



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**FANNY LONGA ROMERO**

**CORPO, SANGUE E TERRITÓRIO EM WOUNMAIKAT  
(NOSSA MÃE TERRA):**

**Uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os  
wayuu na Colômbia e na Venezuela**

**PORTO ALEGRE**

**2010**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

FANNY LONGA ROMERO

**CORPO, SANGUE E TERRITÓRIO EM *WOUNMAIKAT*  
(NOSSA MÃE TERRA):**

**Uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os  
wayuu na Colômbia e na Venezuela**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção  
do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da UFRGS.

Orientadora: Professora Dra. Denise Fagundes Jardim

Porto Alegre

2010

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO(CIP)  
BIBLIOTECÁRIOS RESPONSÁVEIS: Tatiane Soares Jesus CRB-10/1871**

R763C      Romero, Fanny Longa

Corpo, sangue e território em Wounmaikat  
(nossa mãe terra): etnografia sobre violência e  
mediações de alteridades e sonhos entre os wayuu  
na Colômbia e na Venezuela / Fanny Longa  
Romero. – Porto Alegre, 2010.  
xvii, 382 f.: il.

Tese ( Doutorado em Antropologia ) \_

Universidade Federal do Rio Grande do Sul.  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre, BR-RS, 2010.  
Orientadora: Profa. Dra. Denise Fagundes Jardim.

1. Antropologia Social 2. Etnografia. 3.  
Violência: genocídio. 4. Colômbia. 5. Venezuela: Wounmaikat.  
6. Wayuu. I. Título.

**Corpo, sangue e território em *wounmaikat* (nossa mãe terra):  
Uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os  
wayuu na Colômbia e na Venezuela**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.

Orientadora: Professora Dra. Denise Fagundes Jardim

Aprovado em 02 de junho de 2010.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. RITA LAURA SEGATO

---

Prof. Dr. JOSÉ CARLOS DOS ANJOS GOMES

---

Prof. Dr. SERGIO BAPTISTA DA SILVA

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. DENISE FAGUNDES JARDIM

*À minha mãe Doris pelo amor e a inspiração do feminino  
À vida no corpo e sangue de Evelia Epiayu*

*A Jorge Mosonyi pela inspiração no viver dos wayuu  
In memoriam*

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de diversas travessias acadêmicas e pessoais que compartilhei com inúmeras pessoas, no marco do doutorado em antropologia social. Ele representa um tributo de corpo, sangue e território que compartilho com os wayuu, pelas trocas de conhecimento que me ofereceram e o acesso às suas vidas cotidianas, entre parentes vivos e mortos. Especialmente, sou grata às minhas interlocutoras wayuu por permitir-me fazer junto com elas uma caminhada etnográfica por alguns cenários do seu território ancestral.

À minha mãe Doris por entender minha ausência física e iluminar-me para a compreensão das dobras e desdobras múltiplas do feminino.

Aos meus irmãos pelo apóio e afetos que desde a Venezuela insistiram para fazer possível esta tese.

A minha orientadora Denise Jardim Fagundes pela acolhida afetiva e acadêmica que gentilmente me ofereceu em todo o percurso do doutorado. Ela é efetivamente parte de todo este trabalho e da minha escolha em fazer a Pós-Graduação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

A CAPES pela bolsa concedida através do Convênio PEC-PG.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS pela excelência acadêmica.

A todos os professores da Pós-Graduação em Antropologia da mesma universidade, especialmente a Ruben Oliven, Cornelia Eckert, Ondina Leal, Denise Jardim, Claudia Fonseca, Sergio Baptista, Ari Oro e Maria Eunice Maciel pelas trocas de conhecimento e ajudar-me a repensar o lugar social da antropologia. Nesse cenário agradeço igualmente a Rose e a Lena pela atenção e carinho sempre dispensados.

Aos wayuu que me ajudaram a escutar os ventos fortes do seu território historicamente ancestral e a entender que *wounmaikat*, assim como te chama, te responde. Agradeço fundamentalmente às mulheres wayuu pela confiança em mim depositada. Elas me permitiram compartilhar sua vida cotidiana que se metamorfoseia dinamicamente mostrando-me outras possibilidades de entendimento que ampliaram meu entendimento da autonomia de entidades espirituais ativas.

Aos amigos de Santa Marta, Riohacha e Maracaibo por fazer possível minha incursão nas redes sociais dos wayuu, especialmente a Simón kankuamo, Carolina, Yesica, Ingrid e Felipe pela abertura de acessar as redes sociais de base ameríndia no Caribe colombiano e na Guajira venezuelana.

Aos meus amigos entranháveis da Venezuela e do Brasil, especialmente a Zaida Pérez, Letícia, Daniel Alves, Ana Maria, Marcia, Miriã, Siloé, Adriana, Veridiana, Mauricio, Marcele, Cecília, Cintia, Daniel Etcheverry, Carlos e muitos outros que estão presentes nos meus caminhos entrecruzados.

Aos colegas e amigos do Núcleo de Antropologia Social da UFRGS.

Ao Estevam, por seu apóio e generosidade para tornar possível a conclusão deste trabalho

Ao professor Jorge Mosonyi pelos ensinamentos nas minhas primeiras incursões no campo da antropologia social na Universidade Central da Venezuela (UCV) e aos meus professores de antropologia da UVC pela camaradagem intelectual re-memorizada no decorrer desta pesquisa, especialmente a Rafael López Sanz, Ronny Velásquez, Filadelfo Morales, Estebán Emílio Mosonyi, Omar González Ñañez, Zaida Pérez e Victor Rago.





*“La espiral constituye la síntesis de la cosmovisión wayuu, ya que desde antes, durante la vida, y más allá de la misma el wayuu recorre el cosmo infinito lográndose transmutar mas allá de dicho cosmo”*

*Miguel Ángel Fernández (escritor wayuu)*

*“Pela estrada passa gente, passa gado, passam os vivos, passam os mortos”*  
*Ismael Kadaré, Abril despedaçado.*

*“Kasaa pulapuinka: O que você sonhou hoje?”*  
*Antonia Epiayu (interlocutora wayuu)*

## RESUMO

Os wayuu são um povo indígena de família lingüística arawak [arahuaca] que habitam na Península da Guajira, localizada sobre o mar do Caribe no extremo nordeste da Colômbia e na porção norte do extremo ocidental da Venezuela. Esta é uma tese que trata das dinâmicas coletivas e individuais dos wayuu. Eles estão culturalmente informados face à violência de genocídio no marco referencial do conflito interno armado na Colômbia. Sua dinâmica histórica e social tem sido perpassada pelo desdobramento da violência desde o período do contato colonial europeu, até os dias de hoje. Embora essa violência possa entender-se como um programa sistemático e racional de aniquilar as existências subjetivas e sociais do *outro*, pretendo ampliar essa perspectiva tomando em consideração uma dinâmica móbil e conflitiva de regimes de historicidade que aposta na agência social dos wayuu como sujeitos históricos. Os wayuu constroem, experimentam e significam dinâmicas culturais atreladas à violência de genocídio, mas que são ressemantizadas por eles através do protagonismo de entidades espirituais ativas que perpassam, tanto a vida como a morte enquanto planos contíguos, embora diferenciados, de existência social. Meu argumento é que *wounmaikat* (a mãe terra) dos wayuu é uma territorialidade física e social que tem como significante o espaço feminino no qual se vinculam as práticas sociais desse povo indígena. As mulheres wayuu constroem e mobilizam simbolicamente os sentidos da violência narrando e ressemantizando seus desdobramentos nos seus corpos e suas ações no palco das suas vidas cotidianas e no espaço público. Nessas ações elas reclamam pela reivindicação de direitos e travam embates com as estruturas políticas do Estado e do Para-estado.

Nessa perspectiva são relevantes algumas questões: quais são os horizontes de sentido que mediam a resignificação do genocídio no contexto social dos wayuu? Como as pessoas compreendem suas experiências individuais e coletivas na (e através) das relações sociais com seres existentes que potencializam também reivindicações por direitos dos wayuu?

O que podemos dizer sobre a agência feminina wayuu e de uma etnopolítica em que as mulheres são tão visíveis e tão relevantes em seu protagonismo? Qual é o entendimento da territorialidade significada por eles como *wounmaikat* (a mãe terra)? Como se constroem as agências etnopolíticas dos movimentos indígenas, no espaço fronteiro entre a Colômbia e a Venezuela? Para responder a essas questões, essa tese buscou uma aproximação com as lógicas na prática. O trabalho se sustenta em pesquisa etnográfica que tem como suporte metodológico a observação participante, em termos de uma relação de sentido com meus interlocutores wayuu.

**Palavras-chave:** wayuu, violência de genocídio, seres existentes, *wounmaikat*, Colômbia, Venezuela.

## ABSTRACT

The wayuu are an indigenous group of the Arawak linguistic family, and they inhabit the Guajira Peninsula, in northeast Colombia, on the Caribbean Sea, and the Western border of Venezuela. This thesis is about the wayuu's collective and individual dynamics. They are culturally informed in the face of the genocidal violence contextualized by Colombia's armed conflict. Their historical and social dynamics has been imbued by the violence that derived from the first contact with the European colonization, all through the present time. In spite of the fact that such violence could be understood as a systematic attempt to destroy the other's subjective and social existence, I hereby intend to widen this perspective by taking into account a mobile and conflictive dynamics of historicity regimes that relies on the wayuu's social agency as historical subjects. The wayuu build experience and signify their cultural dynamics related to genocidal violence. They confer such dynamics new meanings through the interference of active spiritual entities that impinge both on life and death as two continuous, though separate, realms of social life. I defend that *wounmaikat* (mother earth) is a physical and social place whose significant is the feminine space in which their social practices interlink. The wayuu women symbolically construct and mobilize the significance of violence by narrating and resignifying this violence, in the context of their daily lives and in the public sphere. In doing so, they claim for their rights and engage in political struggles against the State and the Para-State.

In such context, some questions become relevant: what are the horizons of significance that mediate the resignification of genocide in their social life? How do these people understand their collective and individual experiences in the (and through) their social relations with existing beings that also enhance the wayuu's claims for rights?

What could be said about the wayuu's feminine agency and about the ethnopolitics in which women are so relevant and visible? How do they understand territoriality, signified by them as *wounmaikat*? How are the ethnopolitics agency of the indigenous movements constructed in the border region of Colombia and Venezuela? In order to answer these questions, I have tried, in this thesis, an approach with the logics of practice. This paper is based on the ethnographic research, with participant observation as a technique, in the search of a relation of significance with my wayuu interlocutors.

Key-words: wayuu, genocidal violence, existing beings, *wounmaikat*, Colombia, Venezuela.

### LISTA DE SIGLAS

<b>ACF</b>	Ação contra a Fome
<b>ACNUR</b>	Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
<b>ALCA</b>	Área de Livre Comércio das Américas
<b>ASUD</b>	Ecologia e Cooperazione ONLUS
<b>AUC</b>	Autodefesas Unidas da Colômbia
<b>CARBOZULIA</b>	Carvões do Zulia
<b>CARGUAJIRA</b>	Carvões da Guajira
<b>CARGUASARE</b>	Carvões de Guasare
<b>CBEW</b>	Censo Binacional da Etnia Wayuu
<b>CECOIN</b>	Centro de Cooperação ao Indígena
<b>CNR</b>	Comissão Nacional de Reparação
<b>COICA</b>	Coordenadora das Organizações Indígenas da Cuenca Amazônica
<b>CONIVE</b>	Conselho Nacional Indígena da Venezuela
<b>CPC</b>	Constituição Política da Colômbia
<b>CORPOZULIA</b>	Corporação de Desenvolvimento da Região Zuliana
<b>CRBV</b>	Constituição da República Bolivariana da Venezuela
<b>CRIC</b>	Conselho Regional Indígena do Cauca
<b>CON</b>	Congresso Nacional Indígena
<b>DANE</b>	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
<b>DAS</b>	Departamento Administrativo de Seguridad.
<b>FARC</b>	Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia
<b>FMW</b>	Força de Mulheres Wayuu
<b>GIA</b>	Guarda Indígena Awá
<b>GFW</b>	Global Foundation Woman
<b>GMH</b>	Grupo de Memória Histórica
<b>INCORA</b>	Instituto Colombiano de Reforma Agrária
<b>INCODER</b>	Instituto Nacional Colombiano de Desenvolvimento Regional
<b>INE</b>	Instituto Nacional de Estadística
<b>LDTPI</b>	Lei de Demarcação e Garantia do Hábitat e Terras dos Povos Indígenas
<b>LOPI</b>	Lei Orgânica de Povos Indígenas
<b>LOSN</b>	Lei Orgânica de Segurança da Nação
<b>MI</b>	Missão Identidade
<b>MPPPD</b>	Ministério do Poder Popular para a Planificação e o Desenvolvimento
<b>MTM/PTC</b>	Mesa de Trabalho Mara/Problemáticas Territoriais e Culturais
<b>OIT</b>	Organização Internacional do Trabalho
<b>ONIC</b>	Organização Nacional Indígena da Colômbia
<b>OREI</b>	Organização Regional de Etnias Indígenas
<b>ORPI</b>	Organização Regional de Povos Indígenas
<b>OWM</b>	Organização Wayuu Munsurat
<b>OWP</b>	Organização Wayuu Painwashi
<b>RBV</b>	República Bolivariana da Venezuela
<b>UBV</b>	Universidade Bolivariana da Venezuela
<b>UCV</b>	Universidade Central da Venezuela
<b>UNIPA</b>	União Indígena do Povo Awá

## LISTA DE FIGURAS

### Mapas

Mapa 1. A Península da Guajira no espaço fronteiriço da Colômbia e da Venezuela	12
Mapa 2. Limite fronteiriço da Guajira	12
Mapa 3. Alta, Meia e Baixa Guajira	23
Mapa 4. Mapa histórico de 1840 da extinta “Gran Colômbia”	62
Mapa 5. Mapa histórico de 1810 da Província da Venezuela	62
Mapa 6. Riohacha	73
Mapa 7. Maicao	86
Mapa 8. Exploração, transporte e desembarque do carvão de Cerrejón	331

### Figuras

Figura 1. Guerra wayuu. Jornal Mi Diário, Maracaibo	48
Figura 2. Manifestação wayuu contra a violência paramilitar	162
Figura 3. Símbolos clânicos wayuu	209
Figura 4. “Ver e sentir o infinito através de um espiral”, em <i>Jornal Wayuunaiki</i>	214
Figura 5. Cartaz da Caravana por <i>wounmaikat</i> (realizado pela Força de Mulheres Wayuu)	247

### Fotos

Foto 1. (Capa) Mulheres wayuu em lamurio	I
Foto 2. Dona Letícia do clã epiayu no Resguardo indígena O Cerro.	1
Foto 3. Rancheria wayuu na Guajira venezuelana.	26
Foto 4. Açude (jagüey)	26
Foto 5. Paisagens da estação seca	26
Foto 6. Cactos que parecem candelabros	26
Foto 7. O mar da Península da Guajira venezuelana	26
Foto 8. Caminhos de <i>wounmaikat</i>	26
Foto 9. Wayuus em reunião na região do Socuy na “Briga pela Terra”	28
Foto 10. Matilde no Bairro Etnia Guajira. Etapa II. Maracaibo	44
Foto 11. “A Raia” fronteira Colombo - venezuelana	79
Foto 12. Bairro 20 de Julio em Hatonovo	92
Foto 13. Parente <i>apüshi</i> de Emília	111
Foto 14. Flora, cunhada de Antonia lavando as roupas no Poço	118
Foto 15. Cemitério do <i>apüshi</i> de Francisca	144
Foto 16. O ritual de cortar o cabelo no mar da Guajira	151
Foto 17. “Tirar uns restos” Mulheres wayuu no cemitério de Maracaibo	174

Foto 18. Momento da exumação, no fundo sentada está Mercedes com o rosto coberto	188
Foto 19. Corpo em reclusão	189
Foto 20. Parentes <i>apushi</i> no cemitério	189
Foto 21. O corpo dentro da manta	190
Foto 22. Em perspectiva oscilante. Mercedes manipulando o corpo do filho no cemitério	191
Foto 23. Poderes e perigos entre vivos e mortos	192
Foto 24. Elena macerando a <i>majayura</i> para preparar meu banho espiritual	196
Foto 25. Elena falando com a <i>majayura</i>	198
Foto 26. O corpo presentificado (vila O Mamón)	205
Foto 27. O espiral do destino, Guajira venezuelana.	206
Foto 28. Primas de Francisca no cemitério do <i>apüshi</i> da família Uriana	213
Foto 29. O rosto coberto com <i>paliisa</i>	213
Foto 30. Dançando a <i>yonna</i>	214
Foto 31. Mariela tocando a <i>kasha</i> (tambor)	214
Foto 32. Vizinha de Evelia, no quintal da sua casa tecendo um chinchorro.	226
Foto 33. Slogan da Caravana por <i>wounmaikat</i>	234
Foto 34. Sede da Força de Mulheres Wayuu em Quatro Vias, Média Guajira, Colômbia.	238
Foto 35. A Minga de resistência indígena e popular	250
Foto 36. Guarda Indígena do Cauca	260
Foto 37. Região Quatro Vias, Média Guajira colombiana.	264
Foto 38. Mulheres da FMW, visitando a comunidade O Socuy, na Guajira venezuelana.	276
Foto 39. Comunidade wayuu <i>kassusain</i> (Região “O Socuy”, Guajira venezuelana).	286
Foto 40. Sabino, do povo yukpa, anunciando publicamente seu direito à autodemarcação do seu território	298
Foto 41. O trem de Cerrejón, segundo a “perspectiva”, a <i>cobra de acero</i> .	327
Foto 42. Mina de carvão Cerrejón, a céu aberto na região da Média Guajira Colombiana.	330
Foto 43. Vista parcial do rio Socuy.	340
Foto 44. Luis no Socuy, no marco da segunda Caravana por <i>wounmaikat</i> .	342

## SUMÁRIO

<b>PARTE I. CORPO, VIOLÊNCIA E ALTERIDADES MÚLTIPLAS NO TERRITÓRIO WAYUU .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>2</b>
<b>CAPÍTULO 2. OS WAYUU E A TERRITORIALIDADE SOCIAL.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 3. O ETHOS GUERREIRO E A POLIGAMIA: REACOMODAÇÕES DA (IN)HUMANIDADE INDÍGENA NAS RELAÇÕES HISTÓRICAS .....</b>	<b>28</b>
<b>3.1. Categorias identitárias: os wayuu e os outros. ....</b>	<b>31</b>
<b>3.2. O Ethos guerreiro, alianças políticas e a vingança wayuu.....</b>	<b>33</b>
3.2.1. O Contrabando e os “Infestadores” do Caribe. ....	39
<b>3.3. Com sangue e fogo: Vinganças e rebelião wayuu.....</b>	<b>46</b>
<b>3.4. A poligamia e o ethos guerreiro wayuu .....</b>	<b>49</b>
<b>3.5. Os wayuu entre limites geográficos e fronteiras políticas nacionais.....</b>	<b>59</b>
3.5.1. Os Tratados de Limites no Território dos Wayuu. ....	60
3.5.1.1. Usos e Abusos de Metáforas de Fronteira .....	64
<b>CAPÍTULO 4. EM TERRITÓRIO WAYUU: APROXIMAÇÃO AO CAMPO.....</b>	<b>69</b>
<b>4.1. Trânsitos entrecruzados da pesquisa etnográfica .....</b>	<b>69</b>
4.1.1. SANTA MARTA, Caribe colombiano (janeiro 2009) .....	70
4.1.2. RIOHACHA (FEVEREIRO 2009).....	73
4.1.3. “A RAIA” ESPAÇO FRONTEIRIÇO ENTRE A COLÔMBIA E A VENEZUELA .....	79
4.1.3.1. “O RENACER” (Maracaibo, março 2009).....	81
4.1.4. AS ASSOMBRAÇÕES DE MAICAO (FEVEREIRO 2009) .....	86
4.1.4.1. “Meus cordões umbilicais me mantêm”: o povoamento de Maicao.....	91
4.1.5. HATO NOVO (FEVEREIRO 2009) .....	92
4.1.5.1. Julia “de boca em boca” (18 de fevereiro de 2009) .....	96
4.1.6. VILA O MAMON (MARACAIBO) .....	101
4.1.6.1 “Ele sempre <i>cumpre</i> comigo”: recriação da poligamia no cotidiano. ....	103
<b>CAPÍTULO 5. TERRITÓRIO-CORPO-SANGUE: VIOLÊNCIA EM WOUNMAIKAT.....</b>	<b>111</b>

