisfacción. A diferencia, si se deja un trabajo *k'exkulantik sba* disparejo el área del borde de un trabajo indica que no ha culminado con satisfacción una actividad, falta algo, ese algo hay que darle otro esfuerzo para la terminación igualando el borde de la superficie del área trabajada. Es decir, iniciar una actividad hay que concluir nivelando el borde superior del área trabajada y si no concluyes con la emparejada, la persona es catalogada como un hombre perezoso *ch'ajetel vinik*, “todavía no ha llegado su *ch'ulel*” conciencia como un hombre trabajador y responsable en la vida.

Entonces, podemos resumir la concepción *tsotsil*, acerca de aprendizaje significa exploración y selección permanente de las cosas que circulan en nuestro entorno físico, lo que hay abajo, horizonte y arriba de nosotros, además indica poseer la capacidad de selección de las cosas valiosas y útiles en y para nuestra vida. Hacer una buena selección de las cosas revueltas en entre la multitud nos conduce a una formación de verdaderos hombres trabajadores y verdaderas mujeres trabajadoras. En contraste, quienes no logran desarrollar mayor grado en la capacidad de: ver, oír, entender, hacer, hablar, razonar, decidir y sentir en el interior de la mente y corazón, difícilmente alcanzan una buena exploración e identificación adecuada de las cosas útiles y/o valiosas en la vida. Se torna

difícil llegar a la categoría de verdaderos hombres y verdaderas mujeres en la esfera familiar y comunitaria.

Las personas que no logran establecer la interconexión mente y corazón se tornan incierta y confusa la vida de ellos, vivirán tambaleando durante su existencia en este mundo terrenal porque no fueron aptos en la exploración y selección apropiada de alguna cosa útil y atractiva como sostén para (*kuxlejal*) revivir la vida, dicho en otras palabras, no tuvo mayor diligencia en la búsqueda de las cosas adecuadas en y para la vida de ellos. Las vidas de aquellas personas serán dirigidas por otras personas, como: los padres, abuelos, hermanos, vecinos o extranjeros, se convierten como seres humanos dirigidos y sumisos por la decisión de otras personas, son concebidos como personas *pasbilik ta mantalil yuun yantik kusi pasik, yuun mukuk vul ta sjol-yontonik tukik li kuxlejalik*, “serán ordenados de lo que deben hacer porque no viene en la mente y corazón lo que quieren hacer en la vida”

Aquí radica la preocupación constante de los padres de familia, hermanos, abuelos y tíos de *svulesel ch'ulel* hacer llegar el *ch'ulel* la conciencia y expresan las siguientes palabras: “hazte hombre”, “hazte mujer”, aprenda a trabajar, aprenda a pensar, abre tu mente, abre tus ojos, abre tu boca y tus oídos, aprenda a seleccionar y a dominar la actividad para sostén de tu vida, aprendan a explorar con vivacidad las cosas que les satisfaga sus necesidades del presente. Sepa tomar decisiones apropiadas para elegir lo que quieres ser y hacer en la vida. (ARIAS, 1975, p. 38) Todas estas expresiones están orientadas en fortalecer la llegada de conciencia de *vulesel ch'ulelal* como veremos a continuación:

El segundo principio *vulesel ch'ulelal* la expresión indica cómo hacer llegar la conciencia de las personas para que sepan acerca de la existencia de vida de todas las cosas<sup>1</sup> de lo que hay en el entorno terrenal, celestial y la existencia de los poderes de las deidades de la tierra y del cielo y sobre todo aprecien la utilidad de existencia de las cosas.

*Vulesel ch'ulelal* se divide en dos categorías fundamentales, tal como a continuación se describe:

a) *Vulesel* viene de la palabra *vulel* “la llegada de alguien” en la vida para acompañarnos durante en el trayecto o viaje en vida en esta faz de la tierra. Es decir, todas

---

<sup>1</sup> Las cosas se incluyen: tangibles e intangible que existe a nuestro alrededor tales como: plantas, animales, personas, estrellas, nubes, vientos, minerales y la existencia de las fuerzas de las deidades del cielo y de la tierra, que tienen influencia en nuestra vida diaria.

las cosas que hay en nuestro alrededor nos acompañan en nuestro vivir cotidiana. Por tal razón, hay que tener cierto respeto a la vida de las cosas como seres vivientes que hace posible la existencia de vida en su conjunto. Porque todas las cosas que existen en el mundo físico son nuestro leal acompañamiento de vida y no existe el concepto vivir solitariamente porque toda persona está acompañada y rodeada de plantas, animales y fenómenos naturales y artificiales, como el viento, el calor, el frío y otros más e incluso materiales artificiales construido por el hombre mismo como casas, muebles e utensilios del hogar y del campo.

b) la otra acepción de *vulesel ch'ulelal*, se refiere la llegada de *ch'ulel* conciencia de estar en este mundo con pleno uso de los sentidos de ver, oír, hacer, hablar, razonar, sentir y saber moverse durante el trascurso de nuestra vida. es decir, la llegada de conciencia implica llegar a tener la capacidad de valoración de la propia existencia como seres útiles y trabajadores del entorno familiar, consigo mismo y con otros para entretejer las conexiones vivenciales.

Resalta la importancia de la llegada de conciencia de las personas de estar viviendo aquí en este mundo diverso y complejo en su estructura física, implica llegar a tener mayor grado de reflexión y valoración de la existencia de los seres vivos y objetos artificiales en este mundo “tangible e intangible” en nuestro universo inmediato<sup>2</sup>. La expresión *ch'ulel* en términos habituales significa vida o conciencia como sostén de la existencia del ser humano. Podemos decir, como elemento sensible de las personas como la capacidad de percibir, reflexionar, sentir y desear en la vida es netamente inmaterial. En término occidental denomina “alma” algunos antropólogos no indígenas lo traducen como *ch'ulel*. La teoría moralista puntualiza que la conciencia es la capacidad de reconocer reflexivamente el bien y el mal que acontece en la vida terrenal.

En el pensamiento *tsotsil*, identifica tres acepciones del *ch'ulel* 1) significa vida interna que posee cada persona y todas las cosas en el ámbito territorial, hace que esto opera y mueva la existencia de vida de todos los seres existentes: nace, crece, reproduce y

---

<sup>2</sup> El mundo tangible son todas las cosas que existen a nuestro alrededor que es palpable, perceptible a nuestro sentido real, tales como los animales, las plantas, los minerales, las nubes, las estrellas y otras más, lo intangible lo que no podemos ver, ni tocar, son seres invisible a nuestra vista, tales como el *ch'ulel*, los seres divinos del cielo y de la tierra, protectores y guardianes de la vida que rondan alrededor de nuestra vida y solamente se manifiestan durante el sueño profundo en algunas personas que tienen doble *ch'ulel vinik-chon* que acompaña en su caminar diaria en su vida.



se relaciona con el universo, 2) significa conciencia, es la capacidad propia del ser humano para pensar y reflexionar sobre la existencia de las cosas. Este *ch'ulel* le llega a la persona y lo desarrolla mediante acción y contacto comunicativo con la familia y otras personas a través de consejos, demostración de alguna actividad, relatar testimonios de vida, ofrecen narraciones de vida antiguas de los primeros padres-madres para reorientar la vida de sus hijos; 3) significa, dualidad de *ch'ulel vinik* y *ch'ulel chon* vida/conciencia de hombre y vida de algún animal, la unión de estos dos *ch'ulel*, forma una unidad entre la vida de ser humano y la vida de un animal, generando así la comunicación y el dialogo entre dos seres vivientes. El dialogo intersubjetiva entre estos dos seres (persona/animal) se efectúa a través de sueños que va ennobleciendo la conciencia de las personas. La vida de la persona y la vida de algún animal que posa en la vida de la persona constituyen el constante acompañante y protector de vida de aquella persona. Esta dualidad de vida entra en diálogo permanente con los poderes sobrenaturales y el *ch'ulel chon* (vida del animal) acompaña el hombre en el trayecto de vida actúa como guardián, protector e instructor de vida y el camino a seguir. La separación de uno del *ch'ulel* trae como consecuencia la debilidad de vida y muerte del otro.

Cabe aclarar, no todas las personas llegan a tener doble *ch'ulel*, aquellos que poseen doble capacidad de conciencia se concibe como un don o regalo divino. En cambio, las personas que no logran llegar su *ch'ulel* en comunión con las personas, lo adquieren través de *vayechal*, sueño entran en contacto con otros seres de las deidades como vía de acceso a la sabiduría *vijuntatsel ta ch'ulelal* y recibe las instrucciones sencilla, clara y eficiente de carácter extraordinario. Estas instrucciones extraordinarias son reveladas durante los sueños por las noches, les dicen qué deben hacer, cómo deben hacer las cosas y cómo deben comportarse, cómo deben resolver conflictos intrafamiliares y cómo deben progresar en la vida (PÉREZ, 2003).