<b>5.1. A violência de genocídio e os sentidos conferidos e experimentados na relação território-corpo-sangue .....</b>	<b>113</b>
<b>5.2. Eventos críticos como um risco hermenêutico. ....</b>	<b>116</b>
<b>5.3. Evento I: “Eu Levantei Todos Os Corpos”: O Massacre do Poço.....</b>	<b>117</b>
5.3.1. O fluir das águas do Poço.....	118
5.3.1.1. O massacre. ....	119
5.3.1.2. A emergência dos sonhos na experiência vivida de Antonia.....	123
5.3.1.3. O movimento oscilante de alteridades.....	129
<b>5.4. Evento II. Corpo em vigília: O suicídio de Emília .....</b>	<b>136</b>
5.4.1. Corpo em Alteridade Oscilante .....	142
<b>5.5.Evento III. Violência “marcada” em wounmaikat: O massacre de Bahia Portete. ....</b>	<b>151</b>
5.5.1. Memória: espaços de vida e morte. ....	158
5.5.2. Mulheres tecendo a paz: o <i>yanama</i> e a apropriação dos espaços da memória.....	160
<b>5.6. Evento IV. O deslocamento da família epiayu: “Ou vocês saem ou as matamos” .....</b>	<b>165</b>
<b>CAPÍTULO 6. AJAPÛJAWA (O ESPÍRITO DO SONHO): RITUAIS DE MORTE E VINGANÇA .....</b>	<b>174</b>
<b>6.1. Alapüjawa mediando transfigurações da corporalidade e da pessoa wayuu.....</b>	<b>177</b>
<b>6.2. Antropofagia de si e do outro: comer o corpo.....</b>	<b>181</b>
<b>6.3. Taajunasnai (Espírito que incorpora): o espírito está dentro de mim. ....</b>	<b>185</b>
<b>6.4. A reclusão da morte: manipulando o corpo. ....</b>	<b>187</b>
<b>6.5. Sentindo os jaa'in (espíritos).....</b>	<b>193</b>
6.5.1. Para tirar os “espíritos” de mim: a <i>majayura</i> planta que protege e cura.....	196
<b>CAPÍTULO 7. O CORPO FEMININO PRESENTIFICADO: PINTADO, DANÇADO E TECIDO 205</b>	
<b>7.1. Espirais: emblemas do corpo feminino.....</b>	<b>207</b>
<b>7.2. O paü'ú (isolamento) da majayülü (pubertaria): poética e estética da reclusão iniciática. ....</b>	<b>216</b>
<b>7.3. A yonna encarnada.....</b>	<b>219</b>
7.3.1. Quem observa quem. ....	224



<b>7.4. Tecer (ainna) entre as cores vivas dos wayuu e as cores da moda.....</b>	<b>225</b>
<b>PARTE II. TERRITORIALIDADES EM TRÂNSITO NOS JOGOS SIMBÓLICOS E POLÍTICOS .....</b>	<b>233</b>
<b>CAPÍTULO 8. TERRITORIALIDADES EM TRÂNSITO. A CARAVANA POR WOUNMAIKAT, A MINGA INDÍGENA E OS MODOS DE REALIZAR O ETNOPOLÍTICO .....</b>	<b>234</b>
<b>8.1. A Força de Mulheres Wayuu (Sütsüin Jieyü Wayuü).....</b>	<b>237</b>
8.1.2. Os sentidos da caravana por <i>wounmaikat</i> . .....	245
<b>8.2. A Minga de resistência indígena e popular. ....</b>	<b>248</b>
<b>8.3. Lealdades locais em favor dos awá: o movimento indígena em vigília.....</b>	<b>254</b>
<b>8.4. Os jogos simbólicos de afirmação étnica: “porque em wounmaikat os únicos gigantes somos os wayuu” .....</b>	<b>263</b>
8.4.1. Em Quatro Vias do município Maicao. Região da Méia Guajira, Colômbia.....	263
8.4.2. Em Paraguaipoa, Guajira venezuelana.....	269
8.4.3. Mobilização mediática. Município Paez, 06 de março de 2009.....	276
<b>CAPÍTULO 9. BRIGAR PELA TERRA: DIREITOS TERRITORIAIS E POLÍTICOS NA CONSTRUÇÃO DE UMA NAÇÃO WAYUU.....</b>	<b>286</b>
<b>9.1. O jayeechi: “para que nos dê nosso território e demarcação do território indígena wayuu” .....</b>	<b>287</b>
<b>9.2. A descumprida promessa do texto constitucional de 1999 “dos direitos dos povos indígenas” .....</b>	<b>292</b>
9.2.1. Invocar uma autonomia: dilemas e conflitividades na construção de uma nação wayuu..	298
9.2.2. Ciladas da cidadania .....	311
9.2.3. Pleitos políticos em torno da identidade wayuu .....	321
<b>9.3. “A cobra de acero”: mineira transnacional e expropriação do território wayuu .....</b>	<b>326</b>
<b>9.4. O yoluja a céu aberto: os projetos de carvão na Guajira venezuelana.....</b>	<b>335</b>
<b>9.5. A construção da “licencia social” da mineração transnacional .....</b>	<b>343</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>348</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>353</b>

### Sistema vocálico e consonântico do wayuunaiki (idioma wayuu)\*

O wayuunaiki possui seis fonemas vocálicos e dezesseis fonemas consonânticos

#### Sistema vocálico

	Anteriores	Centrais	Posteriores
Altas	i [i]	ü [ɯ]	u [u]
Médias	e [ɛ]		o [ɔ]
Baixas			
		a [a]	

#### Sistema Consonântico

	Bilabial	Dento-alveolar	Palatal	Velar	Glotal
Oclusivas	p [p]	t [t]		K [k]	' [ʔ]
Africadas surdas			ch [tʃ]		
Fricativas surdas		s[s]	sh [ʃ]		j [h]
Lateral-vibrantes		l [l] r[r]			
Nasais sonoras	m [m]	n[n]		ñ [ɲ]	
Semi-consonantes sonoras	w [w] v[β]			y [j]	

\*Referência usada em Mosonyi Esteban e Mosonyi Jorge (1999)

## PARTE I. CORPO, VIOLÊNCIA E ALTERIDADES MÚLTIPLAS NO TERRITÓRIO WAYUU.



Foto 2 Dona Letícia, do clã epiayu no Resguardo indígena “O Cerro” na região sul da Guajira colombiana

## CAPÍTULO 1. INTRODUÇÃO.

Os wayuu são um povo indígena de família lingüística arawak [arahuaca] que habitam na Península da Guajira localizada sobre o mar do Caribe no extremo nordeste da Colômbia e na porção norte do extremo ocidental da Venezuela<sup>1</sup>.

Esta é uma tese que trata das dinâmicas coletivas e individuais dos wayuu. Eles estão culturalmente informados face à violência de genocídio no marco referencial do conflito interno armado na Colômbia. Sua dinâmica histórica e social tem sido perpassada pelo desdobramento da violência desde o período do contato colonial europeu, até os dias de hoje. Pretendo ampliar essa perspectiva tomando em consideração uma dinâmica móbil e conflitiva de regimes de historicidade que aposta na agência social dos wayuu como sujeitos históricos.

A análise parte de uma inquietação surgida durante o campo a respeito de como a sanção da violência de genocídio dá-se fundamentalmente sobre corpo da mulher e a territorialidade significada em *wounmaikat* como espaços privilegiados da colonialidade de poder (Quijano 2002). Essa violência acometida pode ser interpretada como sistemática e programada<sup>2</sup>. No entanto, para isso deveríamos discorrer sobre as modalidades programais. Neste trabalho minha observação não recai sobre a constância dessa experiência já que não tenho elementos no momento para examinar outros aspectos além da experiência testemunhada em documentos históricos e por meus interlocutores na pesquisa de campo.

Meu argumento é que *wounmaikat* (a mãe terra) dos wayuu é uma territorialidade física e social que tem como significante o espaço feminino no qual se vinculam as práticas sociais desse povo indígena. As mulheres wayuu constroem e mobilizam simbolicamente os sentidos da violência narrando e ressemantizando seus desdobramentos nos seus corpos e suas ações políticas no palco das suas vidas cotidianas e no espaço público. Nessas ações elas reclamam pela reivindicação de direitos e travam embates com as estruturas políticas do Estado e do Para-estado.

---

<sup>1</sup> Usamos a designação conforme a Lei de Demarcação e Garantia do Hábitat e Terras dos Povos Indígenas (LDTPI 2005, Artigo 2) da República Bolivariana da Venezuela (RBV) que define os povos indígenas como “grupos humanos descendentes dos povos originários [...] que se reconhecem a si mesmos como tais [...]. Disponível em: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/6452.pdf>. Acesso em 26 abr. 2009. É importante destacar que a atual Constituição da República Bolivariana da Venezuela (CRBV) esclarece no final do Capítulo VIII “Dos Direitos dos Povos Indígenas” que o termo povo “não poderá interpretar-se no sentido que lhe é atribuído pelo Direito Internacional” (CRBV, 1999, p.111).

<sup>2</sup> Sigo aqui as considerações realizadas pela professora Rita Segato durante a arguição desta tese.

A noção de *agência* (Ortner, 1994) é um elemento norteador no desenvolvimento da análise. Adenso o termo pela relevância das ações dos wayuu, em contextos de violência, não como sujeitos “subalternos” permeados por macro-estratégias de resistência, mas como sujeitos históricos cujas práticas cotidianas sociocosmológicas são acionadas em ato. Os wayuu constroem, experimentam e significam dinâmicas culturais atreladas à violência de genocídio, mas que são ressemantizadas por eles a partir de uma lógica própria de relações sociais com entidades anímicas.

A partir das categorias nativas entendo que a agência não se reduz aos interlocutores entrevistados, em especial ao protagonismo das mulheres e suas ações nos movimentos etnopolíticos de base ameríndia. Para os wayuu, além das pessoas, vários seres existentes têm agência a exemplo de entidades espirituais. Essas entidades são ativas e têm autonomia na construção de sentidos da socialidade wayuu (DESCOLA, 1998).

Essas questões ampliam nosso entendimento das suas lógicas sociocosmológicas e as formas de relação entre o território e as pessoas. Certamente, pelo seu caráter sistemático e programado de extermínio, as estruturas da violência de genocídio têm-se empenhado em destruir historicamente essas lógicas. Portanto, procuro aproximar-me aos sentidos das ações cotidianas e às potencialidades conferidas a essas entidades em fluxo, face à violência de genocídio, no contexto social dos wayuu.

O protagonismo de entidades espirituais ativas que coexistem nessa realidade social permite entender que a alteridade é uma noção dinâmica e heterogênea que se reporta aos múltiplos sentidos e se desloca conforme a intencionalidade das entidades em fluxo. Nesses termos, poder-se-ia pensar na emergência de uma economia simbólica da alteridade que se constitui por meio de relações sociais entre esses existentes anímicos e as pessoas<sup>3</sup>.

Não se trata aqui de sugerir que os wayuu estão sujeitos a uma espécie de determinismo anímico, mas de mostrar como suas ações individuais e coletivas, estão atreladas a uma lógica cultural própria. Essa percepção é relevante, pois permite entender como, quem e em que campo da realidade social wayuu os existentes espirituais têm protagonismo. Entender como a partir de categorias nativas, eles enfrentam às modalidades de destruição de atores genocidas é uma das contribuições que esta tese pretende trazer.

Nesse exercício epistemológico são relevantes algumas questões: quais são os horizontes de sentido que mediam a resignificação do genocídio no contexto social dos wayuu? Como as pessoas compreendem suas experiências individuais e coletivas na (e através) das relações sociais com seres

---

<sup>3</sup> Sigo aqui as considerações do professor Sérgio Baptista e agradeço seus valiosos aportes durante a arguição desta tese.

existentes que agenciam também reivindicações por direitos dos wayuu? De que maneira os wayuu significam o feminino? O que podemos dizer sobre a agência feminina wayuu e de uma etnopolítica em que as mulheres são tão visíveis e tão relevantes em seu protagonismo? Qual é o entendimento da territorialidade significada por eles como *wounmaikat* (a mãe terra)? De que maneiras se entrelaçam histórica e culturalmente as relações sociais com a territorialidade social da Península da Guajira? Como se constroem as agências etnopolíticas dos movimentos indígenas, no espaço fronteiro entre a Colômbia e a Venezuela?

Para responder a essas questões, essa tese buscou uma aproximação com as lógicas na prática que consiste numa etnografia que reúne os diversos aspectos da minha imersão no período de pesquisa em campo. Cada aspecto poderia ser tratado como único e tomar conta da etnografia, mas escolhi abrir diversas frentes a fim de familiarizar o leitor com um período de imersão de cinco meses de pesquisa, de janeiro a maio de 2009, singular de minha estadia entre os wayuu que é mais próximo de um processo de entendimento do pesquisador sobre o universo social dos meus interlocutores.

Na primeira parte da tese analiso a violência de genocídio a partir de aspectos correlacionados com o corpo-território-sangue. Num primeiro momento, quero entender como os wayuu, enquanto agentes culturalmente informados, ressignificam a violência. Num segundo momento abordo as agências de seres existentes em jogo que coexistem nesse contexto social. Para isso, as noções analíticas se contextualizam, tanto a partir de um recorte etnohistórico de regime de historicidade nativa que se reporta ao protagonismo dos wayuu no contexto do contato colonial, quanto através da minha escuta etnográfica junto a mulheres e homens com os quais interagi no decorrer da pesquisa de campo.

Na segunda parte da tese me dedico a problematizar a agência dos wayuu em um campo social de jogos etnopolíticos e pleitos pela demarcação do seu território ancestral. Quero sugerir que esse “campo” vai mais além de uma disputa política com o Estado, as lideranças locais e de agentes predatórios como é o caso das empresas transnacionais extrativas de carvão mineral. Meu argumento é que as ações etnopolíticas estão permeadas por um campo semântico de jogos simbólicos que adensam relações entre os atores sociais através da construção de uma cosmopolítica wayuu.

Os wayuu representam não apenas um dos povos indígenas mais numerosos demograficamente, entre os países em pauta, mas também um dos mais estudados, sob o prisma da antropologia social. A esse respeito, as primeiras informações que tive sobre eles vieram do

contexto acadêmico na minha formação de graduação como antropóloga na Universidade Central da Venezuela (UCV).

Estou me reportando à década de 80 quando estudei alguns livros de referência etnográfica sobre a realidade social desse povo. Entre eles, os estudos do antropólogo Benson Saler, a respeito da organização social dos wayuu e do antropólogo e físico francês Michel Perrin que, a partir de uma análise estrutural orientada por Lévi-Strauss, recolheu (*in situ*) um conjunto heterogêneo de mitos wayuu. Ambos os estudos são reportados a finais da década de 60 e inícios dos anos 70.

Devido à densa heterogeneidade de aspectos sociais que perpassam a ordem cultural dos wayuu podemos encontrar na literatura antropológica os vários desdobramentos analíticos de questões que informam a respeito do sistema jurídico de Direito wayuu, da sociocosmologia relacionada à relação com os parentes mortos e à territorialidade em que coexistem outros existentes com agência social. O sistema lingüístico wayuunaiki, a secular mobilidade migratória dos wayuu no espaço fronteiro entre a Colômbia e a Venezuela, os aspectos etnohistóricos do contato colonial atrelados à influência da ordem de missionários capuchinos desde o período da conquista européia e as distintas modalidades de violência que se recriam em território wayuu, especialmente a raiz do conflito interno armado colombiano, entre outros aspectos, têm sido também abordados no escopo de disciplinas como a lingüística, a história e o direito.

A dinâmica histórica e social dos wayuu tem sido perpassada pelo desdobramento da violência de genocídio desde o período do contato colonial europeu, até os dias de hoje, especialmente a raiz do conflito interno armado na Colômbia que se alastra há mais de quatro décadas. Se na época da conquista e colonização a lógica que guiava o empreendimento colonial era dizimá-los e/ou reduzi-los, na atualidade essa violência tem outros desdobramentos pautados pela ordem cultural de agentes sociais como os Estados nacionais, grupos armados para-estatais e a presença predatória de empresas transnacionais de mineração de carvão em território wayuu.

Embora que a violência de genocídio esteja relacionada com o que autores como Laban Hinton (2002) definem como uma tentativa proposital de aniquilar as existências subjetivas e sociais do *outro*<sup>4</sup>. Pretendo ampliar essa perspectiva tomando em consideração uma dinâmica móbil e conflitiva de regimes de historicidade em que os wayuu estão atrelados (BOCCARA, 2002). Essa perspectiva aposta na agência social dos wayuu como sujeitos históricos que resemantizam e se apropriam dos instrumentos dessa violência através de uma lógica cultural própria.

---

<sup>4</sup> Uso a noção *outro*, tal como sugere Ramos (2007, p. 234), isto é, não como uma categoria substantiva ou essencialista, mas como uma noção analítica passível, como ressalta a autora, de ser aplicada em qualquer lugar, familiar e/ou alhures.

Desse modo, entendo que aniquilar a diferença reporta-se a diversas modalidades de genocídio e etnocídio, entre eles, o processo de destruição e redução física e existencial que condiz ao que Améry (2004) interpreta como sendo uma “violação de fronteira cometida pelo outro” (p. 91), aos processos de racialização e exotização dos wayuu que atendem a um campo social denominado por Quijano (2002) como colonialidade do poder, assim como às tentativas de empresas multinacionais de mineração de apropriação e controle da territorialidade social e geográfica dos wayuu, entre tantos outros agentes genocidas.

Na perspectiva de Quijano a colonialidade do poder opera para fundar a classificação social da população do planeta a través da idéia de “raça”, como construto universal. Essa questão está vinculada a um longo e denso processo histórico cujos antecedentes encontram-se na expansão do colonialismo europeu na América. Aspecto que recriou relações de poder de dominação, exploração e conflito de formas de existência social que, conforme sugere esse autor, perpassam correlativamente a esfera do trabalho, do sexo, da autoridade coletiva e da subjetividade/intersubjetividade, cada um desses aspectos com seus recursos e seus produtos.

A colonialidade do poder atende a uma forma de dominação social, material e intersubjetiva que se perpetua sistematicamente numa lógica de dominação política, até a atualidade. A intrínseca relação de dominação, exploração e conflito como esferas de poder têm permeado a dinâmica histórica e social dos wayuu desde o período colonial.

Atendendo às diversas problemáticas sociopolíticas e territoriais evidenciadas em campo junto meus interlocutores, guio minhas preocupações analíticas por implicações de ordem sociocosmológica e cosmopolítica atreladas às praticas comuns dos wayuu e suas maneiras de vivenciar e desviar-se do domínio da colonialidade do poder na qual a violência de genocídio está atrelada.

Através de situações trazidas da etnografia tento compreender uma dinâmica de processos históricos e ações sociais, individuais e coletivas, entre os wayuu, ressaltando especialmente que se as formas de alteridade é uma relação em e (de) deslocamento dinâmico e heterogêneo com o outro. Quero ressaltar que essas formas se potencializam pelo valor social que têm a mulher nesse contexto como mediadora, em potência, das práticas sociais, sociocosmológicas e cosmopolíticas dos wayuu.

Ao me deparar com o corpus etnográfico começo perceber que não se trata apenas de adotar um ponto de vista das mulheres, mas de compreender de que modo o feminino opera simbolicamente em diferentes momentos de minha etnografia. Em outras palavras, mais além das



organizações políticas wayuu de base, a agência do feminino é culturalmente informada por mulheres que nas suas vidas cotidianas se movem em episódios de violência. Tais situações são exemplares para entender a dinâmica que perpassa a compreensão da sociocosmologia wayuu a partir de categorias nativas que respondem a processos de enlutamento e reivindicação por direitos territoriais e sociais.