La llegada del *ch'ulel* (vida y conciencia) en las personas y se desarrolla en diferentes grados dependiendo del ejercicio práctico de la actividad física, la meditación constante y es complementado por los consejos de los padres y familiares para agrandar la conciencia. Pero, el *ch'ulel* es considerado por la población *tsotsil* como frágil, efímera y fugaz como una luz del sol que viene y se va. Es decir, una persona puede llegar su *ch'ulel* en cualquier momento y época de su vida. No hay edad, ni lugar específico, ni tiempo

exclusivo de la llegada de conciencia para reconocer reflexivamente la existencia de vida de las cosas. Es decir, la lucidez de conciencia llega en cualquier momento y se desvanece en cualquier momento en la vida. El desvanecimiento de *ch'ulel* conciencia implica múltiples circunstancias que sucede alrededor de la persona y afecta directamente a la vida. Cuando se encuentra el débil posicionamiento de *ch'ulel* en el ser humano hace que esto es atacada y debilitaba fácilmente la mente y del corazón y se desvanece el *ch'ulel* de la persona. Por eso, el hombre y la mujer fueron moldeados de maíz, (*Popol vuh*) su consistencia es suave, moldeable por las múltiples circunstancias que afecta la vida. Razón por la cual, pocas personas mantienen una estabilidad firme del *ch'ulel* porque tuvieron una selección adecuada de un saber-hacer y están plenamente convencidos por la utilidad que atrae en sus vidas. Además, pueden conducir con cierta claridad hacia dónde caminar la vida. No es fácil el desvío de vida porque existe una firmeza del posicionamiento porque sabe dónde anda y sabe lo que quiere hacer en la vida. Es decir, tienen mayor grado de claridad del viaje en la vida. “La vida es un viaje. Todo en la vida es un proceso. Tiene un principio, un desarrollo y un final” (MEYER, 1999, p.7)

No hace falta el enemigo del *ch'ulel* que trata de distorsionar el camino de vida elegida por la persona y los enemigos son las diversas circunstancias que hace desvanecer y oscurecer la luz de vida, hasta desviar y perder el *ch'ulel* en el camino trazado por la persona, a causa de la falta de fortaleza y firmeza para sostener lo que uno ha buscado y elegido en la vida. Las múltiples circunstancias que enfrentan la vida nos conduce a la pérdida de la capacidad de razonamiento lógico y desvía el sentido de vida, conduciendo en la aflicción constante con el propio *ch'ulel* de la persona. Debilita el gozo, el deleite de la vida, viene la amargura y el descontento del corazón y mente de las personas.

Así pues, la formación del niño y la niña está en la acción cotidiana del hacer-haciendo, participando desde temprana edad en la búsqueda selectiva del saber-hacer y son ayudados por los miembros de la familia, comunidad y con la ayuda de las deidades del cielo y de la tierra, con el propósito de acercar al niño hacia la comprensión profunda de las cosas y asegurando siempre el saber-hacer, sea de utilidad de lo que hagan en y para la vida del presente y futuro.

Aquí radica la relevancia del proceso selectivo (filtro) de las cosas entre la multitud que se mueve a nuestro alrededor, una vez seleccionado lo prioritario en la vida presente,

ahora tiene que profundizarse en conocer con dinamismo, para esto hay que acercarse con ella para interactuar directamente con las cosas. Los integrantes de la familia ayuden al niño-niña para que llegue pronto el *ch'ulel* y así ir afinando el saber-hacer mediante la jornada de trabajo diaria, diálogo permanente con los miembros de la familia y acción directa. Para esto, exige y requiere mayor atención, voluntad y esfuerzo para seguir adquiriendo el saber-hacer. Es decir, la praxis es la base fundamental para el desarrollo del conocimiento ulterior de las personas; el trabajo, el diálogo, el atrevimiento y la disposición de mantener en contacto con las deidades como requisito indispensable para hacer llegar el *ch'ulel* a las personas. La unión de tres elementos persona, familia y la espiritualidad fortalece y asegura el posicionamiento del *ch'ulel* en la mente y corazón se va edificando y consolidando la fuerza del *ch'ulel* de las personas. El tercer principio: *xchanel xnopel sjam* indica un proceso de búsqueda para afianzar la adquisición de conocimientos, habilidades y destrezas de las manos y los pies. La expresión adicional de este tercer principio es la palabra “*sjam*” indica abrirse hacia la reflexión permanente para ir descubriendo la utilidad de las cosas que existen al alrededor de la vida. Es decir, abrirse a la reflexión constituye como un elemento vital que conduce hacia la formación de conciencia profunda de las cosas y apreciar su utilidad y los beneficios que aportan al sostenimiento de la vida misma. Este acto de reflexión apreciativa acarrea la adquisición de responsabilidad que está inmersa en el acto de hacer y surge allí el compromiso ante la vida familiar y comunitaria. El compromiso indica lo que se dice en palabras y se concretiza en la práctica, “dice y lo hace o hace y dice” así surge el prestigio social de la familia, cuando los miembros de la familia son hacedores de las palabras que dicen, hacen y cumplen sus palabras. Son vistos como buenas personas y dignos de respeto y de confianza duradera.

El acto de reflexión permite ver las limitaciones del saber-hacer de cada integrante de la familia y es necesario deslizarse, moverse de diferentes latitudes para entrar en contacto con otros miembros de la familia y comunidad para buscar ayuda en la ampliación del hacer y en la interpretación de las cosas. Otros acuden e invocan a las deidades del cielo y de la tierra para que les ilumine en la interpretación del significado de las cosas a través de los sueños. Por ejemplo, el significado del movimiento de la luna, nubes, vientos, cantos de animales, sonido de la naturaleza, tiempo, climas y su implicación en la vida del *ch'ulel*. Además, indica, el comienzo de una conexión interna mente-corazón-deidades (auto

reflexión) y la reflexión externa sirve para ampliar y fortalecer la visión y el conocimiento acerca del mundo. El *snopel-jam* indica abrirse al mundo, asomarse a ver la vida real y conectarse con las demás personas y deidades del cielo y de la tierra, para buscar ayuda y mejorar la cognición del hacer.

El cuarto principio: *xchannel snopel spasel* indica un proceso de acercamiento a la búsqueda del saber hacer, la adquisición y apropiación de las distintas técnicas y herramientas de trabajo para fortalecer el hacer y así transformar los recursos naturales con éxito en beneficio de la familia y comunidad. Esta categoría de *xchannel snopel spasel* pone mayor énfasis en las técnicas e instrumentos de trabajo de cómo producir bienes materiales para la satisfacción de necesidades básicas tales como “alimento, cobijo y el abrigo corporal que el clima exige”<sup>3</sup>. A diferencia, si una persona experimenta en la vida las debilidades de reflexión cognitiva profunda, invocan a las deidades del cielo y de la tierra para que, a través ellos, sea revelado en los sueños nocturnos de lo que tienen que hacer y son enseñados el camino y los procesos de cómo hacer las cosas.

Existen varios sitios de invocación de los poderes sobrenaturales dentro del territorio controlados por las familias, tales como: en un rincón de la casa tienen instalados sus altares, otros alrededor de la fogata junto con la familia realizan la invocación a Dios único que mora en el cielo, otros realizan ceremonias en los lugares externos del hogar. Por ejemplo, acuden en los centros sagrados donde creen que moran las divinidades: en los ojos de agua, peñascos, cuevas, sitios donde están el *ch'ulel* de los primeros padres-madres. Para petitionar la fortaleza de vida y las acciones encaminadas a “enderezar el camino de vida” *tuk'im tasel kuxlejal*.

El quinto principio: *xchannel snopel kuxlejal tas ba balumil* indica un proceso de acercamiento a la vida sobre el universo territorial de la comunidad y del pueblo. Aunque *banamil* significa literalmente tierra ocupado por seres vivientes. En este caso, los niños y niñas tienen que comenzar a involucrarse en las tradiciones culturales y estar al lado de sus padres, abuelos, hermanos y vecinos. El involucramiento de los hijos en los distintos espacios de invocación de los poderes de las deidades lo realizan en los hogares y del campo, tanto en las celebraciones rituales religiosas en los centros sagrados, (iglesias, sitios

---

<sup>3</sup> Ver POUNDS, Norman J. La vida es un compuesto de necesidades fisiológicas, aspiraciones intelectuales y temores.

donde ellos piensan que moran las deidades), los niños y niñas participan escuchando, observando, ayudando en los quehaceres en la vida ceremonial.

El acercamiento del niño y la niña tiene el propósito fundamental para que las nuevas generaciones continúen en hilo de las prácticas culturales familiares y comunitarias, para asegurar su perpetuidad en tiempos y espacios. Además, los ancianos dicen para que el hilo de (*kuxlejal*) la vida no se rompa, continúe resistiendo, existiendo y extendiéndose entre las generaciones venideras. En este principio, ponen énfasis acerca la relación hombre naturaleza, cosmos y deidades que existe en *balumil* y *vinajel*, de esta forma llegan a comprender que el mundo está todo interrelacionado con los movimientos de los astros, vientos, agua y sonido de la naturaleza viviente, forman un todo el *balumil* “tierra como hábitat” Además, los padres y abuelos acercan a sus hijos e hijas a comprender lo que hay en la superficie y lo que hay en el interior de la tierra y del cielo, lo que no se ve a simple vista, lo que no se puede palpar y solamente el *ch’ulel* es capaz de penetrarse y deslizarse hacia el interior del cielo y de la tierra para comprender su majestuosidad.

Sexto principio: *xchanel snopel yalel ta yut kontik ta yut joltik* indica un proceso de acercarse a aprender a pensar y decir las cosas nacidas dentro del corazón y mente de uno mismo. Esto indica, que debemos pensar, organizar nuestras ideas y la forma de decir correctamente las cosas. Es decir, las expresiones que se construye siempre deben tener un alto sentido social en la vida familiar, comunitaria porque mediante las expresiones acompaña una verdad como señal de una honestidad de la persona indica moderación en las expresiones y tratar de hacer bien las cosas, así asegurar el camino de vida en rectitud revela no mentir. Se dice en *tsotsil tuk’im tastik kuxlejaltik* “enderezemos nuestra vida” indica decir verdades y cumplir el compromiso que se expresa a través de las palabras y respetar los acuerdos expresados, palabras empeñadas hay que cumplirlas como principio de honestidad y de prestigio familiar.

Este sexto principio resalta una característica de lo que uno piensa expresar, debe nacer desde el fondo del corazón como se mencionó anteriormente para expresar verdades y acompaña un compromiso serio con los demás miembros de la familia. Al decir la verdad, debe estar movido por el ánimo de decir con un sentido real en la vida y ser reflexionada, analizada en la mente y corazón antes de externar las palabras a otras personas. Este acto de aprender a pensar desde el interior del corazón y mente tiene como

propósito central de evitar decir tonterías o palabrerías evitando así el *bol yalulanel*, indica también decir muchas palabras careciendo de sentido relevante en la vida. Para esto aconsejan a sus hijos en los siguientes términos: si alguien está platicando, inclina tu frente, abre bien tus oídos, escucha con atención el hilo de la conversación, no interrumpas, cuando consideras oportuno hablar habla, pero piénsalo bien primero antes de soltar las palabras y no te metas como una mariposa en la llama del fuego y luego sale medio quemada las alas, piensa antes de hablar para que no digas tonterías y palabras sin sentido, siempre diga verdades y así serás un hombre y una mujer respetada.

Este tipo de consejo es interesante para aquellos que escuchan y ponen en práctica en sus vidas, regresando al tema central de hablar palabrerías, tiene supuestamente su origen cuando los niños comen frutas picoteadas de pájaro azul, según la concepción huasteca. Para esto, la maestra Sebastiana Candelaria describe lo siguiente: “Los padres prohíben a sus hijos a que coman frutas picoteadas por los pájaros, no quieren que sean palabreros a sus hijos”. “Ya que los pájaros azules tararean mucho en busca de su comida o sea que hablan mucho por lo tanto lo conciben inadecuado los habitantes, por esa razón no quieren que se conviertan así sus hijos como habladores en exageración sin sentido lo que dicen, no les gusta que sea así sus hijos como el pájaro azul, por eso mismo no les permiten a que corten y coman frutas picoteadas por el pájaro azul (*jex*)”

Las personas que no llegan a alcanzar un grado adecuado de *snopel* hablarían sin mayor relevancia en la vida social y redundan a perder confianza en los procesos dialógicos y afecta directamente el prestigio social de la familia. Si alguno de los hijos de la familia no logra aprender a pensar ordenadamente, reflexionar al mayor grado lucidez y nunca llegaría a ocupar cargos superiores dentro de la familia, comunidad y pueblo. La persona que logra esta habilidad mental de decir por sí mismo con sus propias palabras nacida del corazón y mente, se convierte en un hombre verdadero capaz de oír, hablar, sentir, hacer y colaborar con los demás. Porque sus palabras, opiniones, explicaciones y mensajes que emite ante los demás serán valiosas para encaminar y enderezar la vida de la familia y a los demás. Vuelve como consejero en el núcleo familiar, llegan a ocupar cargos como agente auxiliar municipal, presidente de comités de educación, consejo de vigilancia comunal y otros más. Dichas personas se consideran como *sna snopel jam yalel* sabe pensar y acercarse a una explicación profunda de las cosas, y abre su mente y corazón para comprender y

asimila las cosas con mayor facilidad, sin ninguna maldad, ni prejuicios, y puede construir una comunicación con un sentido social realista, la coordinación de inteligencia y la emoción es fundamental en los procesos de comunicación y vida de las personas.

Concluyo diciendo, estos seis principios básicos de la pedagogía *tsotsil* expuesto generalmente, se desarrolla dentro de los núcleos familiares comunitarios y en los distintos ámbitos de la vida, tales como alrededor de la fogata, lugar especial para la conversación y la reflexión de vida en el hogar, la parcela es otro ámbito excelente donde se desarrolla la formación de verdaderos hombres y mujeres *tsotsiles*, en el momento de tomar los alimentos conversan o en el transcurso del trabajo van platicando y comentando de los quehaceres. Es decir, la reflexión y el análisis se desarrollan en los quehaceres en la vida cotidiana.

En la vida cotidiana de la comunidad indígena funge tres agentes educativos, tales como: a) agentes sociales: los padres, abuelos, hermanos, familiares, quienes asumen la responsabilidad como educadores en la vida comunitaria para las nuevas generaciones e intentan guiar en el hilo de continuidad de la vida cultural para que vayan envolviéndose paulatinamente a los estilos de vida, b) agentes de deidades, se añade la influencia de otros seres como el *ch'ulel* de un animal que acompaña al ser humana en su caminar en la vida y las deidades del cielo y de la tierra que afinan el saber-hacer en la vida de las personas mediante las invocaciones de poderes sobrenaturales que son reflejados a través de los sueños. Lo llaman Don especial dado por las deidades, c) agentes interactivos con las cosas, es decir el mismo trabajo va enseñando, corrigiendo y afinando el saber-hacer. “ya sé trabajar con mi azadón, esta afirmación se origina en el hecho de que los niños y niñas van aprendiendo a usar este instrumento mediante la actividad práctica y la interacción constante con su medio natural” (PETRONA, 2013, p. 97)

El proceso de interacción permanente entre los agentes educativos, seres sobrenaturales y medio natural-instrumentos de trabajo es decisivo para acercarse al aprendizaje profundo con sentido familiar y comunitario. La práctica constante afirma e innova constantemente el saber-hacer de la cultura de los pueblos. Nunca la cultura de los pueblos ha estado estática, siempre en constante innovación en mayor o menor grado.

## ÁMBITOS DE APRENDIZAJE DEL NIÑO Y NIÑA *TSOTSIL*

Encontramos los siguientes ámbitos donde se desenvuelven los niños y niñas en el aprendizaje en y para la sobrevivencia como personas trabajadoras: a) mantenimiento del hogar, b) producción agropecuaria c) manufacturera, d) comercio. Estos cuatro grandes ámbitos del saber hacer actúan como fuentes para generar conocimientos técnicos, destrezas, actitudes sociales y capacidades físicas, que ayudan al nuevo ser a integrarse gradualmente al trabajo familiar y comunitario. Dentro de este ámbito de aprendizaje se establecen roles específicos de participación con el fin de realizar la tarea y cumplir con responsabilidad las tareas y el aprovechamiento racional de los recursos que cuenta el territorio ocupados por ellos.

Los cuatro grandes ámbitos de aprendizaje ayudan a la asignación de la función del niño y de la niña (género). Cada uno de los ámbitos exige un complejo de saberes tales como: conocer el sitio, los materiales, la influencia de climas, dirección vientos, movimientos de las nubes y los movimientos de los astros, las enfermedades y control de plagas, la certeza en fe con las deidades del cielo y de la tierra y otras más, para que la producción de bienes materiales de consumo y sostenimiento de la familia sea exitoso y gozoso para la familia y comunidad (MENCHÚ, 1997, p. 52-56).

La primera está asociado con el ordenamiento y mantenimiento del hogar, corresponde el dominio mayor parte de las mujeres y niñas *tsotsiles*, contempla la preparación de los alimentos, crianzas de los animales domésticos, cuidado y educación de los hijos, el tejido y bordados de los vestuarios, fabricación de los utensilios del hogar, implica la aplicación de menos fuerza física y mucha destrezas, creatividad en la búsqueda de estrategias de trabajo solidario con los hijos y otras familias, es decir cooperación solidaria para alcanzar las metas propuestos.

La segunda corresponde a los saberes de la producción agropecuaria controlado mayor parte por los hombres porque requiere conocimiento de barbecho, siembra y cosecha de maíz, cría de ganados, producción de árboles frutales, implica la aplicación de mayor fuerza física y visión de producción de maíz como alimento y sostén de vida, producción de café y plátanos y otras más. Además, requiere ciertos dominios de conocimientos acerca de la diversidad del suelo, saber qué tipo de cultivos son adaptables, tiempo adecuado de



siembra y cosecha, conocimiento de diversidad, plagas y sistema de control, saber ver los movimientos de las fases lunares que propicie la germinación de las semillas, crecimiento, fructificación y técnicas de cosecha o recolección de los productos agrícolas.

La tercera corresponde a acercarse a los saberes complementarias asociadas con las técnicas de producción manufacturera. Estas técnicas de transformación de los recursos naturales, se transmiten de abuelos, padres e hijos formando una red de saberes aplicables en la vida. Estos saberes implican un conjunto de conocimientos técnicos, habilidades creativas para la producción de bienes materiales como satisfactores de las necesidades, tales como:

-Telar de cintura para el diseño y producción de: vestuario de hombres y mujeres, servilletas, chales, cinturón, bordados de blusas y otras más.

-Tejido que corresponde a la tarea de los hombres: producción de bolsas de redes de fibras vegetales, sombreros.