O protagonismo das mulheres wayuu que foram minhas interlocutoras no trabalho de campo, me permite sugerir que suas ações individuais e coletivas, em espaços domésticos e públicos, ressignificam a violência a partir de uma relação entre territorialidade social e, mais especificamente, entre o corpo-espaço feminino e território. O quê e como essas mulheres têm a dizer sobre a tragédia dessa violência é um dos esforços de compreensão desta análise em extrair dessa experiência algo único vivido por elas e que merece estudo.

A análise se sustenta em uma pesquisa etnográfica que tem como suporte metodológico a observação participante. Decidi iniciar a pesquisa etnografia do lado colombiano porque tinha um objetivo inicial em mente, isto é, abordar a problemática do deslocamento forçado dos wayuu, no marco da conjuntura do conflito armado colombiano. A questão central se reportava a análise de processos migratórios de mobilidade forçada suscitadas aparentemente pelas ações estatais e para-estatais de grupos armados nesse país.

Nesse contexto, eu queria indagar de que modo se davam as relações entre os wayuu e os Estados, da Venezuela e da Colômbia, através dos processos burocráticos e jurídicos de trânsito migratório, forçado ou não. Aspecto que, a meu ver, está atrelado às nuances que se derivam da realidade do espaço fronteiriço que os wayuu têm habitado ancestralmente e que está informada pelas relações sociais que eles têm com os outros.

Face ao conflito armado na Colômbia, a questão era entender as dinâmicas sociais e os pleitos dos wayuu em reivindicar um determinado status de cidadania no marco de etnocêntricas políticas oficiais, humanitárias ou não, que pretendem encapsulá-los em categorias jurídicas ou cidadãs, em termos de sujeitos genéricos, tais como refugiado e /ou deslocado, venezuelano e/ou colombiano.

A pesquisa etnográfica deslocou profundamente meu olhar e meus objetivos analíticos. O primeiro deslocamento foi perceber que os wayuu não se percebem em termos de categorias genéricas jurídicas, nacionais ou étnicas exotizadas ou espectacularizadas pelos estados nacionais a raiz de uma trama da adscrição burocrática, mas a partir de outras lógicas de entendimento de ordem sociocosmológica e política que potencializam suas demandas e reclamos de direitos

territoriais e culturais. O segundo deslocamento é que o entendimento da violência em território wayuu perpassa fundamentalmente as agências das mulheres e de outros existentes que coexistem em relação no universo social dos wayuu.

Minhas primeiras aproximações em campo se constituíram a partir de redes sociais de base ameríndia no Caribe colombiano. Através dessas redes cheguei ao encontro com a Força de Mulheres Wayuu (em adiante FMW), organização local de base da Guajira colombiana, que se autodenomina como uma aliança de mulheres. A estrutura organizativa dessa organização não se estabelece a partir de uma divisão hierárquica ou vertical de papéis e funções sociais, mas numa estrutura horizontal que permite que todos seus membros participem em qualidade de delegadas de diferentes comunidades, *cabildos*<sup>5</sup> e associações de autoridades tradicionais.

As ações da FMW estão orientadas a visibilizar e denunciar as distintas modalidades de violência em território wayuu, com particular diferenciação na mulher, conforme o entendimento que teve das atividades organizadas por essa aliança etnopolítica. Enquanto objetivo geral, suas propostas estão voltadas fundamentalmente para um trabalho coletivo de exigibilidade de direitos a favor dos wayuu, em ambos os lados da fronteira na Colômbia e na Venezuela.

Transitei com as mulheres membros dessa aliança por vários dias através de alguns cenários de *wounmaikat*. Realizei entrevistas semi-estruturadas em espanhol e gravei falas em wayuunaiki já que vários de meus interlocutores preferiram falar em sua língua, partindo de alguns dos aspectos que o trabalho de campo ia revelando. A entrevista realizada a Juana que se reporta às ameaças de agentes para-estatais e os longos diálogos que compartilhei com Julia iluminam a etnografia aqui construída sobre as ações singulares de membros da FMW.

Observei que no entendimento da violência as mulheres se reportam não apenas aos pleitos políticos com os Estados nacionais, mas que esses pleitos estão correlacionados com alteridades múltiplas tais como os espíritos, o corpo, os sonhos e os mortos, entrelaçadas e em relação com dinâmicas históricas e culturais de violência em *wounmaikat*. Isso me instigou a acompanhar mais de perto as experiências de outras mulheres wayuu e a simbologia do espaço social feminino.

O trabalho de campo foi uma imersão de convivência intensa e subjetiva com meus interlocutores wayuu, especialmente com as mulheres<sup>6</sup>. Convivi por um mês com Antonia, que me acolheu emocionalmente na sua casa em Hato Novo e me permitiu compreender que sonhar não é

---

<sup>5</sup> Instituição sociojurídica das comunidades indígenas pautada para mediar relações com o Estado e outras instituições oficiais.

<sup>6</sup> Os nomes dos meus interlocutores foram alterados para preservar suas identidades.

um acaso; que o sonho é um existente com ação que possibilita mais do que uma mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos.

Ela se revelou uma preciosa contribuição para o que esta análise se propõe. Sua filha Julia foi mais do que uma interlocutora para mim, ela foi uma parceira de trocas acadêmicas, saídas de campo, negociações com os outros e dilemas subjetivos e sociais compartilhados.

Evelia, além de ter me acolhido afetivamente na sua casa em Maracaibo (Venezuela) por mais de um mês, me proporcionou muitas explicações sobre a compreensão das alteridades em jogo e suas mediações na vida social das pessoas. Seus valiosos ensinamentos nortearam a construção da etnografia.

Elena repassou diversos conhecimentos. Sua insistência de falar-me quase sempre em wayuunaiki orientou minha limitada compreensão da língua. Ela e Evelia me ofereceram, especialmente, o conforto espiritual que eu precisava para dar continuidade a este trabalho.

Francisca me possibilitou ampliar os horizontes sobre a temática do suicídio e a compreensão do luto e da perda. Alberta me permitiu entender que os pleitos políticos estão vinculados a seres espirituais que comportam um protagonismo fundamental para elaborar e adiantar demandas por reivindicação de direitos territoriais. Ela me ensinou que o sonho não está alheio da esfera pública.

Não falei dos meus interlocutores homens ainda. Eles existem também na realidade social wayuu e na experiência etnográfica desta pesquisa. A eles me reporto nas suas experiências como dirigentes de conselhos comunais em um embate de pleitos identitários e de manejo de jogos simbólicos.

Tal como referi acima, a tese se divide em duas partes. A primeira parte inicia com o capítulo introdutório em pauta. O capítulo 2 traça um recorte contextual dos wayuu e sua territorialidade social. O objetivo é aproximar o leitor de algumas noções relativas à organização social e às práticas culturais vinculantes. O espaço geográfico dos wayuu que se descreve nesse segmento permite situar esse povo indígena não apenas como habitantes ancestrais do território da Península da Guajira na Colômbia e na Venezuela, mas fundamentalmente evidenciar a gênese de seus pleitos territoriais e sociais no contexto histórico das lógicas burocráticas e coloniais dos estados nacionais.

O capítulo 3 aborda as agências sociais dos wayuu em um campo social informado por representações coloniais a respeito de um *ethos* guerreiro e a prática social da poligamia. Meu argumento é que o protagonismo dos wayuu no contexto colonial atende a uma lógica cultural

própria atrelada a tensões derivadas de um “campo” em que “há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar esse jogo” (BOURDIEU, 1990, p. 119).

O capítulo 4 contextualiza alguns aspectos da minha aproximação ao campo e informa a respeito dos itinerários da pesquisa etnográfica. Além de contextualizar o campo e os cenários sociais etnografados, pretendo problematizar metodologicamente os percursos da análise e os aspectos escolhidos. Para isso, me apóio na metáfora do *zigzague* entendida nesse contexto como uma representação encarnada dos trânsitos do recorte etnográfico relacionando-os a um processo social e histórico de longa data que têm permeado as representações sociais do *outro* sobre as práticas e experiências sociais dos wayuu.

O capítulo 5 reporta-se a eventos críticos da violência de genocídio vividos e sentidos como ações sociais, individuais e coletivas. Nele faço alusão a experiências exemplares de mulheres wayuu que re-significaram essa violência através de diversos modos, subjetivos e coletivos. Intento aproximar a análise à forma como o enlutamento revela a percepção wayuu sobre a violência a eles impetrada. A análise se reporta ainda a um paradigmático caso de violência no (e através) do corpo-espaco do feminino, resemantizado pelos wayuu a partir da memória coletiva e da prática social do *yanama* (trabalho coletivo).

Os capítulos 6 e 7 tratam de aspectos relacionados com seres existentes diversos. No primeiro, abordo distintas mediações informadas através da relação entre pessoas mortas e vivas e a agência do sonho nessas mediações. Para isso, escolho como elemento analítico rituais de vingança e morte entre os wayuu para entender as dinâmicas desses existentes que coexistem na vida cotidiana dos meus interlocutores. No segundo, tento realizar um exercício de imaginação antropológica a respeito de práticas culturais que se relacionam ao corpo presentificado com diagramas corporais, a dança e a atividade do tecer. A partir desses aspectos pretendo entender as dinâmicas da construção de pessoa wayuu.

Os capítulos 8 e 9 compõem a segunda parte da tese e abordam os trânsitos etnopolíticos dos movimentos indígenas que expressam tanto os pleitos políticos dos wayuu com os estados nacionais quanto suas ações para contra-restar à atuação etnocida do extrativismo de carvão realizada por empresas transnacionais com apóio de instituições governamentais nacionais. Nesses capítulos se retomam os argumentos da primeira parte para sugerir que nas agências individuais e coletivas dos wayuu, os desdobramentos da violência e as dinâmicas da identidade étnica desse povo são significados através da sociocosmologia e cosmopolítica wayuu.

Para as traduções do material em wayuunaiki/espanhol, contei com a inestimável ajuda de Julia, Evelia, Elena e Marcel. As traduções foram realizadas no contexto do trabalho de campo.

## CAPÍTULO 2. OS WAYUU E A TERRITORIALIDADE SOCIAL.

Os wayuu são um povo indígena<sup>7</sup> de família lingüística arawak [arahuaca] que habitam na Península da Guajira, localizada sobre o mar do Caribe, no extremo nordeste da Colômbia e na porção norte do extremo ocidental da Venezuela. Do lado colombiano limita de oriente a ocidente com o Golfo de Coquivacoa e a Serra Nevada de Santa Marta, respectivamente.



Mapa 1 (à esquerda) A Península da Guajira no espaço fronteiriço entre a Colômbia e a Venezuela<sup>8</sup>. Mapa 2 (à direita) Limite fronteiriço da Guajira<sup>9</sup> [a linha do mapa 2 foi remarcada de azul pela autora].

A Península está localizada entre os 11° e 12°28' de latitude norte e os 71°06' e 72°55' de longitude oeste e tem uma extensão territorial aproximada de 15.380 km<sup>2</sup>, dividida em 12. 240 km<sup>2</sup> e 3.140. Km<sup>2</sup> entre a Colômbia e a Venezuela, respectivamente (Censo Binacional da Etnia Wayuu, 1995, p.13).

<sup>7</sup> Uso a designação conforme a Lei de Demarcação e Garantia do Hábitat e Terras dos Povos Indígenas (LDTPI 2005, Artículo 2) da República Bolivariana da Venezuela (RBV) que define os povos indígenas como “grupos humanos descendentes dos povos originários [...] que se reconhecem a si mesmos como tais [...]”. Disponível em: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/6452.pdf>. Acesso em 26 abr. 2009. É importante destacar que a atual Constituição da República Bolivariana da Venezuela (CRBV) esclarece no final do Capítulo VIII “Dos Direitos dos Povos Indígenas” que o termo povo “não poderá interpretar-se no sentido que lhe é atribuído pelo Direito Internacional” (CRBV, 1999, p.111).

<sup>8</sup> Disponível em: [http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Lake\\_Maracaibo\\_map-es.svg](http://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Lake_Maracaibo_map-es.svg) Acesso em 28 abr. 2009.

<sup>9</sup> Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Colombia\\_Venezuela\\_map.png](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Colombia_Venezuela_map.png). Acesso em 28 abr. 2009.

O Cabo de Coquibacoa, também Península de Chichibacoa, tal como foi chamada no período colonial pelo conquistador espanhol, capitão Diego de Lozada, está localizado no extremo norte do Caribe colombiano. No período da colonização espanhola do século XVI, a heterogênea territorialidade espacial e social da Península era habitada por índios kusinas, caquetios, paraujanos e guanibanies que junto aos wayuu, disputavam o território com os conquistadores espanhóis. Em meados do século XIX, O Cabo de Coquibacoa foi disputado geopoliticamente pelos Estados republicanos da Colômbia e da Venezuela para iniciar a linha fronteira da Península da Guajira, entre ambos os países.

Do lado venezuelano limita ao leste com o Golfo da Venezuela, na margem ocidental do Lago de Maracaibo do estado Zulia e pelo norte e oeste com o mar do Caribe onde se localiza o Departamento da Guajira colombiana<sup>10</sup>. Na Colômbia, a Guajira é considerada juridicamente um Departamento, a partir da Constituição de Colômbia de 1886, impulsionada pelo movimento de Regeneração Conservadora do presidente Rafael Núñez que transformou o status jurídico do país de um sistema federal descentralizado para um sistema centralizado. Esse mesmo instrumento jurídico decreta que as unidades geopolíticas desse país chamadas Estados passariam a chamar-se, em diante, Departamentos (Artigo 4), nomeação que se mantém até a atualidade. No caso venezuelano, a Guajira é uma região circunscrita geopoliticamente ao estado Zulia, localizado na parte ocidental da Venezuela, que concentra uma população de 1.372.724 pessoas das quais 60% é wayuu (Censo Indígena 2001, Instituto Nacional de Estadística – INE).

Segundo fontes censitárias, os wayuu são um dos povos indígenas mais numerosos, tanto da Venezuela quanto da Colômbia. A raiz do Encontro Fronteiriço dos presidentes da Venezuela e da Colômbia para ano de 1989 se dispôs no dia 5 de outubro desse ano a “elaboração e execução de um Programa Binacional de Desenvolvimento Integral e Assistência Social Básica à Comunidade Wayuu” (p. 13). Dito Encontro seria o antecedente mais importante para a realização do primeiro e único do “Censo Binacional da Etnia Wayuu” de 1992 (1995, em diante CBEW) realizado entre ambos os países conforme o Acordo administrativo assinado no dia 3 de maio de 1990.

Segundo essa fonte, os dados censitários se recolheram em forma simultânea, pelos dois países arrojando para o lado venezuelano uma população de 168.727 wayuu, localizada majoritariamente no estado Zulia com um total de 168.443 (99,8%) e (53,4%) da população indígena nacional (op.cit., p. 34). Pelo lado colombiano, a população wayuu foi estimada em

---

<sup>10</sup>Disponível em:  
[http://es.wikisource.org/wiki/Constituci%C3%B3n\\_de\\_Colombia\\_de\\_1886#Constituci.C3.B3n\\_de\\_1886](http://es.wikisource.org/wiki/Constituci%C3%B3n_de_Colombia_de_1886#Constituci.C3.B3n_de_1886). Acesso em: 26 abr. 2009.

128.727 pessoas das quais 43,4% se localiza no município de Uribia, 20,8% no município de Maicao e 19,1% no município de Manaure. Para Riohacha, capital do Departamento da Guajira se estimou um total de 11,6%. (p. 72).

Segundo dados do Censo Geral de 2005 realizado na Colômbia o Departamento da Guajira concentra uma população indígena de 278.212 pessoas (44,94%) que, segundo essa fonte, junto com os estados de Nariño e do Cauca, representa a metade dos indígenas do país (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2007, p. 19. Doravante DANE).

Essa mesma fonte estimou no ano 2001 um total de 149.827 (19.0776%) de wayuus. Do lado venezuelano, segundo o Censo Indígena de 2001, os wayuu são contabilizados em um total de 293.777 pessoas, representando um dos grupos indígenas mais numerosos, estimado em 60,5% da população indígena total (INE, 2001).

Baseados em critérios lingüísticos, autores como Mosonyi Esteban e Mosonyi Jorge (1999) estimaram a população wayuu em cerca de 400.000 pessoas, falante de wayuunaiki [língua ancestral], com maior concentração no lado da Guajira venezuelana. Esses autores descrevem a população wayuu em termos de uma etnia grande e vigorosa. Fato que se expressa, segundo eles, na vitalidade lingüística desse povo. Caracterizando a língua guajira ou wayuunaiki como um idioma “monolítico e resistente” (p. 344), os Mosonyi falam de um “despertar étnico e cultural” de afirmação identitária dos wayuu como um processo que tem sido registrado nos últimos vinte anos e que evitaria segundo essas reflexões, a preferência pelo idioma espanhol dos brancos [*alijunas* em wayuunaiki].

Conforme trabalho de campo realizado junto os wayuu, em 2009, constatei um acentuado bilingüismo coletivo wayuunaiki/espanhol (variantes do espanhol da Venezuela e da Colômbia). Contudo, a fluência na língua wayuunaiki e sua preferência na escolha em interações sociais do grupo revelam a positiva atitude lingüística dos wayuu perante ela. Vale à pena sublinhar que do lado venezuelano, o sistema de educação intercultural bilíngüe foi implantado na década de 80 e atualmente reconhecido no Artigo 121 da atual Constituição da República Bolivariana da Venezuela (1999, em adiante CRBV), decretada em 1999, que indica “Os povos indígenas têm direito a manter e desenvolver sua identidade étnica e cultural (...) têm direito a uma educação própria e a um regime educativo de caráter intercultural e bilíngüe” (p.108-109).

No caso dos wayuu que moram do lado colombiano, a educação intercultural bilíngüe não é uma meta do Estado, a pesar de ter reconhecido a nação em termos de multiétnico e pluricultural e de reconhecer o direito à educação bilíngüe, no marco da Constituição Política de 1991. No entanto,



as comunidades wayuu têm elaborado estratégias autônomas de ensino conforme seus modos de vida. Segundo González Rodríguez (2006, p. 79) a partir do texto da Carta Magna os povos indígenas da Colômbia têm elaborado uma “contraproposta” chamada “planes de vida” orientada por mais de 30 organizações locais e regionais que agrupa a Organização Nacional Indígena de Colômbia (ONIC) com o intuito de construir um plano alternativo de desenvolvimento e inversão nos territórios indígenas.

Com relação à ocupação territorial, do lado venezuelano os wayuu encontram-se distribuídos em “comunidades indígenas”, terminologia que esta vinculada com a interpretação jurídico-social a CRBV. No seu preâmbulo esse texto indica explicitamente que “com o fim supremo de refundar a República” declara-se, entre outros aspectos, multiétnica e pluricultural (p. 5). O instrumento jurídico textualiza, além, no seu Artigo 119 do Capítulo VIII, o reconhecimento da “existência dos povos indígenas e comunidades indígenas [...] assim como seu hábitat e direitos originários sobre as terras que ancestral e tradicionalmente ocupam e que são necessárias para desenvolver e garantir suas formas de vida” (p. 107).

Para fazer efetivo juridicamente esse “reconhecimento”, no ano 2001 o Estado promulga a Lei de Demarcação e Garantia do Hábitat e Terras dos Povos e Comunidades Indígenas (LDTPI) segundo decreto presidencial N° 1392, (publicado em Gazeta Oficial N° 37.257 de 12 de janeiro), cujo objetivo é regular o plano de demarcação do habitat e terras ancestralmente indígenas visando garantir o direito à propriedade coletiva. Sujeita juridicamente à Lei Orgânica de Povos e Comunidades Indígenas (LOPC, Gazeta Oficial 38344 de 27 de dezembro de 2005), a LDTPI redefina as seguintes categorias: povo indígena (grupos humanos descendentes de povos originários, que se reconhecem como tais).