Comercio se ha multiplicado en la actualidad en los pueblos y comunidades indígenas, venden productos comunitarios y productos externos de la comunidad, están aprendiendo algunas artimañas de venta y compra de productos para multiplicar sus bienes y satisfacer ciertas necesidades familiares, la expresión comercio *volomajel*, la palabra *vol* significa multiplicar, aumentar las cantidades de las cosas materiales, aquí surge el concepto *tsom k'ulejal* acumular la riqueza

Estas divisiones de trabajo y funciones específicas, se visibiliza con mayor grado de flexibilidad, permite el acceso a ambos sexos en los ámbitos del saber-hacer, es decir tanto “niños y niñas” pueden acercarse cotidianamente y participar en las actividades para que adquieran ciertas habilidades, destrezas y saberes que les permitan la sobre-vivencia en la faz de la tierra. Es decir, tanto las mujeres y hombres deben tener cierto dominio de trabajo para sobrevivir y no ser subordinado, y dominado por otras familias y personas ajenas a la familia y comunidad, sino mantener cierto equilibrio del saber-hacer y producir bienes materiales para satisfacer sus necesidades de sobre-vivencia familiar.

Quiero destacar la concepción de vida pasajera que fluye en la mente y corazón de las familias, sigue teniendo impacto en los estilos de vida de la mayoría de los pueblos indígenas, como a continuación veremos. La concepción de vida de la mayoría de los pueblos *tsotsiles* consideran la vida como *jelovilutik no ox tasba balumil* un “simple

pasajero en este mundo”, vivimos prestado el territorio y no somos dueños eternos porque cualquier momento de nuestro viaje en la vida nos vamos en otro mundo, este concepto prevalece en la gran mayoría de los pueblos, prefieren vivir y tratan de ser felices, sin mayores preocupaciones de construir buenas cosas, ni acumular muchos bienes materiales en este mundo físico porque al final de todo queda al morir, no lleva uno nada, dicen al respecto *muyuk k'usi taj ki'xtik el mi li chame* “nada llevamos cuando nos morimos” por esta concepción de vida no experimentan mayor aflicción en la vida y trabajan para sobrevivir cotidianamente.

Pero, algunos antropólogos y científicos sociales han catalogado a los indígenas como pobres en bienes materiales y conformista con la vida que tienen. Desde mi perspectiva, la razón principal de la situación de vida de los pueblos es que han creado en la mente y en el corazón otra forma de concebir la vida regida por la temporalidad de existencia en la faz de la tierra, es una concepción ancestral y cultural. Aunque dicen otras personas, "pobre indígena no tiene buena casa, no se viste bien, no tiene muchas cosas" (Entrevistado 1), esas cosas no tienen mayor valor en la concepción de la mayoría de los pueblos, lo que persiguen es el contentamiento del corazón y mente, sin mayores preocupaciones, ni aflicciones en las acumulaciones de bienes materiales en la vida. Los denominados “pobres” visto desde el exterior, creo que en el interior ellos viven felices con su familia, consumen lo que encuentran al día, disfrutan al lado de sus hijos lo poco que les da la naturaleza. Se escucha estas expresiones: *jече' taj milba ta amtel, mu na jayim k'ak'al li oyun ta sba balumil, ya' lek lektik noox chi amtej*. (Entrevistado 2) “Nada me sirve matarme de trabajar, no sé cuánto tiempo vivo en esta tierra, mejor trabajo de acuerdo a mis posibilidades” para sobrevivir con la familia.

Este concepto prevalece en la mente y corazón de las familias indígenas “vida pasajero del mundo” las organizaciones no gubernamentales y programas sociales que implementan los gobiernos difícilmente pueden cambiar drásticamente la concepción de vida "pasajero" de los pueblos y se ha visto los múltiples apoyos materiales y económicos que reciben (prograsa, apoyo a los adultos mayores, procampo, apoyo a los cafecultores y ganaderos) poco han servido para que los pueblos “mejoren el estilo de vida”<sup>4</sup> y solo los

---

<sup>4</sup> El concepto de estilo de vida es más profundo en el mundo tostsil, implica el mejoramiento de vida de las personas y familias no solo lo tangible observable de los bienes materiales ni físico, no la profundidad del ser

conduce a un proceso de consumo de los productos industrializados hacia una sociedad de consumo aberrantes o absurdos en consumo de refrescos embotellados, comidas chatarras, es decir, el disfrute y derroche de dinero de lo que poco les toca cada dos meses que da el gobierno, pero no todos hacen lo mismo, algunos saben utilizar el dinero para comprar algo que les sirve en el hogar, como molino manual, cubetas, comal para la preparación de las tortillas. La nueva generación es atraída fácilmente hacia el mundo de la sociedad envolvente mestizo *Kaxlan* y van formando una nueva sociedad de consumo activo y dan mayor valor al dinero para sobrevivir y les ha conducido hacia la concepción de pobre al no contar con dinero en los bolsillos.

Finalmente, concluyo diciendo, esta breve sinopsis de los seis principios básicos de la educación de la familia *tsotsil* de San Pedro Chenalho nos da una luz para comprender la magnitud de los conceptos y las acciones encaminadas a la formación de verdaderos hombres y verdaderas mujeres trabajadores y trabajadoras en el ámbito del hogar, campo, manufactura y comercio para asegurar la sobre-vivencia, continuidad de las practicas del saber-hacer. Además, el deterioro paulatino de los valores educativos propios de los pueblos en la concepción de formar verdaderos hombres y mujeres trabajadores para la sobre-vivencia y la noción de la temporalidad de la vida en esta faz de la tierra.

## REFERENCIAS

ARIAS, Jacinto. **El mundo numinoso de los mayas**, estructura y cambios contemporáneos. Ciudad de México: Secretaria de Educación Pública, 1975. 146 p. (Coleção Sep Setentas).

MEYER, Joyce **Disfrute donde está camino**. Adónde va. Editorial Casa Creación Florida, 1999.

MENCHÚ, Rigoberta Tum. **Realidad educativa Altos de Chiapas**, UNESCO, 1997.

PÉREZ, Elias Pérez. **La crisis de la educación indígena en el área tzotzil**: Los Altos de Chiapas. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 2003. 168 p.

---

o la integridad del ser humano que se manifieste el gozo y el contentamiento del corazón y mente, esto es difícil que logre un programa de gobierno y organizaciones no gubernamentales, lo que logran son momentaneidad efímera y no queda posicionada en la persona.

PETRONA, Girón Zapata. **Patrones de desarrollo de habilidades socioculturales de niños y niñas tseltales en su primera infancia en la comunidad de Kulak'tik, municipio de Tenejapa, Chiapas.** (tesis de maestría), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de postgrado. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia. 2013

POUNDS, Norman John Greville. **La vida cotidiana:** historia de la cultura material. Barcelona: Crítica, 1993. 576 p.

**TRAÇOS DE UM RIO**  
***TRACES OF A RIVER***

Artur Sgambatti Monteiro

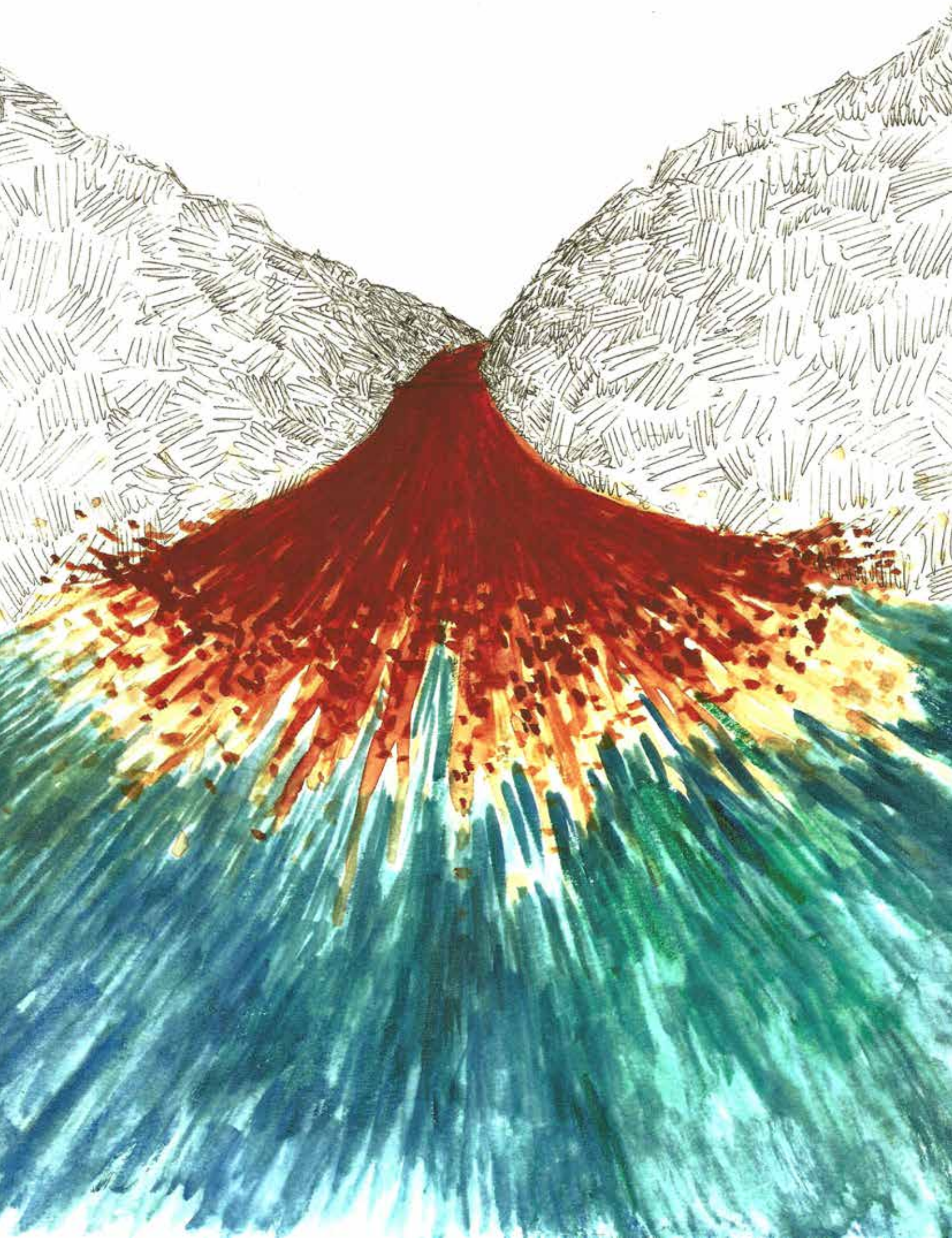
Mestre em Urbanismo pela Faculdade de  
Arquitetura e Urbanismo (PROURB-  
FAU/UFRJ). Fundação Vitória Amazônica,  
Manaus.