A CRBV esclarece no final do Capítulo VIII (p. 111) que o termo “povo” não poderá interpretar-se no mesmo sentido dado no Direito Internacional. De outro lado, “comunidade indígena” é contextualizada como uma noção conformada por famílias indígenas associadas entre si. O termo “indígena” é significado como uma pessoa descendente de um povo indígena. A categorização “terras indígenas” é entendida pelo texto constitucional como territorialidades onde povos e comunidades indígenas exercem seus direitos originários e o desenvolvimento da sua vida ancestral e tradicionalmente e a categoria jurídico-social “habitat indígena” é conceitualizada como o conjunto de elementos físicos e socioculturais necessários para garantir a vida e o desenvolvimento dos indígenas. Esse conceito substitui o termo “território” com o intuito de denominar diferencialmente aos grupos indígenas e seus âmbitos geográficos.

Um aspecto a destacar na LDTPI é o reconhecimento da “autodemarkação” (Artigo 9) enquanto iniciativa dos povos e comunidades indígenas do território nacional, e em zonas semi-urbanas e urbanas do município Maracaibo, capital do estado Zulia. Segundo dados do Censo de População e vivenda do ano 2001, esse estado concentra uma população de 3.620.189 pessoas com um 10,2% da população indígena do país<sup>11</sup>. (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, 2008, em adiante ACNUR).

No caso da Colômbia, os wayuu estão assentados, fundamentalmente, em Resguardos Indígenas espalhados de norte a sul da Guajira colombiana. Os Resguardos são instituições, social e política, de origem colonial criada para reduzir os povos indígenas dentro de um território determinado. Na atualidade é uma figura jurídica “legal e sociopolítica de caráter especial, conformada por uma ou mais comunidades indígenas, que com o título de propriedade coletiva que goza das garantias da propriedade privada possuem seu território e se regem para o manejo deste e sua vida interna por uma organização autônoma amparada pela justiça indígena e seu sistema normativo próprio.” (Instituto Colombiano da Reforma Agrária- INCORA/ DECRETO NUMERO 2164 DE 1995. Publicado no Diario Oficial, Ano CXXXI, Nº 42.140, 7 de dezembro de 1995, pág. 1).

De outra parte, conforme a Constituição colombiana de 1991, os Resguardos são declarados territórios inalienáveis, in-embargáveis e imprescritíveis (Arts. 63 e 329). Segundo esse mesmo Instrumento, estão divididos em três categorias: Resguardos Indígenas de propriedade coletiva e inalienável (Art. 329), Resguardos Indígenas Municípios (Art. 357) e Entidades Territoriais Indígenas (Art. 286). Nesse último caso, a normatividade constitucional não define claramente a natureza dessas Entidades.

A Guajira colombiana tem sido classificada geopoliticamente a partir de três regiões: Alta, Média e Baixa Guajira. Entre os municípios da Alta Guajira está Uribia e Manaure. No primeiro, encontram-se os principais portos e baías do Caribe colombiano, tais como Cabo da Vela, Porto Bolívar, Baía Honda e Baía Portete, Tucacas e Castilletes (as duas últimas do lado venezuelano), entre outros. No segundo, encontram-se as Salinas de Manaure (maior empório de sal marinha da Colômbia) e o Santuário dos Flamingos (região turística), respectivamente. A Média Guajira é

---

<sup>11</sup> Economicamente, o estado Zulia é um dos mais ricos da Venezuela. Nele se encontra o maior e mais importante enclave petrolífero do país. Contudo, é também um dos estados venezuelanos que reporta uma significativa assimetria social e econômica entre a população local. No caso dos wayuu, o estado Zulia concentra a maioria dessa população que se encontra distribuída em áreas marginais, isto é, redutos de pobreza conhecidos como vilas de invasão do município Maracaibo. Nelas os serviços de saneamento básico e transporte são carentes e, muitas das vezes, inexistentes. Para autores como Mosonyi Esteban e Mosonyi Jorge (1999), os índios da Venezuela têm enfrentado distintas condições de discriminação que se expressam em situações de mendicância, prostituição, alcoolismo e desemprego, entre outros. Fato que esses autores interpretam como o “custo da urbanização marginalizante” (p. 344).

composta pelos municípios de Riohacha (capital do Departamento), Maicao, e Dibulla. A Baixa Guajira é conformada pelos municípios de Albania, Barrancas, Hato Nuevo e Fonseca, entre outros.

Delineada, na porção sudoeste pela Serra Nevada de Santa Marta e pelo sudoeste pela Serra de Perijá. A Península é banhada por três grandes afluentes de águas que desembocam no mar Caribe, entre elas os rios De La Hacha e Rancheria do lado colombiano e o rio Limón, pelo lado venezuelano. Conforme a classificação acima referida, a Península se caracteriza por acidentes geográficos tectônicos. Sendo assim, na Alta Guajira encontra-se um bloco montanhoso de três serranias conhecidas como Macuira, Jalaala e Palash de vegetação xerófila com predomínio de cactáceas, paisagem desértica e pequenos arbustos secos.

Na Alta Guajira predomina uma belíssima porção costeira banhada pelas águas do mar do Caribe e onde se localizam importantes baías. Nesse caso, o território wayuu que mais tem alimentado a cobiça do turismo transnacional e do capital financeiro, nacional e internacional, é a belíssima e mítica região do Cabo da Vela, a qual representa um espaço sagrado para os wayuu, pois é o cenário onde se localiza *yepirra* (a morada dos mortos), em ambos os lados da fronteira.

A Média Guajira tem fundamentalmente uma vegetação de savanas preenchida de árvores de “trupillos” e cactos (*Neltuma juliflora*). Seu clima semi-árido relaciona-se com um precário nível de pluviosidade. De outro lado, a Baixa Guajira, tem uma vegetação de pastos e pequenos bosques secos e mesmo que nessa região o predomínio de zonas urbanas seja mais visível, mantém algumas zonas com uma densa vegetação de cactos e arbustos espinhosos. Essa região é a nascente das operações de exploração carbonífera, a céu aberto, comandada pelo consórcio Carvões de Cerrejón Limited.

Do lado venezuelano, os municípios da Guajira que concentram maior população wayuu são Páez, Mara e Maracaibo localizados no estado Zulia. As comunidades tradicionais, conforme a LDPTI (2001) da Venezuela encontram-se em povoados como Castilletes e Nazaret, ambos localizados na Alta Guajira circunscrita ao lado venezuelano. Em Zulia encontra-se o Lago de Maracaibo que representa a maior expressão hidrográfica da região com uma extensão territorial de 12.870 km<sup>2</sup> abarcando 550 km de costa, sendo, portanto, a maior fonte coletora de todos os rios do estado, entre eles das sub-cuencas dos rios Guasare-Socuy-Cachiri, reconhecidas hidrograficamente como umas das mais importantes da região. Esse dado é importante porque é justamente nas vertentes desses rios em que várias comunidades wayuu habitam e sofrem os efeitos da mineração extrativa de carvão a cargo de entidades governamentais venezuelanas.

O território dos wayuu, reconhecidos jurídica e culturalmente como “Resguardos Indígenas” ou “Comunidades tradicionais”, conforme a designação usada pelos Estados, na Colômbia e na Venezuela, respectivamente, possuem seus próprios cemitérios. Dessa forma, é possível encontrar ao longo da Península da Guajira, vários cemitérios wayuu que se encontram nas “Rancherías, termo de origem colonial que se reportava segundo Barrera Monroy (2002, p. 4), ao espaço físico usado pelos conquistadores para organizar a exploração de pérolas das costas do mar do Caribe. Atualmente representa uma territorialidade habitada por 4 ou 5 famílias wayuu, dispersas geograficamente enquanto membros de um Resguardo Indígena, mas que não necessariamente pertencem ao mesmo clã.

Atualmente, as casas nas rancherías são construídas de barro ou parcialmente de tijolos sem reboco. Geralmente cada rancheria tem seu próprio cemitério onde estão enterrados os ancestrais dos wayuu e os parentes uterinos da mãe de *Ego*. Nesse espaço, os wayuu têm áreas de pasto para a criação de animais (gado, ovelhas, cabritos) os quais formam parte da sua dieta básica.

A criação de cavalos, mulas e burros, forma parte igualmente do cotidiano das rancherías. Geralmente possui uma ou duas enramadas [tetos de palha levantados com pilotes de madeira] onde se penduram os *chinchorros* e as redes de dormir (v. nota de pé 18). Cada rancheria possui um açude [chamado *jagüey* pelos wayuu] indispensável para a vida das pessoas e dos animais, devido à escassez de água potável na região da Guajira que, entre outros fatores, se deve à grande estação de seca que acontece entre os meses de março a setembro.

Na territorialidade social das rancherías, os wayuu recriam cotidianamente suas práticas comuns, como por exemplo, o pastoreio de ovelhas e cabritos, suas atividades artesanais de tecer *chinchorros* e *mochilas* e suas mediações com os parentes mortos. Nessas práticas culturais o *chinchorro* é um elemento diacrítico de identidade social da cultura wayuu. Semanticamente esse elemento se assemelha a uma rede de dormir com a diferença de que o *chinchorro* não é apenas um artefato funcional que se usa para dormir ou para fins de comercialização econômica, mas parte da cultura material que tem implicações de ordem cosmológica.

Portanto, para os wayuu rede e *chinchorro* se diferenciam simbolicamente. Sendo assim, o *chinchorro* pode ser usado, por exemplo, para deitar uma pessoa morta na ocasião de cerimônias fúnebres. De outro lado, todo wayuu tem seu próprio *chinchorro* que representa um elemento pessoal e subjetivo de experiências sociais. Por esse motivo, é muito difícil que os wayuu emprestem ou cedam seu *chinchorro* para outra pessoa dormir ou se deitar.

O *chinchorro* representa um elemento de socialização que os wayuu penduram nas *enramadas* dos quintais da casa quando estão reunidos ou são visitados por parentes e amigos. Esse é um lugar que de socialização, acolhida e aceitação para com *outro*. Numa oportunidade, no meu trabalho de campo recolhi a seguinte expressão usada por Evelia: “um wayuu nunca despreza um chinchorro”, aspecto que se reporta ao dispositivo de práticas culturais desse povo.

De outro lado, a *mochila* é uma bolsa típica wayuu, tecida a mão pelas mulheres e usada por mulheres e homens como parte da sua indumentária pessoal e também como elemento de comercialização em nível regional, nacional e até internacionalmente. Geralmente os desenhos tecidos nas *mochilas* são figuras clânicos ou aspectos relacionados com os órgãos do gado<sup>12</sup>. Esses aspectos perpassam uma socialidade alargada que pode ser pensada como uma economia simbólica de alteridade e que se estende aos wayuu que moram também em áreas urbanas.

O parentesco wayuu está circunscrito à dimensão uterina, que se define através do *e'irriku* [clã, “carne” ou “substância” do *Ego*] por via materna. O termo *e'irriku* significa a carne que se transmite. Assim sendo, os wayuu se organizam socialmente em clãs matrilineares<sup>13</sup> não exogâmicos.

Cada clã possui um apelido comum que está vinculado com um animal específico<sup>14</sup>. Os wayuu usam a terminologia clã ou “casta” indistintamente para referir-se à sua origem ancestral. Baseado em dados de campo posso sugerir que a terminologia “casta” para os wayuu mantém uma correlação com o termo clã. Em ambos os lados da fronteira, os wayuu usam esses termos como concomitantes.

Os clãs matrilineais se subdividem em grupos sociais chamados *apiushi* [família]. Os *apiushi* uterinos ou parentes de carne de *Ego* se diferenciam socialmente dos *o'upayuu*, termo que os wayuu usam para referir-se aos parentes do pai de *Ego* (GUERRA CURVELO, 2002). Sendo assim, os *apiushi* têm importantes laços sociais de reciprocidade e solidariedade estabelecidos, ancestralmente, pela pertença identitária ao *e'irriku*. Aspecto que está atrelado à territorialidade definida, em um sentido genérico, como *wounmaikat*.

<sup>12</sup> Tratarei desse aspecto no capítulo 7.

<sup>13</sup> Uma ampla bibliografia sobre os wayuu foi organizada por Reichel-Dolmatoff (1963). A respeito da organização social podem ver-se os trabalhos contemporâneos de Saler (1988), Goulet (1977, 1981), Mansen (1988), Watson-Frankie (1976, 1979), Watson-Lawrence (1982), Ardila (1990), entre outros. Uma detalhada descrição dos costumes e modos de vida wayuu foi realizada a partir da perspectiva de Candelier [1883 (1994)] explorador francês que narra suas aventuras de viagem pela Meia e a Alta Guajira.

<sup>14</sup> No sentido de sistema classificatório totêmico, Lévi-Strauss já tinha ressaltado, na década de 60, com suas obras *O pensamento selvagem* (2008) e *O totemismo hoje* (2003), que ainda quando o totem representa um sistema lógico de classificação daquilo que é emblemático para dar sentido à organização social do grupo, o mesmo pode ser irrelevante enquanto sistema operacional, em alguns grupos humanos.

Isso significa que os grupos familiares, ou *apūshi* do clã, mesmo que migrem para regiões de centros urbanos ou se distribuam em áreas semi-rurais distantes do seu território ancestral, se autodenominam, e são designados pelos outros como sendo membros historicamente de uma territorialidade social e espacial em que reconhecem e re-elaboram a pertença identitária.

Autores como Saler (1988) caracterizam os clãs wayuu em termos de ágamos, corporativos e dispersos. No primeiro caso, porque os membros do clã podem casa-se livremente entre eles ou com pessoas de outros clãs. No segundo aspecto, porque os laços de reciprocidade e solidariedade social, econômica e política não existem entre todas as pessoas pertencentes ao mesmo clã, embora seus membros compartilhem mitologicamente o mesmo emblema totêmico ou um animal ancestral comum. No terceiro caso, porque a territorialidade social dos clãs wayuu se organiza de forma dispersa e não em consonância a um lugar específico, mas em todo o território ancestral.

Nos mais de 30 clãs que possuem os wayuu e são representados por emblemas parecidos com as figuras com que marcam o gado para diferenciá-lo, um animal totêmico como, por exemplo, a “cobra enrolada” não é para o clã *jusayu* o que o “urubu” é para o clã *Ipuana*. Na minha experiência etnográfica tentei compreender algumas relações sociais atribuídas à classificação totêmica, mesmo que esse sistema não tenha grande impacto na significação das suas práticas comuns. Contudo, sugiro que os significados sociais dessas representações se expressam na dança tradicional wayuu, chamada *yonna*, em que a mulher efetua com performática beleza a imitação dos movimentos dos pássaros<sup>15</sup>.

Segundo Goulet (1981) o parentesco wayuu é o foco principal da organização social que transcende sistemas lineais de descendência. Nessa compreensão podemos entender que a vida social dos wayuu é pautada por uma socialidade alargada que não se corresponde com um padrão cultural e normativo fixo. O parentesco wayuu se organiza não apenas a partir de parentes uterinos entendidos em termos de consangüinidade, mas também em termos políticos, tal como foi ressaltado por Goulet, através da análise dos dados etnográficos de Saler (1980).

Para os wayuu, a socialidade se organiza não exclusivamente a partir da dimensão uterina da mãe de *Ego* [que transmite o *e'irruku*], mas também através dos parentes uterinos do pai de *Ego* que se bem não compartilham com ele a “carne” ou “substância” do *e'irruku* tem laços sociais de reciprocidade e solidariedade, embora menos estreitos. Pode-se dizer, de acordo com Guerra Curvelo (2002), que os wayuu estabelecem uma diferença social entre os parentes uterinos do pai e

---

<sup>15</sup> Essa temática será abordada no capítulo 7.

da mãe de *Ego*. Nesse caso, a “carne” ou *e’irruku* corresponde-se à substância transmitida pela mulher. Sendo o *awasain* (sangue-sêmen) a substância transmitida pelo homem.

Com relação a esse aspecto, Guerra Curvelo (op.cit.) ressalta que “o sangue é o aporte masculino na procriação” (p. 76) o qual cumpre fisiologicamente a função ativa nesse processo. De outro lado, o *ashaa* (sangue menstrual), é para o mesmo autor, o “sangue passivo” que interatua na procriação. No entanto, minhas observações recolhidas em trabalho de campo mostram que algumas mulheres wayuu pensam o sangue menstrual como uma substância que alimenta à criança no ventre materno, mesmo que o sangue (menstrual) da mulher, não seja significado ontologicamente pelos wayuu como a substância que transmite a descendência ele é passível de poderes e ação na ordem sociocosmológica desse povo<sup>16</sup>.

Esse fato é importante para entender o sistema de compensações e cobranças sustentado na *sukuai’pa wayuu* [à maneira wayuu] e que está informada pelo Sistema Jurídico de Direito Wayuu<sup>17</sup>. A *sukuai’pa wayuu* é um complexo sistema de normativas atreladas a compensações e cobranças em episódios de morte, derramamento de sangue e/ou lágrimas ou ofensas verbais que podem atingir a honra do homem, da mulher ou do grupo social.

Nesses casos, os wayuu cobram as ofensas sentidas e vividas, aspecto que tem sido erroneamente interpretado como a “lei do talião”, isto é, “do olho por olho, dente por dente”. Contrário a essa interpretação descontextualizada e etnocêntrica, o sistema de cobranças wayuu está vinculado a uma lógica própria cultural que organiza tanto o valor social da ofensa, quanto os valores sociais das pessoas, objetos e compensações exigidas.

Segundo Guerra Curvelo (2002) na *sukuai’pa wayuu*, a compensação econômica exigida em um caso de homicídio de algum parente uterino da mãe de *Ego*, será maior que a negociada para um

<sup>16</sup> No interessante estudo de Fausto (2001) sobre os parakanãs da Amazônia brasileira, esse autor reporta-se aos poderes femininos da mulher que sonha enquanto associados com substâncias orgânicas como o sangue. Segundo esse autor, para os parakanãs (seção ocidental) da Amazônia a função de um sonhador, considerado um agente maléfico externo ao grupo, está associada ao cheiro de sangue. Desse modo, segundo Fausto (op.cit.) no mito, a menstruação “feminina” tem origem exógena. Nas suas palavras “Conta-se que primeiro eram os homens que menstruavam. Quando o tatu-rabode-couro (*cabassous unicintus*) flechou a lua, o sangue gotejou sobre as mulheres, que não atenderam ao conselho dos homens que permanecerem no interior das casas. Elas se apropriaram, assim, so sangue de um homicida: o flechamento da lua” (p. 342, nota de pé 9).

<sup>17</sup> A respeito da “Lei wayuu”, ou Sistema Jurídico de Direito Wayuu, duas interessantes reflexões encontram-se nos trabalhos de Guerra Curvelo (2002) e Perafán (1995). O primeiro autor realizou uma excelente etnografia da *sukuai’pa wayuu*, a partir de um trabalho de campo com *palavreros* [mediadores de conflitos wayuu] na Alta Guajira colombiana. O segundo autor realizou um estudo dos sistemas jurídicos dos povos indígenas *Paez*, *Kogui*, *Wayuu* e *Tule*, a partir do paradigma da hermenêutica jurídica, isto é, usando o recorte epistemológico do pluralismo jurídico. Embora o estudo desse autor esteja informado por uma visão crítica e plural de procedimentos e sistemas jurídicos diversos, seu estudo, no entanto, usa como base o sistema do código penal da Colômbia para estabelecer, a partir dali uma compilação de sistemas jurídicos ameríndios que, segundo esse autor, pode ser útil para a administração autônoma dos povos indígenas desse país no marco dos direitos contemplados no texto da Constituição Política da Colômbia de 1991. Neste contexto, vou fazer referência neste trabalho, apenas ao aporte analítico de Guerra Curvelo (op.cit.).

parente do pai. Conforme esse autor, as obrigações sociais com os parentes uterinos do pai de *Ego* estão relacionadas os seguintes aspectos: a dor e as lágrimas derramadas pela morte de um filho, feridas corporais suscitadas por tensões ou conflitos e em que se produziu derramamento de sangue, mas não morte e às compensações relacionadas com o preço da noiva, prática cultural comum entre os wayuu atrelada aos pagamentos, exigidos e negociados por normas de reciprocidade social, entre as famílias do mesmo ou de diferente clã.

Conforme o sistema matrilinear wayuu, a figura do tio materno tem relevância no parentesco wayuu, tanto em termos consangüíneos (cumpre a figura de *pai* de *Ego*), quanto em termos políticos, cabendo a ele estabelecer as negociações relativas ao valor das compensações relativas a episódios de ofensas físicas (morte ou derramamento de sangue), ofensas morais (descumprimento de normativas sociais como, por exemplo, agressões verbais que atingem a “honra” do homem e da mulher, da família ou do clã), entre outras.

Para Guerra Curvelo (2002), os conflitos entre os membros de um *apiushi* ou de outros externos ao grupo familiar são criados por situações de antagonismos que surgem por tensões pelo controle de áreas territoriais e dos recursos naturais presentes nelas. Esses aspectos estão vinculados a processos de hierarquização social relacionadas com pleitos por posições políticas ou pelo quebrantamento de normas sociais que envolvem furto de gado, derramamento de sangue e/ou homicídios.

Nas minhas observações de campo, quando os wayuu se comunicam na língua espanhola, usam o termo “Lei wayuu” ou “Lei de nós”. Ofensas morais ou físicas, entre os wayuu desencadeiam a obrigatoriedade da compensação (econômica e moral) dos agressores para com a família afetada pela agressão que pode resultar em enfrentamentos ou morte quando não se logra uma aceitável negociação.

Eles exigem a compensação não apenas aos membros do grupo social, mas também a qualquer pessoa fora do grupo que infrinja suas normas, especialmente quando elas se reportam ao valor social que para esse povo indígena tem as mulheres e as crianças. Para resolver seus conflitos, eles recorrem à figura do *pütchipü'ü* [*palavreiro*, na maioria dos casos é homem], que cumpre a função de mediador e/ou intermediário nas disputas negociando a compensação econômica em acordo com a solicitação e a posição social do grupo afetado.

O território wayuu está intrinsecamente ligado aos saberes sociocosmológicos ancestrais. A esse respeito, os wayuu re-elaboram regimes históricos de temporalidade e espacialidade conforme uma ordem cultural própria, ritualizada pela dinâmica de processos sociohistóricos exemplares.



Autores como Chávez, Morales e Callo (1992) classificam a região da Península da Guajira em termos de *Wuinpumüin* (a região de todas as águas, correspondente às serranias da Alta Guajira). Em trabalho etnográfico, meus interlocutores wayuu se referiam à Alta Guajira como o lugar mítico de onde provêm todos os clãs wayuu.

Com relação à ordem cosmológica wayuu, autores como o wayuu Paz Ipuana (1972) e o antropólogo Perrin (1980), baseados em pesquisa etnográfica, recolheram versões míticas que se reportam à origem dos wayuu, assim como as entidades espirituais que coexistem no cotidiano desse povo. O mito de Maleiwa, o criador dos wayuu, é evocado nos relatos míticos de Perrin como um *демиurgo* que flecha a vagina dentada de *Wolunka* para poder possuir-la e, nesse sentido, dar começo à humanidade do seu povo<sup>18</sup>.

Conforme o mito, depois de flechada, o sangue vindo da *wolunka* ensangüentada corre esparsamente por toda a terra colorindo os conteúdos de *Mma* (a terra), indissociáveis dos seres humanos que então habitavam nela. Como representação do feminino, poder-se-ia dizer a imagem mítica da vagina dentada está relacionada com uma *mito-práxis* wayuu, orientada pela organização social desse povo.



Mapa 3 Alta e Média Guajira seguida da Baixa Guajira  
[http://www.voyagesphotosmanu.com/geografia\\_la\\_guajira.html](http://www.voyagesphotosmanu.com/geografia_la_guajira.html)

*Jala'ala* (a região das pedras, correspondente à Média Guajira). *Wopumüi* (ou “todos os caminhos”, em direção ao sudoeste, Baixa Guajira). *Palaamüin* (a região do mar, norte da

<sup>18</sup> No entendimento de Segato (2003, p.3) “[...] não há uma sociedade que não endosse algum tipo de mistificação da mulher e do feminino, que não tenha algum tipo de culto ao materno, ao feminino virginal, sagrado, deificado, que não lhe atemorize em alguma das variantes do motivo universal da *vagina dentada* o que não cultive alguma das formas do mito do matriarcado originário”.

Península). *Anoulimüin*, (ou "na planície", ao este). *Jasale'omüin* (a região das dunas, no sudoeste da Península).

Diversos autores têm enfatizado que os wayuu são um povo indígena do deserto, caracterizado pelo pastoreio de gado bovino e caprino, a criação de cavalos e mulas (CRIST, 1958), (WATSON-LAWRENCE, 1982). Essas impressões são fundadas em associar a organização social dos wayuu vinculada apenas às zonas de pasto e montanha, mas conforme vimos acima, a ordem sociocsmologica wayuu não se limita às regiões montanhosas, pois sua territorialidade envolve o espaço marítimo concebido como um mundo de saberes e moradas míticas que se re-atualiza permanentemente ao longo do tempo<sup>19</sup>. Portanto, os wayuu não se caracterizam apenas pelas atividades de pastoreio, eles também são pescadores e hábeis mergulhadores, especialmente nas localidades como o Cabo da Vela na Alta Guajira.

A respeito da mobilidade espacial e social dos wayuu, aspectos de ordem físico-geográfica que caracterizam a Península da Guajira, como o clima e a vegetação têm tido também significativa influência na mobilidade espacial e social dos wayuu. A Península é um território muito heterogêneo.

Caracteriza-se geograficamente por uma vegetação xerófila, de pequenas árvores de 10 a 15 metros de alto e outros menosres com folhas espinosas e duras próprias das regiões áridas e smie-áridas da América do Sul. A árvore “trupillo” ou “cuji”, como é chamada na Guajira colombiana e venezuelana, respectivamente, além de ser um bondoso abrigo do sol, é uma árvore que permeia as práticas culturais dos wayuu que o usam para construir vários objetos (brinquedos e artesanais), além de ser usado para remédios (tomas para gripes ou bronquites), entre outros usos.

Essa região também tem uma vegetação de cactos pequenos e de outros maiores que parecem candelabros que são vistos pelas mulheres como inspiração para os desenhos no tecer dos *chinchorros*. A paisagem da Guajira também tem gramíneas (ou pastos) que crescem na época das fortes chuvas. Os ventos alísios que sopram do nordeste, são fortes e quentes. Fato que somado à escassez de água potável em toda a região permite que possam encontrar-se grandes construções de açude próximas às casas dos wayuu, especialmente nas áreas mais desérticas.

Mas, na Península também se encontram as costas do mar do Caribe. Belas paisagens de mar aberto e diversidade de fazeres wayuu. Os wayuu são hábeis mergulhadores e pescadores. Nesses cenários, suas práticas culturais e experiências de vida se diferenciam daquelas que podemos

---

<sup>19</sup> Ao respeito ver o estudo de Guerra Curvelo (1990) sobre o mundo social e marítimo wayuu.

encontrar nas regiões de pastoreio. O aspecto sociocosmológico é também aqui diferenciado, pois para os wayuu, o mar se reporta à *pulowi*, ser sobrenatural feminino, que os auxilia na pesca<sup>20</sup>.

Contudo, ambas as territorialidades, embora diversas, não constituem para os wayuu apenas cenários de características heterogêneas, mas um potente signo de pertença e identidade social, individual e coletiva. Nesse caso, a territorialidade circula a partir dos seus deslocamentos que têm sido orientados, entre outros fatores, pelas estações geográficas do clima.

Duas estações influenciam a vida na região. A chuva e a seca. Essa última que vai de março a setembro, afeta profundamente a vida dos wayuu, especialmente durante os meses de junho e setembro considerado o período mais seco na região. A grande seca afeta as atividades agrícolas e de pastoreio de gado, ovelhas, cabritos e a criação de cavalos.

A escassez de água na Península tem permeado historicamente a vida dos wayuu. Dados etnográficos indicam que durante esse período os wayuu são forçados a migrar junto com seus animais em procura de água, pastos e melhores zonas para a sobrevivência<sup>21</sup>. Esse fato, não pode entender-se como um processo recente, mas como de longa data, isto é, desde antes do período colonial.

A estação de chuva, entretanto, apresenta uma interessante diversidade quanto à sua classificação. A mesma é delineada a partir de duas subdivisões. Entre outubro e novembro aparece a grande estação de chuvas e nos meses de abril e maio as chuvas menores. Devido às flutuações climáticas e à escassez de água potável na Península, os wayuu têm mantido uma ativa mobilidade espacial ao longo do território.

Embora a região seja auto-reconhecida, historicamente, como território ancestral, os wayuu estão relacionados com um secular processo de trajetórias migratórias ao interior da Península e também para regiões circunvizinhas, no “espaço fronteiriço” Colombo-venezuelano<sup>22</sup>. Nesse espaço, entendido como sugere Boccara (2002, p. 60) como um cenário “transicional de colonização” na qual se dinamizam relações sociais entre os diferentes agentes sociais em contato,

<sup>20</sup> Sobre esse aspecto ver Guerra Curvelo (1990).

<sup>21</sup> Entre eles os trabalhos de Watson-Lawrence (1982), Crist (1958).

<sup>22</sup> Questões referentes com a migração wayuu para zonas urbanas, especialmente do lado venezuelano têm sido documentadas por Watson-Lawrence Cray (1968; 1982), Watson-Lawrence e Watson-Frankie, Maria B. (1976; 1979). De outro lado, a instigante contribuição de Mosonyi chama a atenção sobre *o ponto de vista do nativo* no que diz respeito à construção da noção de fronteira no território wayuu. Amplo conhecedor da temática wayuu [ele usa o termo guajiro] e de outros povos indígenas na América – Latina esse autor ressalta os riscos de impor delimitações geográficas e políticas aos povos indígenas, sem a participação, conhecimento e consulta prévia. Vale à pena citar um trecho dessa interpretação: “Perante essa imposição das circunstancias, a reação normal do guajiro não pode ser sino uma só: considerar a fronteira como uma negação da sua existência coletiva, aferrar-se ainda mais à sua identidade étnica e contemplar a Venezuela e a Colômbia como dois blocos estrangeiros que se disputam seu território ancestral” (1980, p. 257).

tanto os wayuu quanto outros atores sociais têm construído mecanismos adensados por rituais de posse que estão informados por um campo social de lutas e pleitos pelo território e a mobilidade espacial e social. Em outras palavras, tal como sugere Segato (2007, p. 72) “sujeitos em posse e em posição” que em relação com o *outro* territorializam novos sujeitos.

Portanto, o espaço fronteiriço Colombo-venezuelano é um *lugar* histórico e político percorrido pelos wayuu em (e na) relação com os membros do grupo social, mas também como os agentes sociais que insistem em impor barreiras etnocêntricas de racialização. Talvez por isso, é que os wayuu, reportando-se à dimensão histórica e política do território ressaltam que os cemitérios distribuídos nas suas rancherias é um dos elementos fundamentais da sua territorialidade social.

*Wounmaikat* (a mãe terra) - Guajira do lado venezuelano.



Foto 3. Rancheria wayuu na Guajira venezuelana. Foto 4. Açude (*jaguey*). Fotos 5. Paisagens da estação seca. Foto 6. Cactos que parecem candelabros. Foto 7. O mar da Península da Guajira venezuelana. Foto 8. Caminhos de *wounmaikat*

Mesmo que o contexto social dos wayuu defina-se geopoliticamente por meio de ordenamentos jurídicos conforme as legislações dos estados nacionais que têm dividido o território da Península da Guajira, outros modos de entendimento se impõem mais além do âmbito das classificações nacionais.

Este capítulo buscou aproximar o leitor de alguns elementos fundamentais que dão conta da singular territorialidade social dos wayuu. Diacríticos identitários como cultura material ou espaços

geográficos delimitados são organizados na lógica ameríndia através de uma ordem cultural sociocosmológica que se reporta a saberes e práticas ancestrais vinculados com o parentesco social. Os wayuu têm recriado práticas culturais milenares que possibilitam aproximá-los a uma dinâmica espacial e temporal em termos de processos históricos móveis que inclui novas territorializações de existência social.

Para os wayuu, o que está em jogo nesses processos não é apenas afirmar a existência coletiva como povo perante os estados nacionais, mas principalmente a reivindicação de que eles são sujeitos históricos que desde antes do período da imposição colonial européia mantiveram-se protagonistas ativos da sua socialidade diferenciada expressa na *sukaiipa wayuu*, entre outros aspectos.

A paisagem física e social da Península da Guajira permite sugerir que os wayuu têm alargado as compreensões reducionistas dos estados que dividem política e espacialmente seu território. As rancherias wayuu, assim como outros cenários de experiência vivida, embora estejam circunscritas a essas divisões são espaços sociais que demarcam lutas históricas de sujeitos que reivindicam que suas práticas sociais e seus lugares sagrados sejam respeitados e não exotizados.

**CAPÍTULO 3. O ETHOS GUERREIRO E A POLIGAMIA:  
REACOMODAÇÕES DA (IN)HUMANIDADE INDÍGENA NAS  
RELAÇÕES HISTÓRICAS.**



Foto 9 Wayuu em reunião na região do Socuy na “Briga pela terra” (Diário de campo)

Este capítulo envolve uma abordagem de regimes de historicidade nativas<sup>23</sup>, que estão em jogo e que são produzidas em que relações desiguais e assimétricas de poder são mediadas por processos históricos, no marco do contato colonial europeu. O objetivo é compreender os desdobramentos de ações, individuais e coletivas elaboradas pelos wayuu, isto é, suas próprias lógicas culturais, suas estratégias e agências políticas interpretadas pelo disciplinamento da violência colonial de conquistadores e missionários espanhóis como signos de (in)humanidade de índios guerreiros e vingativos ou *nações*<sup>24</sup> que não cobrem suas *vergonhas* “gentes completamente nuas, até as partes da *honestidade*” como diriam relatos dos missionários (SIMON FRAY, 1882, ênfase nossa) no período colonial do século XVII e XVIII<sup>25</sup>.

Estou, portanto, abordando uma perspectiva de processos e relações históricas que pretende dessubstancializar as representações historiográficas e etnográficas vinculadas ao binômio assimétrico dos nativos conquistados e dizimados *versus* os colonos conquistadores<sup>26</sup>. Essa essencialização, tal como sugere Monteiro (2007) foi produto de “um equívoco que trazia certa *intencionalidade*” na construção de políticas coloniais (p. 31, ênfase nossa).

Meu argumento é que os wayuu não foram agentes passivos no campo social da estrutura colonial, mas sujeitos históricos que negociaram e ressemantizaram as relações sociais e os instrumentos de poder na ordem cultural na qual se inscreve a violência colonial não porque eles pretendiam organizar sua existência em resposta à sujeição e o controle político de conquistadores e missionários, nem porque protagonizaram “atitudes apropriadas sobre o colonialismo” (Sahlins 2001, p. 304) para contra-restar à submissão perante o outro. Mas porque atendem às suas próprias lógicas culturais nos modos como concebem o território (espacial e social) e as tensões derivadas de um “campo” em que “há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar esse jogo” (BOURDIEU, 1990, p. 119).

Afinal, os wayuu constroem sua experiência social a partir de lógicas diferentes das impostas pelos argumentos colonialistas. Essa questão permite questionar as imagens etnocêntricas que retiram do espaço feminino, nesse caso a posição social da mulher wayuu, os dinâmicos

<sup>23</sup> Sobre essa temática ver também Wilde (2009, p. 35) e Boccara (2002).

<sup>24</sup> A terminologia “parcialidades” foi empregada pelos conquistadores espanhóis no período colonial, entre o século XVI e XVII, para fazer referência aos distintos grupos *sociais* ameríndios que habitavam ao norte da região do Caribe (MORENO e TARAZONA, 1984). Dados históricos informados por esses mesmos autores mencionam também o termo “Nação”, usado pelos conquistadores, para designar aos wayuu.

<sup>25</sup> Parafrazeando Sahlins (2001), a violência enquanto processo atua com sentido duplo fazendo com que “o poder dos signos” se projete “como os signos do poder” (p. 112).

<sup>26</sup> Sobre essa perspectiva os trabalhos realizados por Boccara (2002, 2007) e Monteiro (2007) e Wilde (2009), entre outros, iluminam minhas interpretações da análise em pauta.

desdobramentos de agência que comporta, empurrando-a apenas, ao escopo da reprodução social ou ao servilismo do espaço doméstico.

Quero entender porque a violência colonial tenta potencializar essa representação e porque a construção da imagem do *ethos* guerreiro wayuu tem tal relevância. Nesse sentido, desmitificar formações discursivas de um *ethos* de guerra, terror e sexo, produzidos numa zona de contato<sup>27</sup> em que os wayuu mantiveram relações sociais com a retórica *escandalosa* (porém não distante da violência simbólica que a gerenciava) do império colonial espanhol, permite compreender que a violência encerra uma relação com o envolvimento das pessoas na realidade cotidiana. Fato que permite ampliar nossas reflexões e evitar congelar uma imagem de sujeito na história wayuu.

Este capítulo se organiza a partir de dois eixos de análise. Num primeiro momento, baseio-me em fontes historiográficas do século XVII e XVIII, que se reportam às crônicas de conquistadores e às representações sociais decorrentes dos relatos de missionários de viagem. Meu objetivo é analisar as lógicas culturais próprias dos wayuu, a partir das noções de aliança, vingança e guerra entre uma elite wayuu e outros atores sociais que presentes no jogo de forças, os índios kusinas, e os colonizadores holandeses, ingleses e espanhóis.

Algumas práticas sedimentadas ao longo do tempo, no contexto do povo wayuu como, por exemplo, o contrabando está no escopo das preocupações analíticas. Esse fato é importante ser tomado em conta porque indica a centralidade da circulação em um território de pessoas, coisas e entidades na região norte do Caribe.

Relaciono ainda essas fontes com dados etnográficos secundários do século passado e precedente. Desse modo, abordo as primeiras como sendo, também, narrativas etnográficas (OLIVEIRA, 1987)<sup>28</sup> com o intuito de reconhecer nelas um “problema da alteridade” (WILDE, 2009, p. 2) que, tal como sugere esse autor, permite ressignificar o passado e o presente em termos da relação com o outro. Desse modo, os significados das agências indígenas organizam-se conforme as re-acomodações de práticas cotidianas registradas como eventos<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Não custa esclarecer a utilidade heurística do conceito “zona de contato” Pratt (1999) para explicar uma dinâmica identitária, entre atores sociais diversos, em termos das relações assimétricas de poder geradas no encontro colonial. Para essa autora, os sujeitos se constituem nos e por esses espaços sociais de fronteira.

<sup>28</sup> No entendimento de Oliveira (op.cit.) impõe-se ao antropólogo entender em que medida as descrições tomadas dos relatos de viagem históricos “podem ser tomadas como constituindo uma etnografia” (p. 86). Nesse sentido, o autor pondera o “valor heurístico de fontes documentais” a uma dimensão “instrumental” que depende do caráter epistemológico da pesquisa realizada (p. 89, colchetes nossos).

<sup>29</sup> No entendimento de Sahlins (1990, p. 191) como um “acontecimento de significância” na ordem de um esquema cultural que por isso mesmo “adquire significância histórica” (p. 14).



Num segundo momento, apóio-me em dados historiográficos de meados do século XIX para problematizar a “partição” do território wayuu entre dois estados nacionais, a Colômbia e a Venezuela, decorrente da continuidade da ordem social colonialista.

### **3.1. Categorias identitárias: os wayuu e os outros.**

O termo wayuu designa pessoa, gente. Mas, os wayuu também se identificam e são identificados pelos outros como “guajiro”, termo de procedência colonial desde 1623, segundo dados históricos reportados pelo Fray capuchino Simón (1882). Autores como Pineda (1990, p. 271) sustenta que em meados do século XX o termo guajiro era concomitante à designação étnica “de indígena (...) wayuu”. Segundo esse autor, atualmente “guajiro” pode designar a qualquer pessoa “índio, mestiço, branco, mulato” (op.cit.) sem distinção étnica que habite no Departamento da Guajira colombiana. Ele ressalta que é possível sugerir que a Guajira “tem duas identidades: a identidade *wayúu*, cimentada no seu idioma e em algo mais subjetivo que é a cultura e a identidade *guajira*, baseada primordialmente no território como componente objetivo” (op.cit., p. 271).