Vladimir Ospina Rodriguez

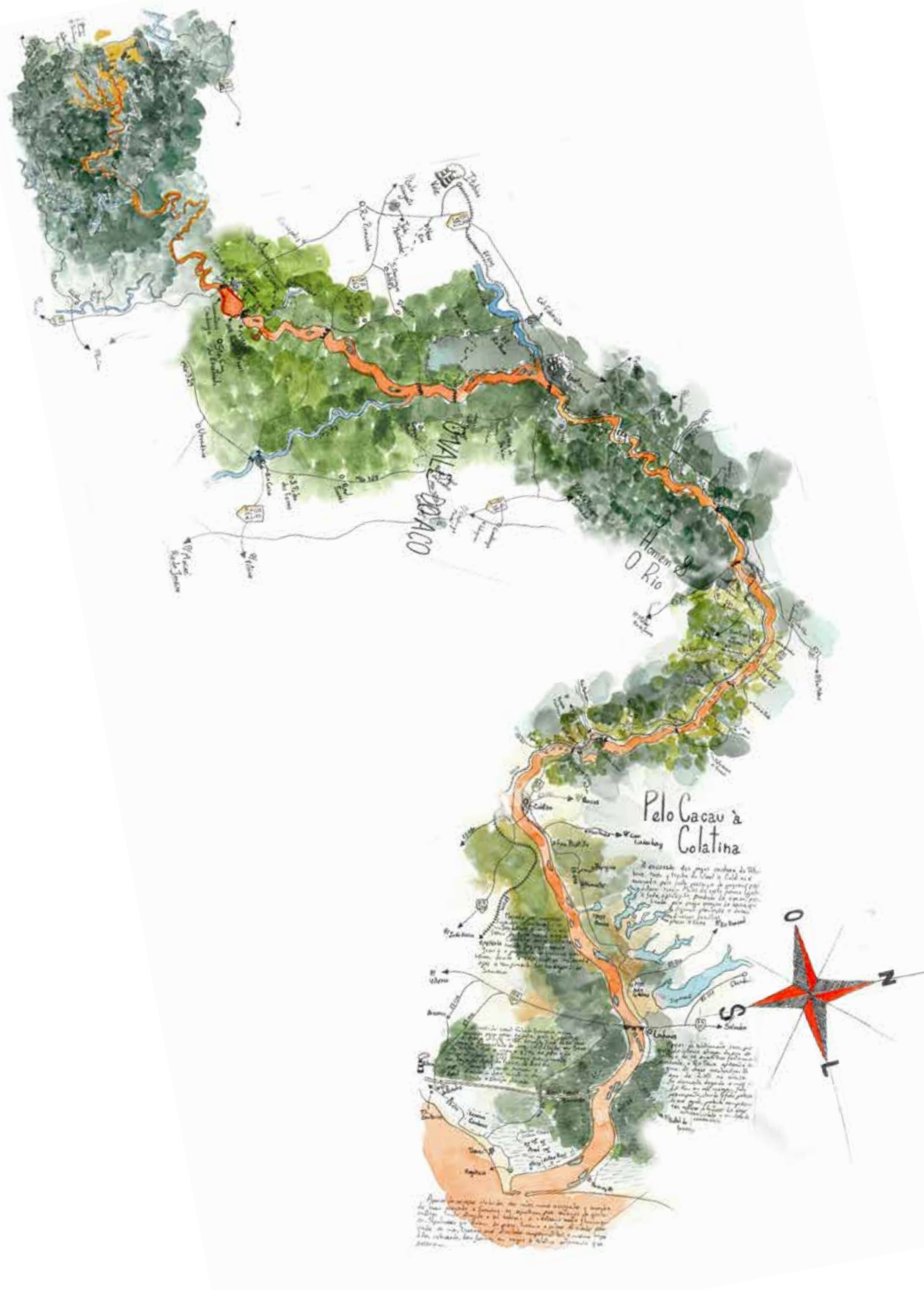
Coral Guardian – Paris.









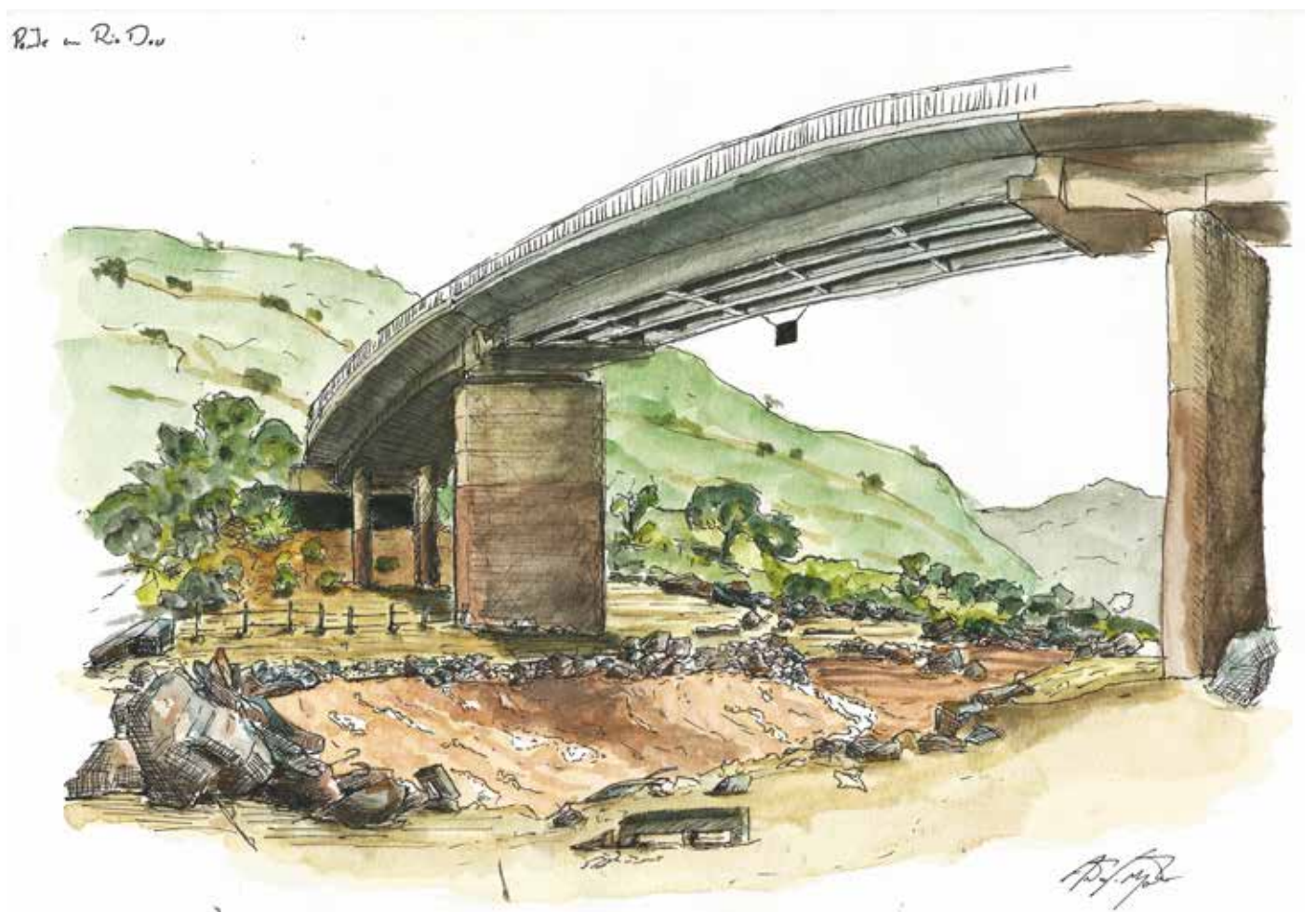


Mapa do Rio Doce, de Mariana à Foz (Autor: Artur S. Monteiro).