Baseado em dados de pesquisa de campo, sugiro que as interpretações desse autor são completamente essencialistas e, a meu ver, não tem nenhum fundamento. Minha pesquisa etnográfica na Guajira colombiana e venezuelana revelou que os wayuu não fazem distinção entre esses dois termos, nem muito menos sugerem que se trata de dois grupos étnicos diferenciados. Embora o termo guajiro se reporte historicamente a outros povos indígenas que moram na Guajira como, por exemplo, os índios paraujanos ou añuu de Sinamaica, seu uso está restrito aos wayuu, enquanto categoria de autodenominação e na relação social e identitária com o *outro*.

O período precolombino wayuu é um dos aspectos mais desconhecidos da história desse povo. Alguns autores enfatizam que sua presença na região da Guajira, prévia ao período colonial de início do século XVI, provem de uma oleada migratória (OLIVER, 1990, p. 83). Contudo, conforme esse autor, não há dados históricos que indiquem a origem nem a trajetória da mobilidade espacial dos wayuu nesse período.

Alguns dados revelam que os kaketios (*karib*) teriam sido os primeiros povoadores da Península, dominado o território muito antes da ocupação dos wayuu (OLIVER, op.cit.) Numa tentativa de reconstrução etnohistória através de procedimentos arqueológicos, Ardila (1990) comenta que até agora não existe correlação de nenhuma natureza entre os achados arqueológicos identificáveis e os wayuu da atualidade. Essa opinião resulta interessante, pois faz supor que a

origem pré-hispânica dos wayuu é, de fato, desconhecida. Contudo, a presença de grupos caçadores e recolhedores na Guajira são advertidos, por esse autor, em época remota.

Investigações de ordem etnohistória, arqueológica e lingüística têm oferecido algumas explicações a respeito do povoamento wayuu na zona da Península. As análises etnohistóricas e lingüísticas<sup>30</sup> indicam evidências da concentração de índios kusinas [ou cocinas], paraujanos [ou añuu], guanebucanes que compartilhavam junto os wayuu, tanto características lingüísticas e culturais como parte da filiação Arawak, quanto disputas pelo controle do território.

Os caribes kaketies, presentes na Península controlavam também, segundo Oliver (1990), uma vasta dimensão territorial que incluía as ilhas caribenhas de Aruba, Bonaire e Curaçau. Baseando-se em crônicas históricas, esse autor refere que os wayuu teriam mantido relações com outros grupos indígenas que ocupavam a Península como, por exemplo, os índios paraujanos que habitam, até a atualidade, em palafitas na Laguna de Sinamaica do atual município Páez<sup>31</sup>, no ocidente da Venezuela, estado Zulia. Assim como os wayuu, os paraujanos se caracterizam por pintar e decorar seu rosto com um vegetal chamado *bija* (*Bixa orellana*)<sup>32</sup>. Esse fato, segundo Oliver, propiciou que os paraujanos fossem chamados pelos cronistas de “*Onotos*”<sup>33</sup>.

Os índios guanebucanes são caracterizados na literatura etnológica como agricultores, teriam habitado o sudoeste da Península e possivelmente teriam migrado às regiões da Meia e da Alta Guajira e da Serra Nevada. Tais processos teriam influenciado não apenas a organização de novas formações sociohistóricas, mas principalmente o estreitamento de alianças e de disputas com outros contingentes populacionais presentes no período pré-hispânico como os índios kusinas e os kaketies.

Os wayuu usam diversas categorias identitárias para demarcar fronteiras étnicas e políticas com outras populações sociais. Sendo assim, o termo kusina é para designar outros índios, isto é um “segmento étnico wayuu que tem sido menosprezado” (OLIVER, op.cit., p. 84). Em outras palavras, um wayuu de fala wayuunaiki que seja percebido pelos membros como não pertencente ao grupo étnico. Em pesquisa etnográfica constatei junto os wayuu que o termo kusina, tem um valor

<sup>30</sup> Ardila (op.cit.), Oliver (op.cit.)

<sup>31</sup> O município Páez, capital Sinamaica, no estado Zulia, forma parte da Guajira venezuelana. Nessa margem geográfica, é o primeiro município da fronteira com a Colômbia. Nele se encontra o povoado de Paraguaipoa, cujo substrato social é fundamentalmente wayuu.

<sup>32</sup> Em português é conhecido como *urucum*.

<sup>33</sup> Segundo Guerra Curvelo (2002, p. 49) o termo *onoto* também pode estar relacionado com índios ameríndios da bacia do lago de Maracaibo, posteriormente chamados Aliles, Zaparas e Toas. Se partirmos do critério de que a designação *onoto* está informada pela característica de pintar e desenhar o rosto com *bixa*, poderíamos então interrogar às fontes por que a pigmentação da pele que, também faz alusão aos wayuu, especialmente às mulheres, não foi mencionado.

social negativo ou depreciativo que se reporta a um wayuu “preguiçoso” e “pouco esperto”. Fato que deve ser interpretado à luz das relações sociohistóricas, de longa data.

Para Oliver (op.cit.), o termo kusina refere-se a um índio que não é da região da Guajira e também a outros guajiros que se dedicavam ao roubo e saqueio. Esse aspecto, a meu ver, se reporta ao processo histórico de negociações, disputas e alianças entre os wayuu e os kusinas durante o período colonial. Nesse cenário, os wayuu e os kusinas, da antiga Península de Coquivacoa (atual Península da Guajira), mantiveram tensas relações sociais com conquistadores (milicianos e missionários espanhóis, holandeses e ingleses) pelo controle do território. A saber, a introdução do gado na Península pelos espanhóis, a partir do século XVI, criou sérias disputas com os conquistadores, na inserção dos povos ameríndios no sistema colonial.

Apesar das controvérsias etnohistóricas e etnográficas, poderia se dizer que eles formavam parte do mesmo grupo étnico. Segundo dados reportados por Polo Acuña (1999), os kusinas é um grupo social extinto que teria mantido uma relação de disputa com os wayuu pelo controle do território da Península. Assim como esse autor, Oliver (op.cit.) ressalta que esses índios se dedicavam ao roubo e ao furto, especialmente de gado. A acirrada disputa entre esses povos e os conquistadores europeus, ao parecer, teria levado aos kusinas a esconder-se nas regiões serranas da Península. Baseando-se nos relatos históricos de Castellanos (1962), Oliver menciona a região de Macuira (região de montanhas e pastos da atual Alta Guajira) como o hábitat original dos kusina.

### **3.2. O Ethos guerreiro, alianças políticas e a vingança wayuu.**

Numa importante obra sobre a cultura do terror imposto aos índios da região de Putumayo, no sul da Colômbia, Taussig (1993) fala de um “espaço da morte” como um cenário importante “na criação do significado e da consciência, sobretudo em sociedades onde a tortura é endêmica e onde a cultura do terror floresce” (p. 26). Creio que o antigo Novo Reino de Granada, atual Colômbia<sup>34</sup>, não se constitui, ao longo do período colonial do século XVI ao século XIX, apenas como um cenário de morte e violência, especialmente com relação às populações nativas que habitavam a região, mas como um campo social, no sentido dado por Bourdieu (1990), de relações sociais que permitiu evidenciar distintas lógicas ameríndias e coloniais, em aliança e disputa pela apropriação de instrumentos de controle, informada por uma estrutura colonial móbil e conflitiva.

---

<sup>34</sup> Atualmente, a Colômbia continua vivendo os desdobramentos da violência colonial, se bem com outros matizes e dinâmicas e em conformidade com os processos históricos advindos nas relações com os estados nacionais.

Os wayuu são um povo da Península da Guajira que formam parte de uma dinâmica sociohistórica de rupturas, mudanças e continuidades, de longa data, em que disputavam o território com os kusinas, que, contrário aos wayuu, manteve-se resistente à introdução e expansão do gado gerenciada pelos colonos espanhóis em finais do século XVI, no regime social de pacificação, redução e conquista imposto pelo poder real.

Esse fato parece ter ocasionado enfrentamentos violentos entre os wayuu e os kusina, além de gerar as alianças dos wayuu com os holandeses e ingleses que comercializavam com eles armas de fogo e aguardente, em troca do gado que os wayuu e os kusinas roubavam dos espanhóis. Os intentos de sujeição da população indígena visibilizaram não apenas os desdobramentos de ações violentas entre índios e colonos, mas também distintas modalidades de aliança entre os wayuu e outros povos indígenas com os agentes coloniais.

Uma estratégia usada pelo poder colonial foi aproveitar o prestígio e a autoridade de lideranças wayuu para mediar nas relações entre os conquistadores e os índios guajiros (wayuu e kusinas). O interessante desse fato é ressaltar que no período colonial algumas lideranças wayuu sustentavam um considerável poder econômico entre seus *apiushi* [famílias]. Ao tempo, em que outros líderes wayuu, menos poderosos, mantinham alianças com *apiushi* ricos para ampliar as negociações com os conquistadores e atizar ou resolver rivalidades no seio das parcialidades indígenas durante o século XVIII.

Um caso exemplar é a ação individual e coletiva do wayuu Cecílio López Sierra, de origem mestiça e filho de um branco comerciante de Riohacha e de uma índia nobre (POLO ACUÑA, 2005, p.4)<sup>35</sup>. Em um dado histórico (de Milícias e Marina), de 1753 se indica como o colonizador espanhol José Xavier de Pestaña e Chumacero sugere ao poder Real a necessidade de acudir ao wayuu Cecílio López Sierra para que pudesse controlar os “índios magnatas” dos *apiushi* wayuu da Alta Guajira. Vejamos um trecho da carta que esse conquistador endereça ao poder Real:

Dom Cecilio Lopez de Sierra, cacique dos índios guajiros, a quem me parecia acertado que vxa digna-se escrever, para que antes que se emprenda o mergulho de pérolas, [ele] ameace aos índios magnatas, que vivem em Chimare e Savana do Vale; que são Capariache e Maxusare [...] que vivem entre eles cortando pau Brasil para as embarcações holandesas que em Baia Honda, Portete e Mochila se conservam todo o ano, e apesar dos defeitos do expressado cacique, principalmente, muitas nulidades como a amizade com os estrangeiros e as borracheiras, o faz suportável o efeito das relações com o espanhol e o manter-se cacique (MORENO; TARAZONA, 1984, p. 42).

<sup>35</sup> Obra disponível em: [http://www.icanh.gov.co/recursos\\_user/resultados%202006-23.pdf](http://www.icanh.gov.co/recursos_user/resultados%202006-23.pdf). Acesso em: 27 abr.2009.

No contexto social da conquista e colonização não se pode menosprezar nenhum dos atores em jogo. Se de um lado, a insistência dos colonos espanhóis perante o poder real de emitir ordenanças que possibilitassem a intervenção de importantes caciques de parcialidades<sup>36</sup> wayuu, para semear ameaças em contra dos wayuu resistentes à redução era constante, de outro lado, essas lideranças tiraram proveito das fragilidades da arquitetura colonial.

Um relato do conquistador José Pentaña Chumacero de 1753 reportando as diligencias obradas pelo cacique Cecílio López revela os jogos de poder que permeavam as alianças entre os wayuu e os colonizadores:

Remito [...] as diligencias originais que se obraram a raiz da representação que me fez o sargento maior dos guajiros e constando-me seu mérito, por ter feito ele só, com outros livres da sua facção [...] varias saídas contra os índios cocinas de quem é temido e dos guajiros respeitado, com o que tive que oferecer-lhe o importe da marca da negra para ter-lo grato por estar a cada passo fazendo saídas para conter os roubos que os cocinas estão fazendo em Boronata e Sitio de Livres de Solidão (MORENO e TARAZONA, 1984, p. 44).

Mas, se a arquitetura da conquista advertia a necessidade de conter, por exemplo, os ataques dos índios cocinas, assim como o roubo do gado dos espanhóis, através do comando de importantes caciques wayuu, De outro lado, a dinâmica do contato colonial permite compreender que as lógicas culturais dos wayuu expressavam, também, exigências e reclamos perante o poder Real.

[...] tem vindo o cacique dn Cecílio [...] na companhia de mais de 30 homens espanhóis com mais de 80 índios de flecha e escopeta com o fim de investir contra uma porção de índios cocinas que lhe estão roubando e flechando os gados aos que residem nos Montes de Oca, caminho de Maracaibo (MORENO e TARAZONA op. cit., 49).

Uma delas se ilustra na posição assumida por Cecílio López quando exige a liberação do mulato Amable González depois de participar de uma sabotagem no cumprimento de uma ordem militar emitida pelo tenente espanhol Joseph Pestaña e Chumaceiro. Exigência por demais atendida devido ao temor dos milicianos da influencia que teria Cecílio López sobre os índios wayuu.

Tal como revela alguns dados históricos, Don Cecílio López poderia “alvorotar” a região e a outras autoridades nativas guarnecidas com uma “porção de índios armados em guerra” (MORENO e TARAZONA, op.cit., p. 52) que poderiam pressionar a libertação de parceiros mulatos e zambos

---

<sup>36</sup> Esta “clareza das distinções” de parcialidade é, a bem verdade, uma ótica colonial. As categorias de “fiéis” e “infiéis” (bravos) também poderiam estar ali empregadas, mas não estão. Nessa lógica, a retórica colonial representava a agência dos índios guajiros que se expressavam, no período colonial, conforme suas próprias dinâmicas de entendimento e ação.

Os desdobramentos das lógicas culturais dos guajiros se percebem, ainda nas *inquietações e derrota* do poder real em controlar e reduzir os índios. Em 1723 a proposta dos conquistadores era lutar contra os guajiros e reduzir os cocinas que insistiam em manter o controle do território.

[...] e tratando da conquista dos referidos índios guajiros que tanto dano fazem e tem controlado o caminho desde Maracaibo até Riohacha que não se pode transitar sem uma boa escolta e mesmo assim atacam como aconteceu faz pouco quando conduzámos uns documentos do Rei (MORENO e TARAZONA, op.cit., p. 31)

O Rey se interessa nos quintos de e que atualmente se está em guerra com os índios cocinas, no obstante de não haver sido capaz de acabar de sujeitar seu orgulho (op.cit., p. 125).

O significativo grau de influência que índios ricos, como o wayuu Cecílio López, tinham sobre a população guajira foi permeado por uma dinâmica de ações individuais e coletivas dos wayuu, advindas de uma rede social de parentela extensa ou consangüínea, seja através das disputas entre as parcialidades, tal como referiam os colonizadores: “os índios da nação guajira que habitam em paragens circunvizinhos ao mar; desde a Costa até a Serra de Aceite ou de Macuira [...] se hajam opostos um ao outro com suas parcialidades” (MORENO e TARAZONA op.cit., p. 44), seja através da iniciativa do cacique Cecílio em transferir o cacicazgo ao seu filho José Antonio:

Eu Dom Cecílio López Sierra [...] Cacique na Nação Guajira [...] por não ser-me possível atender com exatidão o que se requer nos casos que acontecem e que em adiante podem acontecer e tendo como tendo plena confiança e satisfação do zelo, valor e esforço do meu filho Antonio José Lopez Sierra, que tem as demais qualidades necessárias, cedo, renuncio e traspasso nele o referido cacicazgo para que o use e exerça como eu o tenho usado e exercido (MORENO e TARAZONA, op.cit., p. 126-127).

É importante salientar que tanto a contenção das rebeliões nativas quanto as exigências advindas das reciprocidades oferecidas estavam permeadas pela atividade do contrabando. Nesse sentido, os espanhóis não podiam negar a existência de “índios ricos” tidos como propulsores de que as embarcações estrangeiras negociassem com os nativos naqueles portos da costa caribenha.

Isso permite compreender que as relações espaciais e temporais entre os guajiros e os colonizadores não podem ser reduzidas aos esquemas dicotômicos da lógica dos vencidos e

vencedores, classificação esta que destoa com a agência dos guajiros e que tenta negar as relações históricas em que os índios são sujeitos e agentes da história.

Essa última reflexão não pretende negar o cruento etno-genocídio contra os povos indígenas que povoaram o Novo Mundo na chegada dos conquistadores, especialmente na região em pauta nesta análise. A final de contas, não resulta difícil imaginar as diversas modalidades de violência exercidas pelos conquistadores, nesse caso contra os índios wayuu, fartamente informadas nos documentos históricos de Milícias e Marina que mostram que eles mereceriam o castigo pelo alçamento e rebelião.

Perante a ação dos wayuu, resulta interessante reportar a uma informação vinda de um documento que data de 1761 em que o colono Bernardo Ruiz, com a intenção de percorrer a região de Riohacha para reduzir os guajiros, diz ter ordenado publicar em bando os horrores que a conquista poderia infligir, ao ponto do miliciano colocar “uma forca no meio da praça oferecendo castigar com ela a quem o merecera” (MORENO e TARAZONA, 1984, p. 60).

Um interessante dado nesse relato é a surpresa com que Bernardo Ruiz acolheu o recebimento da sua chegada e à forma como os guajiros entenderam a presença desse conquistador que, ao que parece, tinham tido a premonição da sua chegada. Vejamos:

Havendo saído a reconhecer o território dos guajiros [...] fui padrinho de óleos de uma filha do cacique Dn Cecilio López de Sierra e Amostegui cuja função se fez com a maior solenidade [...] presenciando-la os [pelos padres] capuchinos da Missão e [...] índios de varias parcialidades que com muito espanto vinham de todas as partes, a ver a conquista, imaginando [ter chegado] alguma pessoa muito velha que estavam esperando fazia mais de um século, segundo seus antepassados tinham feito em premonições (op.cit., p 60).

Dessa forma, os wayuu parecem ter obtido o controle da atual Península da Guajira, a partir do século XVIII; não necessariamente por uma permanente atitude de resistência que as crônicas históricas insistem em descrever, mas especialmente por um cúmulo de experiências e de memórias diversas, muitas vezes, ambíguas e ambivalentes que lhes permitiram, de um lado, estabelecer negociações e alianças por meio do contrabando com um contingente diversificado de estrangeiros “da outra margem”: ingleses e holandeses na costa caribenha; de outro lado, com as autoridades do poder colonial espanhol nos territórios disputados, e ainda com o contingente de guajiros distribuídos ao longo da outrora Península de Chichibacoa e atual Guajira.

O gado tornou-se o elemento chave na construção e constituição de hierarquias sociais. Seu papel foi fundamental para fazer e refazer alianças e inimigos. Através do comércio e roubo de gado

se recriavam as relações entre colonos espanhóis, estrangeiros assentados na costa caribenha e a diversidade da população pré-hispânica no período do contato colonial <sup>37</sup>.

Segundo Polo Acunha (1999), a introdução do gado nas costas ocidentais no século XVI, gerou profundos câmbios no seio dos grupos étnicos que povoavam a região. Os wayuu e os cocinas tiveram, por exemplo, acirrados enfrentamentos na base de um conflito territorial pela expansão e adaptação do gado aos seus sistemas culturais. Para esse autor, enquanto os wayuu incitavam a expansão do gado, os cocinas defendiam o território para as atividades nativas de subsistência rejeitando a introdução desse elemento cultural.

Em diversos documentos históricos que datam de 1771 se aportam, por exemplo, algumas declarações ilustram claramente como o comércio e roubo de gado esteve profundamente relacionado com a aquisição de armas de fogo e o controle do território por parte dos índios guajiros.

Num depoimento o espanhol Nicolas de Barros comenta:

[...] estão [os] índios continuando adiantar-se na prevenida sublevação e estar-se prevenindo com convocar-se com todas as demais parcialidades de efeito de fazer seus roubos e prosseguir nos seus contínuos insultos. [Todavia], se estão prevenindo com grande força nos barcos estrangeiros que se achavam nas costas desde o cabo em adiante de todas as correspondentes armas, munições que demais [...] executando cada dia mais e mais roubos como o fizeram uma noite [...] levaram quantidade de bestas (MORENO; TARAZONA, op.cit., p. 168).

Contudo, se as disputas entre os índios cocinas, paraujanos e wayuu foram uma constante, ao longo do período colonial, tal como comenta o Fray Simon (1882), a seguir, as mesmas não impediram as alianças entre eles e, no caso dos wayuu, a potencialização das negociações de contrabando com os ingleses e holandeses que eram vistos, conforme as autoridades espanholas, como “aqueles infestadores da costa” (op.cit., p. 68).