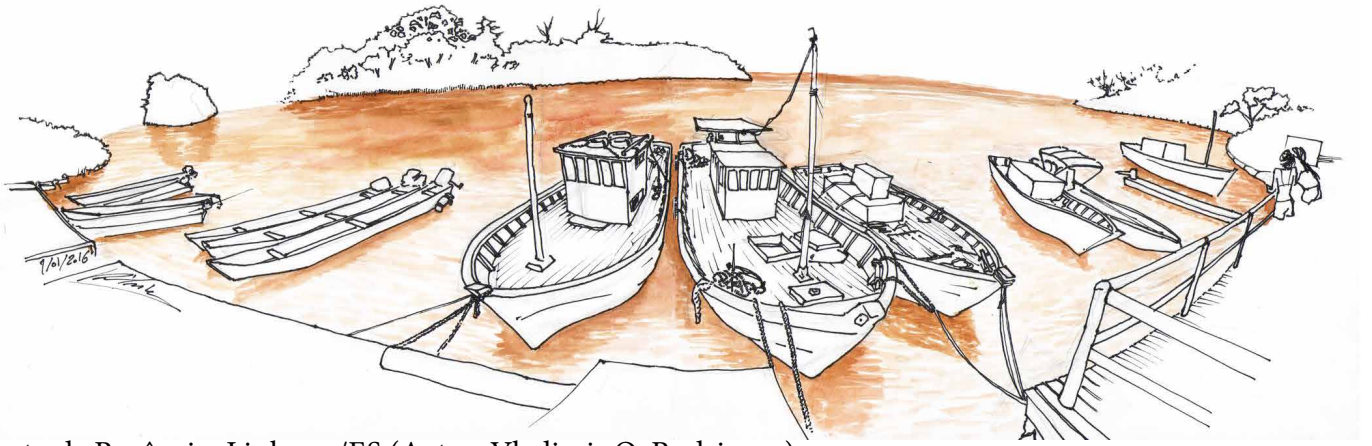


Paracatu de Baixo, Mariana/MG (Autor: Artur S. Monteiro).



Ponte sobre Rio Doce, Rio Doce/MG (Autor: Artur S. Monteiro).





Porto de Regência, Linhasre/ES (Autor: Vladimir O. Rodriguez).



Paracatu de Baixo, Mariana/MG (Autor: Vladimir O. Rodriguez).



Trabalhos de Reconstrução, Mariana/MG (Autor: Vladimir O. Rodriguez).





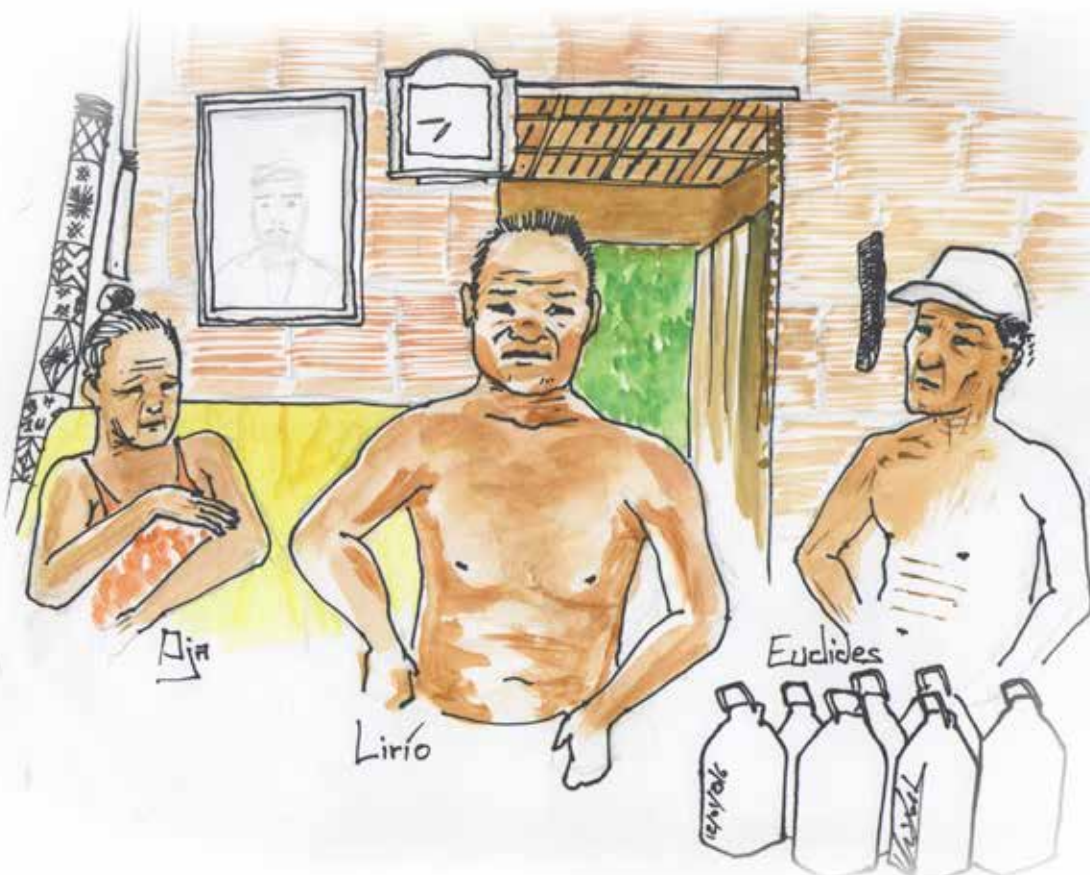
Observar o entorno. Traduzir suas cores (Autor: Vladimir O. Rodriguez).



Atingida, Linhares/ES (Autor: Artur S. Monteiro).



Índio Krenak pintado para guerra, Governador Valadares/ES (Autor: Artur S. Monteiro).



Casa de índios Krenak atingidos, Resplendor/MG (Autor: Vladimir O. Rodriguez).





Poços de extração de petróleo, Linhares/ES (Autor: Vladimir O. Rodriguez).

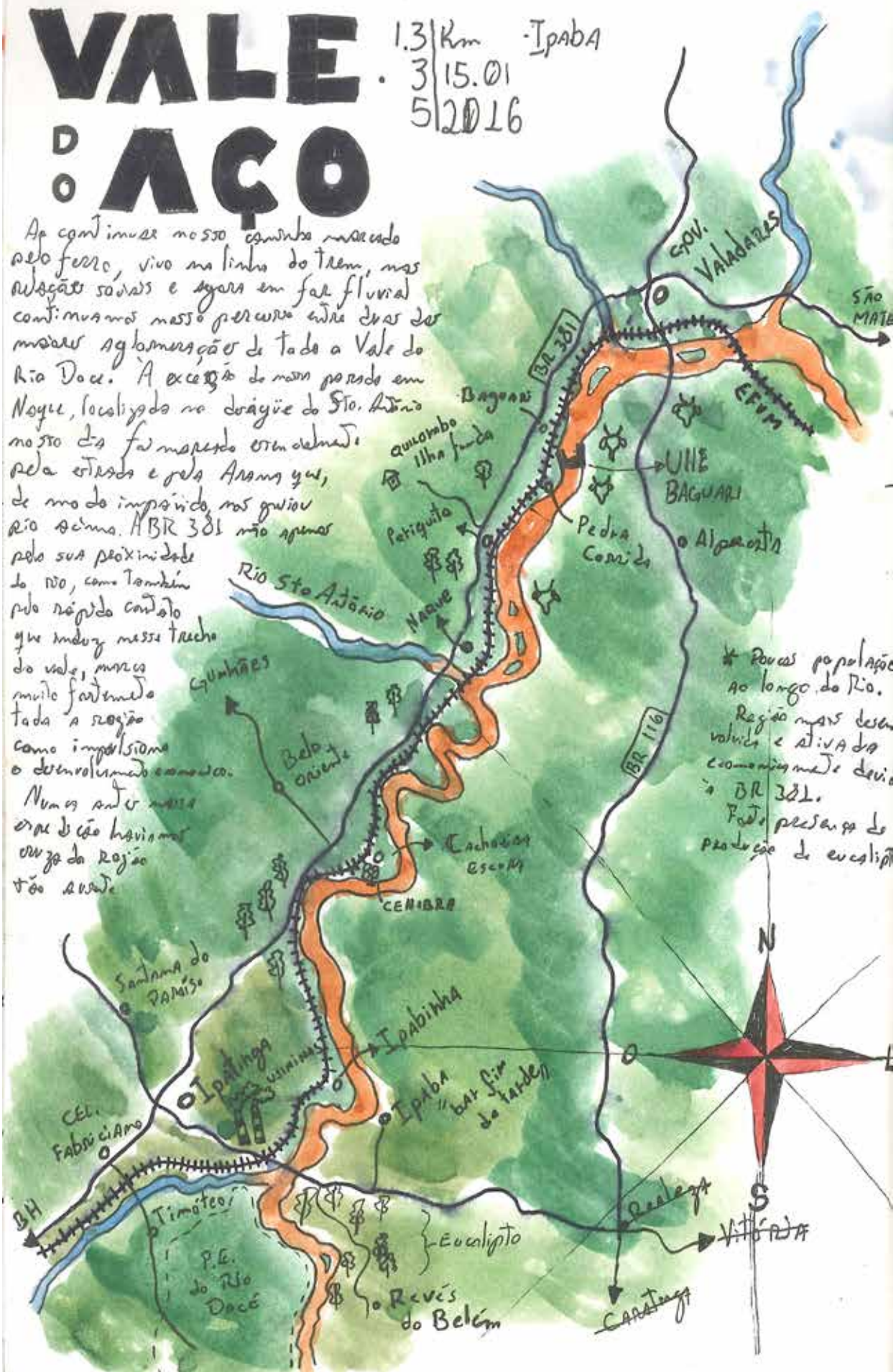


# VALE DO RIO DOCE

1.3 Km - Ipaba  
 3 | 15.01  
 5 | 2016

Após continuarmos nosso caminho marcado pelo ferro, vivo na linha do trem, mas subindo serras e agora em vale fluvial continuamos nosso percurso entre duas das maiores aglomerações de toda a Vale do Rio Doce. À exceção de nossa parada em Nogueira, localizada no dorso do Sto. Antônio, nosso dia foi marcado em detalhes pela estrada e pela Armação, de modo impressionante, nos guiou rio acima. A BR 381 não apenas pela sua proximidade do rio, como também pelo rápido contato que induz nesse trecho do vale, marca muito fortemente toda a região como impulsão o desenvolvimento econômico. Num instante nessa época já não havíamos cruzado a região tão rápida.