Esses índios (embora entre eles tivessem divisões) se juntavam em crescidas quadrilhas, por serem eles inumeráveis, e saíam em muitas partes a cortar-lhes o passo aos nossos, acometendo-lhes com muito bom brio e com gente solta e destra no seu modo de guerras pelas ordinárias que traziam com índios seus convizinhos

---

<sup>37</sup>A respeito da importância do gado nas relações sociais do período pré-hispânico, Boccara (2007) comenta uma situação similar para o caso mapuche: “O gado (*kulliñ*) chegou a ser o padrão de uma economia em que o comércio tinha um papel fundamental. Há que se considerar, por outro lado, que estas mudanças econômicas, longe de prejudicarem o poder militar dos Mapuche, tenderam a incrementar sua capacidade de resistência e de negociação em um contexto marcado pela organização regular de parlamentos com as autoridades coloniais” (p. 69).



lhes faziam aos nossos [...] dano e ainda ganharam com eles pouca honra (SIMON, 1882, p. 100, parênteses no original).

Nesse sentido, a mobilidade espacial dos wayuu num território geograficamente tão heterogêneo como a Península da Guajira permitiu que eles tivessem um considerável controle sobre a territorialidade física e social da região. Se a isso se soma a ambigüidade das autoridades coloniais em exercer politicamente o controle do território, seja pelas rivalidades ou disputas internas do poder real mantido no seio das províncias, seja pelo desconhecimento efetivo da paisagem da Península em que se assentavam wayuu, e outros povos indígenas, poderíamos pensar que o contrabando e a aquisição de armas de fogo proporcionadas aos wayuu pelas mãos dos europeus da “outra margem” foram elementos importantes na articulação e formação de novos espaços e novas formas de negociação em jogo<sup>38</sup>. Em outras palavras, tal como informa Boccara (2002, p. 57) uma espécie de “*middle ground*”<sup>39</sup>, concebido como espaço real e ao mesmo tempo simbólico” em relação, participação e agência das múltiplas formações sociohistóricas que desembocaram na formação de novas formações sociohistóricas.

### 3.2.1. O Contrabando e os “Infestadores” do Caribe.

Uma reconstrução dos processos históricos coloniais que permearam a conquista e a quase infrutuosa redução dos wayuu leva necessariamente a tomar em conta a gesta do contrabando na região norte das costas ocidentais da América Meridional. De fato, o contrabando representava não somente uma modalidade comercial e política no estabelecimento de alianças e parcerias conforme os interesses econômicos vindos da exploração, negociação e circulação de “objetos” entre grupos culturais diferenciados, mas um dispositivo que possibilitava tanto o controle sobre o território, a formação de alianças e fraturas no campo social em pauta e o imposição da violência sobre a existência do *outro*.

Sendo assim, as ações coletivas dos índios estavam informadas pela ressematização da “etnificação” (BOCCARA, 2007), em outras palavras, uma relação histórica que, segundo esse autor, reporta-se a um “processo de gênese do fato social étnico [...] produzido mediante o

<sup>38</sup> Reportando-se aos índios mapuches, Boccara (2007, p. 61) ressalta que “O caráter acidentado do território, o rigor do clima e a natureza multicéfala da organização sociopolítica indígena foram impedimentos para que os conquistadores pudessem se estabelecer de forma permanente. Seus fortes eram constantemente atacados, o caminho real muito freqüentemente cortado”.

<sup>39</sup> O termo é originalmente acunhado por White (1991, citado em BOCCARA, 2002, p. 57). Segundo a perspectiva desse autor, esse termo se aproxima de outras categorias de análise, tais como etnogênese e pensamento mestiço, esse último analisado por Gruzinski (1999).

empreendimento de tecnologias de saber/poder por parte de um poder colonial que tende a se constituir como hegemônico” (p. 60).

Através das atividades do contrabando e troca de objetos e gado, os wayuu estabeleceram alianças com os ingleses e holandeses assentados ao norte da região do Caribe, especialmente nas costas da Península da Guajira. Essa atividade perpassava a exportação e circulação de “objetos” de grande valia como, por exemplo, o gado, as armas de fogo, a aguardente e o pau Brasil, esse último descrito pelos conquistadores com um elemento que parecia se prostrar às demais manufaturas de tecidos de sedas ou lenços pintados vindos de outras temporalidades e espacialidades.

De modo comparativo, semelhante às representações que os conquistadores faziam dos wayuu como índios guerreiros, os índios paraujanos, chamados motilones, eram segundo a perspectiva do Fray Simon (1882) os que infestavam as margens do rio Zulia, estorvando com sua agência o navegar desde o Lago de Maracaibo. De outro lado, os estrangeiros, como eram chamados pelos espanhóis, os colonos navegantes holandeses, ingleses na costa caribenha, eram recriados como figuras parasitárias que, conforme a visão dos espanhóis, “infestavam” as colônias do Caribe.

De fato, o contrabando entre holandeses, ingleses e os wayuu, principalmente, durante o século XVIII, foi tido como uma segunda “pirataria”, mais perniciosa daquela que assegurou a sobrevivência dos primeiros piratas das ilhas da Jamaica ou da Tartaruga quando diziam proteger-se dos rigores do clima ou abastecer-se com os produtos da natureza, nas suas arriscadas aventuras de saqueio. Perante o poder Real, a periculosidade desses “infestadores” da costa tinha razão de ser na circulação de armamentos de fogo em mãos dos wayuu que em troca vendiam gado, direcionado posteriormente para a Jamaica.

[...] não apenas se descobriu a compra de animais pelos ingleses, mas que eles o fazem a câmbio de roupas e aguardentes [...] que não usando os índios de semelhantes lenços para nada, é preciso que por se mesmos ou por meio dos confidentes que lhes proporcionam o gado vendam essas mercadorias dentro do Reino, e também o mesmo com parte da aguardente, pois embora eles consumam muito esse licor, não poderiam verificar-lo [consumir-lo devido] as grandes porções que se lhes conduzem (MORENO e TARAZONA, op.cit., p. 293).

Uma carta escrita em 1761 pelo espanhol Bernardo Ruiz, conhecido como pacificador dos índios guajiros, informa ao respeito:

Desde 1 de dezembro do ano passado até o presente têm vindo à Costa oito embarcações inglesas e holandesas ao trato ilícito que têm carregado com elas

mulas, cavalos, pau do Brasil, coros, ao pelo, sebo e carne a cambio de roupas e víveres que têm conduzido das suas colônias com a maior indizível desenvoltura sim que os guardiães de Vmd tenham servido de mas do que para perceber as regalias das balandras. (op.cit., p. 63).

Extinguir o comércio dos wayuu com os *extrangeiros* representava para o poder colonial espanhol o controle de uma territorialidade não apenas circunscrita às latitudes espaciais que ocupavam os índios wayuu, cocinas e paraujanos, entre outros que certamente povoavam a região do Novo Reino (da atual Colômbia) e da Província da Venezuela, mas também expandir uma única lógica de entendimento colonial e, conjuntamente, o trabalho escravo até as minas de cobre das ilhas de Cuba e Santo Domingo.

Dominar o Caribe era um alvo militar, político e ideológico, assim o indica a proposta imperial de 1723:

[os índios] ficaram reduzidos às costumes e sujeição necessária, para que nunca tenha que recear o que com probabilidade era de temer do conjunto se aí ficassem que segundo seus gênios altivos e soberbia, com os destros que estão nas armas de fogo ao igual que no arco e a flecha se levantariam sempre que tivessem a mais leve conjuntura, segundo a inconstância que até agora se têm experimentado com os povos reduzidos (MORENO e TARAZONA, op.cit., p. 32).

A respeito do contrabando, mais adiante, o mesmo documento indica:

[...] si se lograra extinguir o comércio estrangeiro pelas suas distâncias; os índios conquistados serão de grande serviço e utilidade nas ilhas da Havana e Santo Domingo [...] laborando-se com eles suas terras e outros benefícios [...] como o de trabalhar nas minas de cobre (op.cit., p. 33).

Para realizar essa empresa, se fazia necessário, na perspectiva dos espanhóis, *eliminar* a ação dos “corsários” que infestavam o mar. Esse seria um dos mecanismos usados para impedir as alianças comerciais entre os wayuu e os ingleses. O contrabando foi principalmente um campo social “no interior do qual há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo” (BOURDIEU, 1990, p. 119)<sup>40</sup>. Fato que se expressa na queixa que o conquistador Bernardo Ruiz faz perante as autoridades reais de estarem os índios

<sup>40</sup> Em 1752 uma Real Cédula ordenou a expulsão do missionário agustino, Fray Agustín Abreu por “apostata e contrabandista” e, mais radicalmente, aliado dos “inimigos da religião católica, e da corona” (MORENO e TARAZONA op.cit., p. 38-39). O contrabando permitiu a recriação de uma lógica de cumplicidades que obrigou à criação de novas Reais Cédulas, impensável, talvez à prévia arquitetura da conquista.

negando-se a vender-lhes gado para alimentar a sua tropa ou de alugar-lhes as bestas para a continuidade da conquista.

Esse aspecto permite entender que a conquista não se impus através de uma única lógica, mas a partir de disputas, alianças e relações entre os atores sociais em jogo que conheciam e dialogavam com as lógicas ameríndias e coloniais no contexto social dos wayuu. Nesse sentido, se as costas ocidentais no século XVI e XVII foram para os colonizadores palco de negociações para o contrabando, também elas representavam o lucro derivado das pérolas do mar do Caribe que eram extraídas a custa dos esforços e das mortes de hábeis mergulhadores wayuu. Portanto, eliminar o contrabando entre os holandeses, ingleses e os wayuu era o alvo militar dos espanhóis para controlar na sua totalidade não apenas as riquezas da Península da Guajira, mas também ter total controle sobre a região do Caribe e as diversas populações ameríndias.

Nesse acúmulo de disputas e violências, a espoliação da Baía Honda e do Cabo da Vela da Península, por exemplo, foi induzida no marco do sanguinário trabalho escravo que obrigava os wayuu a submergir-se até a morte na captura do *dourado do mar*: as pérolas<sup>41</sup>. Os conquistadores espanhóis estavam cientes das relações históricas que os wayuu mantinham, por exemplo, com os colonos ingleses que, segundo eles, eram os que fomentavam o comércio com os índios guajiros, zarpando buques nas costas da Península apoiados pelos holandeses.

De outro lado, os espanhóis ressaltam nos relatórios enviados ao poder Real que os holandeses entendiam “o idioma bárbaro e as propriedades [práticas culturais] deles” (MORENO e TARAZONA, 1984, p. 293) Fato que, ao parecer, permitiu aos ingleses tirar vantagem nas negociações com os índios.

Aderir-se à lógica nativa dos índios wayuu foi uma estratégia usada por holandeses e os ingleses para assegurar as negociações de contrabando e usufruir de todas as vantagens no controle político e comercial das costas do Caribe. Assim, nas suas estratégias de vigilância para controlar o comércio ilícito no Novo Reino, os espanhóis observam nesses “estrangeiros” o manejo dos códigos nativos wayuu.

Assim o asseguram os capitães apressados e ainda que não dê razão da conveniência, é bem notória; pois os holandeses estiveram o mesmo trato por muitos anos entendem o idioma bárbaro e conhecem as propriedades destes e sabendo não menos o espanhol fingem que são tais essa circunstancia unida a antecedente os faz recomendáveis e sacam os ingleses duplicadas vantagens nas suas negociações (Moreno e Tarazona, op.cit., p. 292).

---

<sup>41</sup> O trabalho de Barrera Monroy (2002) “os escravos das pérolas” traz uma brilhante análise sobre esse aspecto.

Uma estratégia da violência colonial era distinguir os índios adultos e jovens que eram hábeis mergulhadores daqueles que tinham uma faixa etária de menos de 8 anos que eram coagidos para ser exportados como escravos às minas de cobre de Cuba e Santo Domingo. Essa estratégia sistemática e calculada representava um eficaz sistema de exploração coletiva de mão de obra extinguiu a existência social e física das populações em regime colonial.

Precisava-se assim recrutar uma mão de obra capacitada, tanto para extrair as pérolas no Cabo da Vela, chamado no período colonial, como a rancheira das pérolas, quanto para treinar os escravos negros nessa empresa “recolhendo-os de noite nas rancherias, ou em caso necessário no forte, [...] e eles serviram também para ensinar os negros que para aquela pescaria se tenham escolhido” (MORENO e TARAZONA, 1984, p. 33).

Contudo, destros como eram no mergulho, na prática de contrabando e na manipulação das armas de fogo, os wayuu inverteram as presunções da empresa colonial, protagonizando uma agência coletiva e individual no marco das relações históricas de poder com outros agentes sociais em um processo de longa data que se reporta até a época contemporânea. Na dinâmica da atividade de contrabando, por exemplo, um caso exemplar foi recolhido no meu trabalho de campo através do relato de Matilde Montiel Epiyeu, 95 anos do clã Epiayu.

Conheci a Matilde no bairro “Etnia Guajira II etapa”, uma vila de invasão do município Maracaibo no mês de maio de 2010. Visitei a localidade em companhia de Evelia com a intenção de obter dados sobre a configuração social do bairro depois de saber que nessa vila morava uma população wayuu de mais de 95% de pessoas. Esse dado me intrigou muito, pois sugeria a composição de uma socialidade permeada por práticas sociais de pessoas que possivelmente migraram de distintas regiões da Guajira venezuelana e colombiana.

No caso em pauta, Matilde conta que foi uma das primeiras invasoras da vila. Oriunda da zona de Castilletes, Alta Guajira venezuelana, ela não sabe ler nem escrever, mas trabalhou no contrabando, ainda sendo muito nova. Para significar sua experiência com o contrabando, Matilde usa a expressão *camellando*, fato que faz alusão à representação de um camelo que carrega objetos, tal como ela explica.

[íamos] *Camellando* nos caminhões guajireros de antes. *Camellabamos* a mercadoria desde Maicao até Maracaibo. Colocava-se como um cinturão na cintura e aí dobramos as dúzias de roupa, o fazíamos de três o quatro culeras. Acima disso me colocava dupla roupa, mantas e *camellaba* com isso. Depois distribuimos no mercado das pulgas por atacado. Eu faço *chinchorros* e *mochilas*. *Camellando* de contrabando. Encho-me todo o corpo de mercadoria. Com esse comercio consegui minha boa casa e moro na Etnia Guajira com minha primeira filha. Quando

*camellaba* vinham os carros em caravana com cigarros, gasolina, alho. Para *camellar* a gente não ia pela via principal, a gente pegava os atalhos.

Para Matilde *camellar* significa uma experiência social de apropriação da territorialidade wayuu. Nos trânsitos que percorria para carregar a mercadoria, seu corpo não pode ser entendido como um instrumento ou um veículo pelo qual comercializa objetos, mas uma ação que, de certa maneira, transcende o corpo para situar-se na própria relação de interação com o *outro*. De fato, o *Camellar* de Matilde não é uma elaboração cultural dada *a priori*, mas um processo que no passado colonial e no tempo atual deve ser abordado como um *fato social total* (MAUSS, 1974), isto é, como uma questão chave para o entendimento das ações dos wayuu, face às práticas de comércio e mais além delas.



Foto 10. Matilde (à esquerda) junto uma vizinha no bairro Etnia Guajira, Etapa II, Maracaibo (Diário de campo).

A descrição dos meandros do cruze de fronteiras inclui não apenas o tráfico de objetos, mas também o tráfico de pessoas. O espaço fronteiriço entre a Colômbia e a Venezuela é exemplar do controle migratório que se executa para frear o contrabando de mercadorias, assim como o tráfico de pessoas, armas e drogas na região; além da presença de grupos armados como os paramilitares e a guerrilha colombiana. Segundo dados do Acnur (2008), nessa ampla fronteira que compreende os estados venezuelanos do Amazonas, Apure, Táchira e Zulia, com uma extensão territorial que abarca 2.219 km<sup>2</sup>; a porção da Colômbia que faz fronteira com o estado de Zulia é uma das zonas que aglomera maior quantidade de pessoas com necessidades de proteção internacional.

Os tropos do medo, da ameaça e da extorsão têm configurado o *habitus* dessa realidade fronteiriça de forma muito particular. “Bajarse de la mula” é a expressão melhor entendida por esses lados, o que permite que a requisição, desarme e confiscação de malas de viagem, bolsas e mercadorias possa ser se não impedida, pelo menos amenizada.

Na estrada, a revisão de veículos é constante a cada 100 metros, aproximadamente. Nesse caso, o oficial do exército de turno executa seu habitual desempenho de coerção valendo-se das suas funções no controle imigratório, com o intuito de demonstrar o disciplinamento na construção da sua autoridade. No jogo das negociações no cruze da fronteira parece haver uma cumplicidade latente produzida pelos atores sociais em cena. Assim, o condutor do carro (geralmente de origem guajiro) depois de ser parado pela oficial inicia uma negociação de mercado, nos moldes de compra e venda da mobilidade das pessoas (colombianos) que têm comprado sua passagem de entrada a Venezuela através dos atalhos tidos como “clandestinos”.

Nesse cenário é sabido por todos que a oferta e a demanda para cruzar a fronteira envolvem significativas somas de dinheiro recebidas tanto pelo condutor do veículo que traslada mercadorias e pessoas quanto pelos oficiais do exército nacional, especialmente do lado venezuelano. O dinheiro geralmente provém do bolso de pessoas de origem colombiana estabelecidos na Venezuela (mesmo que de forma irregular), mas que transitam pela fronteira para permitir o passo de parentes e amigos. Homens e mulheres de origem wayuu ou *alijunas* contrabandeam gasolina da Venezuela para a Colômbia, mas as mulheres registrem-se especialmente a comercializar mercadorias de menor porte como pequenos eletrodomésticos ou roupa que trazem da Colômbia para a Venezuela.

Nesse espaço fronteiro se trocam objetos, pessoas, favores e clientelismo. Todos trocam, mas nessas trocas todas as pessoas tentam impor suas próprias lógicas. A territorialidade se constitui aqui em termos de um campo social de permutas e negociações permanentes.

Tal como sugere Sahlins (2001) se “a dialética de similitude e diferença, de convergência de conteúdos e divergência de esquemas, é um modo normal de produção cultural” (p. 312) em distintas ordens sociais, pode pensar-se a atividade do contrabando não como um prejuízo para o comércio espanhol, mas como uma modalidade que permitiu que a similitude identitária fosse, de fato, um problema de alteridade e de relação com a diferença.

Em suma, se pensamos que o gado, o pau Brasil, as armas de fogo e as pérolas, entre as “coisas culturais” que circulavam, representavam um palco de negociações, não carentes de disputas e conflitos, podemos entender que mais do que o acúmulo de prestígio e a construção de hierarquias sociopolíticas, os wayuu elaboraram uma ação coletiva da resistência que não se reduzia a uma política mecânica de oposição, face ao que Sahlins (2001) chama o confinamento do “oprimido colonialmente” (p.316), mas uma agência histórica permeada por lógicas culturais próprias que lhes permitiu ter controle sobre os jogos de poder e imposição colonial.

### 3.3. Com sangue e fogo: Vinganças e rebelião wayuu.

Reiteradamente os documentos históricos do século XVIII ressaltam o “caráter” vingativo dos índios wayuu:

Porque si se lhes fizera dano aos índios o eles o presumirem (que isso basta) quem poderia calcular até onde se estenderia sua vingança, que a mais de ser a paixão que inteiramente os domina sim que reservem dela seus próprios pais, a fariam mais inflexível as sugestões dos ingleses que teriam tanto predomínio nos seus bárbaros conceitos quanto com que eles são os que os provêem de armas e utensílios para executá-los. (MORENO e TARAZONA, 1984, p. 290).