\* Pouca população ao longo do Rio. Região mais desenvolvida e ativa da economia mineira devido à BR 381. Forte presença da produção de eucalipto.

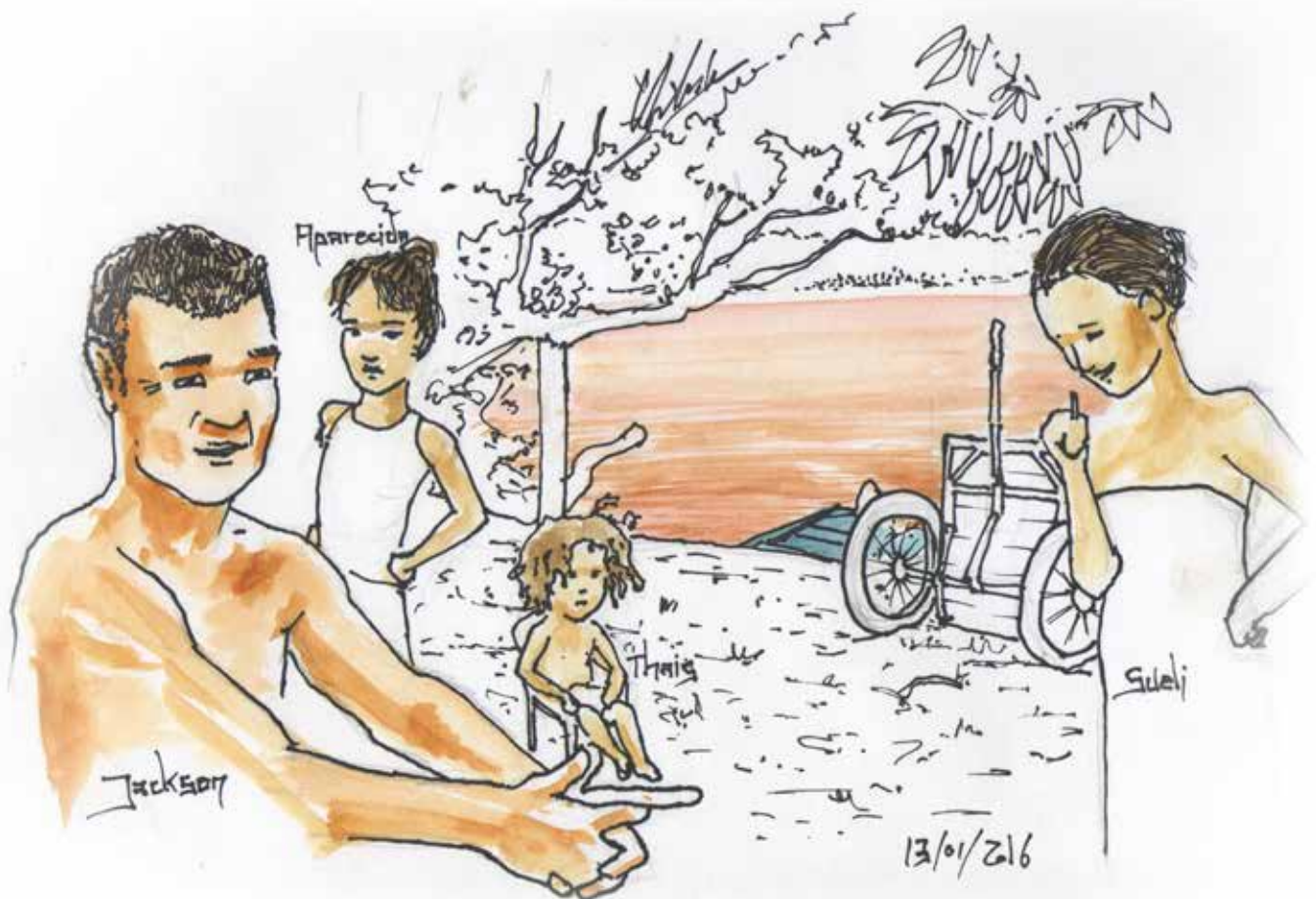


Página do caderno de viagem utilizado na expedição (Autor: Artur S. Monteiro).





Atingido em Barra do Cuieté, Conselheiro Pena/MG (Autor: Vladimir O. Rodriguez).



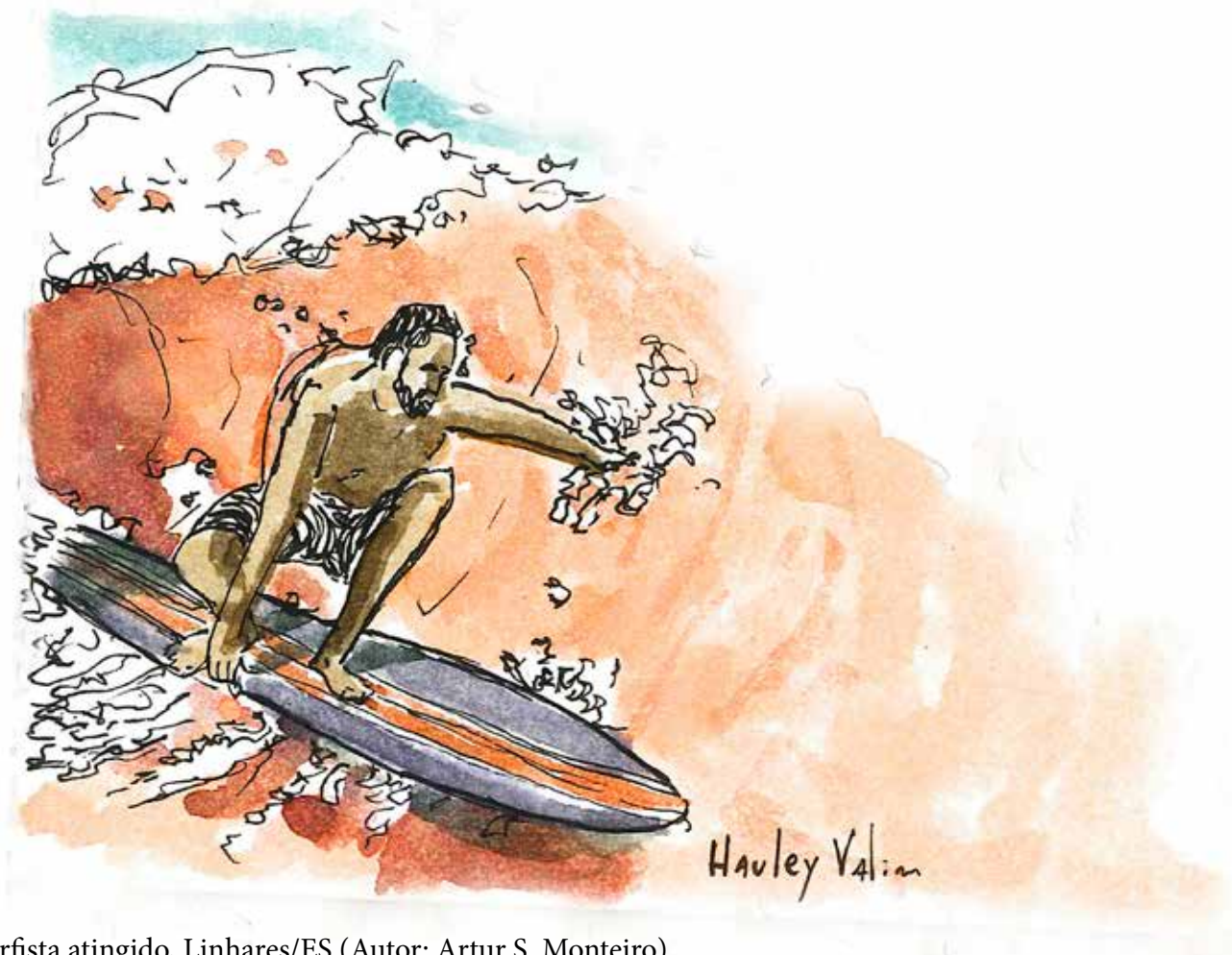
Atingido e família em São Tomé do Rio Doce, Tumiritinga/MG (Autor: Vladimir O. Rodriguez).





Vista do Rio Doce do Pico da Ibituruna, Governador Valadares/MG (Autor: Artur S. Monteiro).





Surfista atingido, Linhares/ES (Autor: Artur S. Monteiro).




Vacas, Sem Peixe/MG (Autor: Artur S. Monteiro).



## TRAÇOS DE UM RIO

Artur Sgambatti Monteiro

Vladimir Ospina Rodriguez



As ilustrações aqui apresentadas fazem parte de um projeto que se desdobra em diversas frentes tendo se iniciado junto à UFES para a redação do relatório de impacto social em comunidades ribeirinhas no Baixo rio Doce após o rompimento da barragem de Fundão. As mesmas fazem parte do livro “Traços de um Rio: Caderno de viagem” (MONTEIRO; OSPINA, 2017) lançado pela editora Multifoco e foram expostos no 27º Festival de Inverno de Garanhuns.

Buscamos, ao longo da pesquisa e produção do material, não apenas conhecer o ocorrido, mas compreender povos e suas histórias, vontades e sonhos. Ademais, todo o desastre, e recorrentes dores, influenciaram o trabalho aqui produzido. O desenho, por sua concepção, nos expõe a diferentes nuances e sentimentos. Buscamos, desta forma e sob tal influência, nos sensibilizar para uma das questões mais delicadas do Brasil: o esquecimento recorrente de verdades e povos tradicionais e vulneráveis, assim como o impacto terrível a que milhares de famílias estão submetidas e aí deixadas diária e recorrentemente.

**MEMÓRIA FOTOGRÁFICA DE UMA COMUNIDADE  
QUILOMBOLA NO SEMIÁRIDO DO ESTADO DO RIO GRANDE  
DO NORTE: a Boa Vista dos Negros, Parelhas, Rio Grande do Norte,  
Brasil**

*Photographic memory of a quilombola community in the semi-arid state  
of Rio Grande do Norte: Boa Vista dos Negros, Parelhas, Rio Grande do  
Norte, Brazil*

Geraldo Barboza de Oliveira Junior

Antropólogo do Instituto de Desenvolvimento,  
Educação e Planejamento Ambiental –  
IDEA/RN.

A versão sobre a origem da comunidade está nas palavras de Emiliano:

*\_ Começou... começou quando vinha um retirante de... desse tempo o povo chamava de cima... de cima agora a gente chama o que vem prá'colá; mas nesse tempo, vindo do poente era de cima, chamava de cima, do lado nascente vinha de baixo.*

*\_ É. Ele veio do poente; agora nesse tempo os véio chamava de cima. Trazia três filhas... agora, deixou uma aqui em Boa Vista, outra no Olho D'Água do Boi e outra nos Brejos.*

*\_ É nos Brejos da Paraíba, em Lagôa Nova... chamam Lagoa Nova. A de lá eu não sei como se chamava; a daqui tinha o nome de Teresa.*

*\_ A de Boa Vista tinha o nome de Teresa; daí começou essa comunidade... depois dessa Teresa.*

*\_ Home, essa história... essa história é véia... essa história vem... eu nem sei lhe dizer de quando; porque eu já sou da quinta geração.*

*\_ Já sou da quinta geração de Teresa*

*\_ É. Sou descende de Teresa, quer dizer, sou da quinta geração. Porque, Teresa tinha um filho: Domingos. De Domingos; o Domingo tinha um filho Roberto. E de Roberto nasceu Inácio. E de Inácio nasceu Antônio que era meu pai.*

*\_ Eu já sou da quinta geração. Eu nasci em oito: 1908, 02 de fevereiro.*



Figura 1. Emiliano Fernandes da Cruz. A Memória local.



Figura 2. Beatriz. Auxiliar de enfermeira aposentada.

*\_ Depois de 1940, que nós viramos eleitores, as coisas ficaram menos difíceis.*

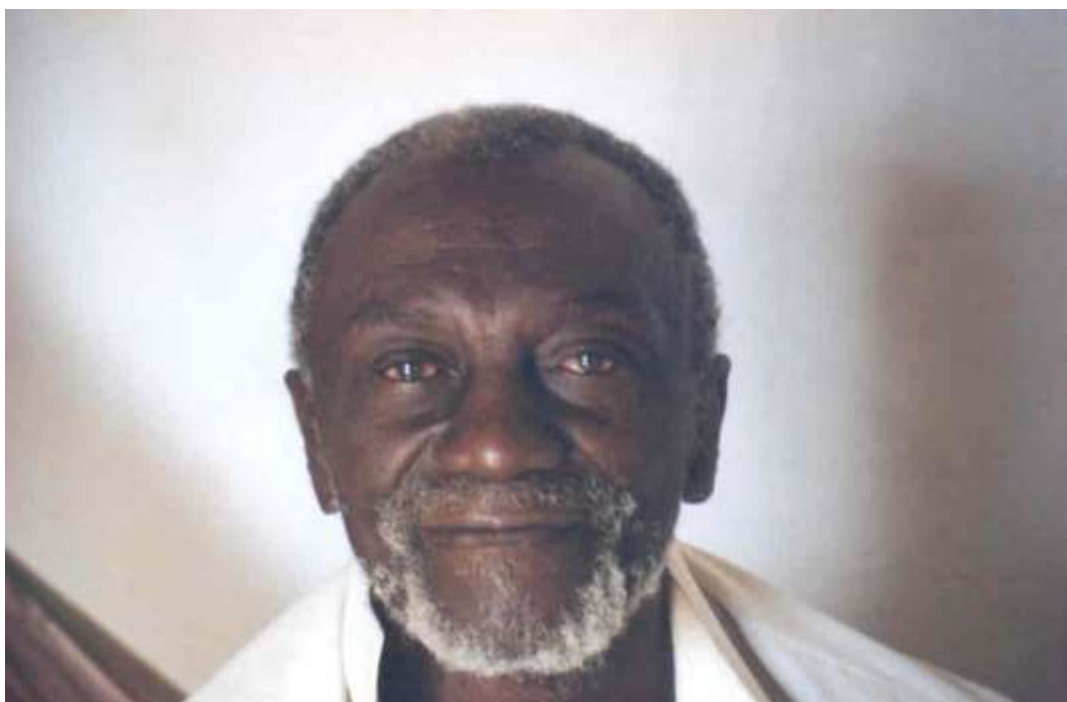


Figura 3. Zé Vieira. Liderança política.

*\_ Em 1960, fui procurado pelo Prefeito Florêncio Luciano e foi feito nosso açude; o açude dos Negros. Depois disso fui procurado para saber se tinha alguém que sabia ler. Falei de minha irmã que estudou. Ele, em seguida, mandou fazer um salão-escola para que todos os negros aprendessem a ler e escrever.*





Figura 4. Dona Chica Vieira, primeira professora local.

*\_ Fui a primeira professora na Boa Vista dos Negros. Pude estudar e concluir o ensino médio em uma época que era quase impossível para os negros. Na década de 1960 para 1970, comecei a ensinar aqui a todo mundo.*



Figura 5. Seu Amaral, esposo de Dona Chica.

*\_ Fui procurado pelo MEB (Movimento Eclesial de Base) e em 1978, viajei sozinho até Brasília para conhecer o pessoal do Movimento Negro, que tava se organizando. Fui falar de minha comunidade.*



Figura 6. O açude dos Negros, na época das chuvas.



Figura 7. O açude dos Negros, na época da seca.



Figura 8. A casa de Dona Maria (a última de taipa), a mãe de Dona Chica Vieira.



Figura 9. A nova casa de Dona Maria, a mãe de Dona Chica Vieira.





Figura 10. Posto de saúde Mãe Gardina, em sua antiga sede.



Figura 11. Posto de saúde novo.





Figura 12. Escola da Boa Vista. Atualmente desativada.



Figura 13. Sala de aula no ano 1987. Atualmente sem aulas.



Figura 14. Jerônimo e Tadite. Quando jovens. Hoje casados.



Figura 15. Zé de Biu. Filho de Dona Chica.



Figura 16. Pesquisadora-esposa do pesquisador (sentada) e Dona Adelaide e Maria (mulher e filha de Zé Vieira, respectivamente).



Figura 17. Pesquisador, mulher e filha.

# **MEMÓRIA FOTOGRÁFICA DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NO SEMIÁRIDO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE: a Boa Vista dos Negros, Parelhas, Rio Grande do Norte, Brasil**

Geraldo Barboza de Oliveira Junior

Nos anos 1987 e 1988 iniciei um contato que perdura até os dias atuais com a comunidade negra rural da Boa Vista dos Negros, em Parelhas, RN. Uma relação que, faz muito tempo, ultrapassou todas as fronteiras acadêmicas. Hoje, tenho amigos, afilhadas, afilhados e parceiros de luta.

Os registros colocados se referem às primeiras visitas na comunidade. Era um olhar que procurava pessoas, lugares e equipamentos que traduzissem esta forma de viver: negros numa região de maioria branca no sertão do Rio Grande do Norte.

Atualmente, Boa Vista dos Negros está em um patamar de organização que serve de exemplo para outras comunidades: possui associação proativa, ponto de cultura, há participação intensa na Ordem do Rosário, o território possui autocertificação e há atuação nos movimentos sociais.

A proximidade de 30 anos do primeiro contato e o compromisso com a memória local me faz constantemente retomar fotografias, diários de campo, entrevistas. Na atualidade, o uso de inúmeros instrumentos de divulgação do cotidiano da comunidade da Boa Vista dos Negros, principalmente pela juventude local, coloca a comunidade num patamar de maior visibilidade. Esta condição, entretanto, não condiciona à comunidade o acesso às políticas públicas específicas para as populações tradicionais.

As fotos mostradas elencam, acima de tudo, um olhar antropológico mesclado com o olhar de quem se espelha e se identifica com “o outro”. As fotografias pecam em



termos de qualidade, mas se justificam pelo fato de terem sido feitas em filmes e reveladas em papel. A formatação digital somente ocorreu no ano de 2003. Como resultado, algumas apresentam qualidade inferior ao que se consegue, atualmente, com as máquinas digitais. Fica o romantismo de uma época preservado em imagens com defeitos.

À Boa Vista dos Negros, meu muito obrigado.