Em 1769 a agência dos wayuu inverteu a lógica da violência colonial. Nesse ano aconteceu o maior levantamento armado na história social dos wayuu que atingiu significativamente os alicerces do poder Real. Nesse levantamento os wayuu queimaram as missões religiosas dos padres capuchinos e cenários sociais de povos indígenas e sítios. A causa do levantamento foram os homicídios de homens, mulheres e crianças wayuu, a captura dos índios e o furto de gado das “parcialidades” ameríndias. Essa ação foi gerenciada por milicianos da elite local de Riohacha em conjunto com os militares espanhóis. Nessa ação, colonizadores e elites locais arrasaram mais de trinta povoados indígenas. Os antecedentes se inscrevem na violência colonial de arremeter contra os kusinas para reprimir o roubo de gado contra os espanhóis

Através da ação bélica dos wayuu, os colonos tiveram uma dimensão distorcida da lógica nativa que organizava o sistema de cobranças e compensações, a conhecida “lei wayuu”<sup>42</sup>, mantida como prática cultural até a atualidade. No período da conquista, a morte de um índio wayuu, por exemplo, era tida como um evento sem precedente, não porque os colonos espanhóis tivessem uma consciência ética do seu terror, mas pelas represálias nas que se veriam expostos por parte desses índios.

Nas fontes históricas, um documento reporta a vingança dos wayuu como: “e esta desgraça no meu conceito é sim comparação maior do que o serviço” (MORENO e TARAZONA, op.cit., p. 294). Nesse entendimento da ‘lei wayuu’, conquistadores espanhóis como José de Medina Galindo assim se expressa:

E é que fermentado o rancor nos índios se me pressentem tumultuariamente como acostumam a pedir o sangue dos falecidos [...] E é que me verei na necessidade de

<sup>42</sup> O sistema de compensações e cobranças wayuu é orientado pela *sukua'ipa wayuu* [à maneira wayuu,] que equivale ao sistema jurídico de direito wayuu. Nas minhas observações de campo, quando os wayuu se comunicam na língua espanhola, usam o termo “lei wayuu” ou “lei de nós”. Esse aspecto será abordado no decorrer da análise em pauta.



satisfazer-lhes quanto peçam e seria grandíssima felicidade que com só isso esqueçam a ofensa, pois eu que conheço muito a fundo seu caráter, temo que se haja conceituado aos espanhóis o dano sacrificaram a sua vingança quantos os venham nas mãos e como em estando ofendidos enquanto mais ofendem mais se irritam e hostilizam e se por desgraça algum espanhol vendo-se acometido usa da natural defesa e mata ou fere a outro resultara outra demanda de sangue e de umas em outras inquietações viremos a parar por último no antigo estado de guerra (MORENO e TARAZONA, op.cit., p. 294-95).

De fato, a sublevação wayuu de 1769 foi um significativo evento que afiançou as fragilidades do poder colonial. Nessa rebelião, os wayuu protagonizaram um movimento armado que condizia com uma lógica cultural de manutenção da autonomia e resistência contra a cultura do medo imposta através da conquista espanhola. Segundo os relatos históricos a declarada guerra dos índios reduziu às cinzas muitos povos que foram objeto de incêndios em que pereceram tanto índios wayuu de parcialidades opostas à sublevação, quanto missioneiros, milicianos e escravos negros e zambos.

Certamente, a rebelião de 1769 teve um funesto efeito para o poder colonial pelo acúmulo de armas de fogo em mãos dos wayuu produto do contrabando do Caribe e a habilidade armamentista que os mesmos possuíam. Assim, numa emboscada espanhola para atingir os wayuu levantados em armas, em 1769, um documento de Milícia e Marina datado em 1769 observa.

Guillermo Rosado, ao meio dia, [...] havendo reconhecido o rasto fresco dos índios que seguia [...] reconheceram um sentinela avançado dos índios que ao instante que nossa gente disparou um tiro com o que os índios se posicionaram em armas a esperar os nossos que a carreira saíram para (...) encontrar-se com os inimigos os índios emboscados e melhorados na posição fizeram fogo com as escopetas e uns pilões de duas onças de chumbo de cuja primeira descarga feriu doze homens (MORENO e TARAZONA op.cit., p. 140).

No alçamento armado wayuu o poder econômico e religioso do império combaliu-se, igualmente, perante uma lógica nativa que questionou a realidade colonial através de criativas estratégias de reivindicação étnica e política. Queimar os povos reduzidos e com eles suas estruturas de representação de poder como, por exemplo, as igrejas, foram sinais da emergência de um simbolismo de guerra. Contrário ao entendimento da sujeição indígena em que “índios e africanos se tornaram obedientes à razão de um pequeno número de cristãos brancos” (TAUSSIG 1993, p. 27) pensamos que a centralidade da guerra no contexto wayuu não se reduz apenas ao controle do espaço territorial e social imediato. A rebelião wayuu de 1769 é um importante antecedente de

ressignificação identitária dos wayuu enquanto sujeitos históricos que participam ativamente da dimensão relacional de uma lógica de imposição colonial de poder<sup>43</sup>.

Contudo, se bem essa rebelião não foi um empecilho definitivo para acabar com a continuidade do genocídio do império colonial; ao menos foi suficiente para fazer minguar a soberba colonial que foi atestada com um duro golpe da ação coletiva dos wayuu. Tal como sugere Boccara (2007, p. 66) “A máquina guerreira indígena era, por sua própria natureza, vetor de transformação e reconfiguração social e étnica”.

A representação de índios guerreiros parece acompanhar os wayuu até a atualidade. Tais representações são estimuladas por um estado de poder que permite exacerbar o exotismo de uma representação social forjada em detrimento de práticas culturais dinâmicas e criativas.

Se por um lado, as representações identitárias de guerreiros e vingativos que se presumem dos wayuu, ritualizam um determinado *ethos* manifesto na reprodução de discursos mediáticos e nas considerações culturais que sobre esses têm os *alijunas* (brancos); de outro lado, o suposto caráter vingativo que advêm dessas representações tenta relegá-los ao cenário dos fenômenos totalizadores que pretendem negar e invisibilizar a participação ativa dos wayuu nos processos de mudança atrelados às dinamicidades históricas do período colonial e contemporâneo.



Figura 1 Capa de Jornal - Guerra wayuu. Fonte: Jornal *Mi Diario*, Maracaibo, Venezuela. 11 de maio 2009

Contudo, a representação do *ethos guerreiro* wayuu é potencializado, atualmente, por eles em termos de protagonismo, individual e coletivo, que tem orientado transformações importantes

<sup>43</sup> Na elaboração das identidades dos nativos, resulta interessante contrapor à imagem do *ethos* guerreiro wayuu com outra idílica representação de barbárie realizada pelo Fray Simon (1882) no século XVI. Narrando a travessia de um militar espanhol, o Fray conta: “Prosseguindo sua viagem, começaram a poucas léguas a entrar-se com os índios Goajiros, gente nua do todo, até as partes da honestidade, que também traziam descobertas homens e mulheres, salteadores, vagabundos e sem populações nem lugares conhecidos, pois sempre andam (como falam) à noite e mesa, estando quatro dias embaixo de uma árvore e dois à sombra, e desta sorte passam sua vida tão preguiçosos que não cultivam as terras nem lhes plantam coisa alguma por bastar-lhes para seu sustento as frutas das arvores...” (op.cit., p. 99).

quanto à autonomia social e política, especialmente no que se refere aos processos de luta territorial e reconfiguração étnica.

Nessa arena de pleitos, a questão do caráter guerreiro, vingativo e belicoso dos wayuu parece ser a condição *sine qua non* que tem orientado um jogo de forças de agências etnopolíticas que se revitalizam, desde a época da conquista e colonização européia, até a atualidade. Nessa lógica é razoável pensar que a representação da *outridad* estava relacionada também com as maneiras como eram construídas as ações dos wayuu, no âmbito interno e externo ao grupo.

Nesse entendimento, a territorialidade espacial e social dos wayuu não tinha um caráter homogêneo. Fato que pode entender-se pelas dinâmicas do povoamento territorial que estavam atreladas as relações sociais dos wayuu com outros povos guajiros e aos sentidos dinâmicos do parentesco social.

Ainda hoje é comum escutar entre os wayuu a potencia da simbologia da guerra. Por exemplo, um clã numericamente expressivo como os *uriana* têm carregado historicamente com o peso simbólico do *ethos* da vingança e da guerra: “essa casta é ruim mesmo” escutei dizer de boca dos wayuu no período do meu trabalho de campo junto a eles.

“A sangrenta lei guajira”, manchete de capa do jornal *Mi Diálogo* na Figura 1 acima, reforça escandalosamente o *ethos* guerreiro do clã uriana, pela via do etnocentrismo. Mas, também essa manchete também pode ser interpretada, num sentido crítico, como um enunciado apropriado para compreender um processo de etnogênese, no entendimento de Hill (1996 p. 1-2) como “sínteses de lutas políticas e culturais [e da] consciência histórica” dos povos indígenas, sedimentadas historicamente em contextos espaciais e temporais dinâmicos.

### 3.4. A poligamia e o ethos guerreiro wayuu

Entre os guajiros está admitida a poligamia: cada índio pode ter todas as mulheres que queira se tem com que comprá-las, e *adquire sobre elas o direito de vida*, no caso de infidelidade, as quais contraem os parentes o dever de denunciá-la. A mulher é para ele uma quase escrava, recolhe as frutas pelo campo, prepara as comidas, tece mantas, faixas, redes, *chinchorros* e cuida dos animais e até lhe encilha a besta ao marido, que *consagrado guardião do lar, se ocupa da guerra, a caça e os prazeres do seu estado selvagem* (BENÍTEZ, 1957, p. 37, ênfase nossa).

Esse texto foi extraído das crônicas escritas pelo General Rafael E. Benitez em 1874 a propósito da publicação da sua obra “De mis viajes a la Guajira y noticias recojidas de paso”. Ainda que a intenção desse material histórico não consista num estudo exaustivo da população wayuu, no

entanto, ele não se restringe a deslizar, apenas, as imagens unilaterais e preconceituosas que as autoridades oficiais faziam da complexa dinâmica sociocultural desse povo indígena que habita na Península da Guajira. As palavras do General Benítez contribuem para criar representações etnocêntricas inspirados na lógica do contato colonial, que se as analisamos a luz de interpretações teóricas contemporâneas, poderiam ser talvez comparáveis com uma espécie de “biopolítica”<sup>44</sup> do poder imperial<sup>45</sup>.

Práticas sexuais nativas que se reportavam ao comportamento da mulher também eram anuladas através de uma perversa inversão de sentidos. Por exemplo, na crônica que o Fray Aguado faz dos índios saez, da Orinoquia colombiana, abunda a exibição do “corrompimento” da mulher. São elas, segundo esse missionário, as que provocam a luxúria e tanto mulheres quanto homens que:

[...] depois de incendiados no torpe desejo, cada qual se ajunta à sua mulher ou marido e as que ficam que não são casadas e homens por casar, ali toma cada qual a que lhe parece e cumpre com ela seu torpe desejo (AGUADO, 1956, Parte I, cap. 7, livro 9).

Acredita ainda Fray Aguado que nesse sistema de relações, em que o sexual impera como um motor de aceleração de “torpe desejo”, não há sinais de corruptela de valores:

[...] porque quando a mulher chega à idade de conhecer homem esta já está corrompida, que a corrompem na sua criancice, embebedando-as primeiro para que não sintam dor nisso (op.cit.).

O fato é que para missionários como o Fray Aguado as mulheres são antes “más [do] que boas mulheres”. Nessa concepção elas são, segundo a concepção do missionário, uma besta solta

---

<sup>44</sup> Não estou sugerindo que exista biopolítica no período colonial, mas o termo parece ajudar a compreender um processo histórico de longa duração no que se refere às relações de poder assimétricas que envolvem estratégias de intervenção e subjetivação de controle coletivo sobre a existência humana. Ao respeito, autores como Rabinow e Rose (2006) fazem uma importante revisão do conceito de biopoder e biopolítica a partir das primeiras reflexões de Foucault sobre esses conceitos. Se bem entendem que a noção de biopolítica, tal como fora definido por Foucault parecer ser limitada; usada para “abarcas todas as estratégias específicas e contestações sobre as problematizações de vitalidade humana coletiva, morbidade e mortalidade, sobre as formas de conhecimento, regimes de autoridade e práticas de intervenção que são desejáveis, legítimas e eficazes” (p. 28). É, no entanto, sobre o conceito de biopoder que esses autores debruçam profundas reflexões. Desse modo, insistem que o conceito de biopoder, por exemplo, tem sido usado deliberadamente como paradigma explicativo de qualquer forma totalizante de poder. Suas críticas vão direcionadas às interpretações de Hardt e Negri (2000), Agamben (2004, entre outras obras) a respeito da idéia de biopoder como forma global de dominação “que eles designam como império” (RABINOW e ROSE, op. cit., p. 30) ou quanto ao estado soberano (p. 33), respectivamente. Em síntese, a crítica de Rabinow e Rose é direcionada às interpretações de uma noção de biopoder que se restringe exclusivamente a uma “política que é fundamentalmente dependente da dominação, exploração, expropriação e em alguns casos da eliminação da existência vital de alguns ou de todos os sujeitos sobre que ele é exercido” (p. 30).

<sup>45</sup> Segundo Boccara (2007, p. 60) os critérios interpretativos das coletividades indígenas, realizados por estudiosos americanistas, privilegiaram, prolongam e reforçam a “reificação” dessas coletividades em detrimento de estudos etnológicos que privilegiam as práticas e representações relativas à construção de delimitação de fronteiras identitárias no marco da *territorialização* gerada no período da conquista e colonização européia.

sem domínio porque “se por essa ou por outra ocasião as enfadassem, na mesma hora se iriam com outro, sem que o primeiro [marido] fosse poderoso para retê-la” (op.cit.) Todavia nas interpretações do Fray, a lógica cultural das índias saez na procura de parceiros indicam um entendimento de ver suas escolhas culturais como prostituições [barragánias, no original] que alentam as práticas polígamas no seio de grupo. Vejamos seu relato:

[...] é costume que si o marido, dentro do ano, não emprenha a mulher, que ela pode apartar-se dele e ir buscar a outro, e si o outro não a emprenhasse pode andar de um em outro até que tope quem a emprenhe, e com aquele fica e por essa causa há alguns índios nesta província que têm muitas mulheres e destas duas formas celebram suas barragánias. (AGUADO op.cit., Parte I, cap. 7, livro 9).

Se a ordem cultural dos índios saez parece orientar-se pelas permutas entre parceiros, via regra sexual; a ressignificação da ordem cultural entre seus vizinhos índios guayupes parece ser regida por eventos sociais como o nascimento de crianças expresso nas suas compreensões da vida e da morte. Nesse último caso, o citado Fray Aguado interpreta esses eventos como práticas cruéis de infanticídios:

Se a mulher se emprenha, o primeiro filho ou filha que parem o enterram vivo ou o joga um rio abaixo, coisa certa que em crueldade e brutalidade excede a todas as criaturas racionais e irracionais, porque não sei de nenhuma que não procure conservar seus filhos, antes como se lê e ainda se tem visto por experiência da víbora, que se dá em manjar e sustento aos seus filhos, e o pelicano, ave de grande estimação, que suas próprias entranhas quebram para conservar a vida dos seus pintos; e não apenas tem esses bárbaros essa abominação, mas se secundariamente se emprenha a mulher e pare uma filha e algum índio lhe diz que por ser fêmea não vale nada e não a deve criar, logo a mata, e o mesmo fazem da terceira e quarta” (AGUADO, 1956, Parte I, Cap. V, livro 9).

O relato do Fray Aguado se caracteriza pela execração das lógicas nativas, no sentido de que as práticas de agenciamento do feminino tornam-se uma inflexão da bestialidade das “*gentilidades*”, entendidas assim por ele. A mulher está circunscrita aqui a uma escala hierárquica inferior das feras, excede em crueldade e brutalidade a todas as criaturas.

Nesse sentido, as práticas culturais tanto dos índios saez quanto dos guayupes, são tidas pelo Fray Aguado como costumes “nada escrupulosos”, especialmente quando essas práticas e suas condições sociais de existência têm significação de acordo a um complexo e dinâmico intercambio de reciprocidades, alianças e negociações de agências que condizem com os processos do sistema cultural em pauta.

Através da dominação estrutural das existências sociais imposta pela conquista européia na América, agentes colônias como os missionários anulam qualquer possibilidade de agência das práticas sexuais indígenas. Nessa anulação de regimes históricos nativos os índios são esvaziados da sua memória coletiva e dissociados da sua agência enquanto natureza humana. Nesse vazio cultural que envolve a exploração e controle das subjetividades e intersubjetividades em jogo é onde podemos observar a perversa ordem do terror colonial, expresso nos diferentes desdobramentos da violência contra as agências e temporalidades indígenas.

O terror da conquista veiculava, além, mecanismos de expressão visual com o intuito de minar a “ousadia” das práticas culturais indígenas. Um dos *modus operandis* do espanhol Bernardo Ruiz em 1761 quando chegou à região de Boronata, terra dos índios wayuu, foi, por exemplo, botar uma forca no meio da praça do povoado como sinal de ameaça aos que insistissem nas práticas polígamas, entre outros elementos considerados bárbaros.

Ordenar a fixação de bandos de morte no espaço social e geográfico da região de Boronata e de outros povos adjacentes do Caribe colombiano foi também aplicado por esse agente colonial na tentativa de expurgar da terra as uniões polígamas que, entre outras práticas, impediam a gesta da pacificação e redução dos índios.

Assim, na caracterização da cultura da violência imperial, o espanhol Bernardo Ruiz orgulhava-se de que nos seus procedimentos coercitivos não tivesse sido necessário disparar um tiro para ter induzido a muitos desses “naturais” ao batismo e a barrir a prática da poligamia:

[...] espanhóis e índios vivem ao presente com o maior arreglo [...] tenho casado muitos naturais escolhendo uma só mulher e separando-se da pluralidade das que cada um, podia manter. (MORENO e TARAZONA op.cit., p. 61).

Nas crônicas e relatos do passado colonial, muitos missionários se apresentam como legítimas testemunhas oculares das “vergonhas” de um povo “cruel e belicoso”. Contudo, tais vergonhas estão atreladas invariavelmente à vigilância moral mantida na ordem colonial de questionar as relações polígamas de espanhóis com índias e que a ortodoxia missioneira lia, não apenas como um “vício”, atentado à lei divina; mais como um “mau exemplo” que permeava a continuidade da barbárie das ditas gentilidades.

Tal como sugere o relato do Fray Aguado:

[...] poucos há que não se determinem de ter uma e duas e três mancebas índias ou mestiças, e isto não muito cautamente, porque todos ou os mais em tom de criadas as têm nas suas casas sujeitas ao seu apetite e vontade (AGUADO, 1956, Parte I, Cap. V, Livro 9).

Considerando que, tal como diz o Fray Aguado, nem sequer pelo imperativo da ação missioneira a poligamia podia ser banida, especialmente quando nesse vício os colonos espanhóis davam o mau exemplo, pode-se supor que na conversão ao cristianismo os índios da Terra Firme e da Província da Venezuela conduziram estratégias de adaptação e ressignificação respeito à lógica imperial que lhes era imposta.

[o] vicio e dissolução, não pequeno dano, causa aos naturais, mas mui grande e pernicioso, porque com o comum mau exemplo que com este vício e outros lhes dão muitas pessoas, quando lhes tratarem de que deixem a multidão de mulheres e mancebas que têm e que fiquem com uma para que naturalmente morem, bem claro está que responderão o que vêm, e assim é tão pouco o fruto que neles se faz com a doutrina que se lhes dá a causa deste e de outros maus exemplos, que os mais deles; entendo que estão hoje na sua antiga barbárie e gentildade sem acoplar-se quase nada à lei natural (AGUADO, op.cit., Parte I, cap. 4, livro 9).

Na retórica dos missionários a construção do terror estava permeada pelo binômio Deus/homem, pois se de um lado eles pensavam que a Lei divina estava fazendo sua parte castigando práticas culturais tidas como funestas com a morte.

[...] por conservar as suas concubinas e tê-las ou trazê-las consigo têm sido miseravelmente mortos eles e elas [...] cada uno deles foi morto de por sim por ursos e leões (...), e assim pereceram (...) em mãos de animais <sup>46</sup> (AGUADO, op.cit.)

De outro lado, a Lei do homem, se fazia presente na coerção do poder Real que, segundo esse missionário, devia ser preeminente para a completa erradicação das abominações da poligamia, tal como ele expressa, “jamais tenho visto que sobre este caso se tenha feito nenhum castigo pela justiça, nem ainda sequer impor terror”, conclui o referido Fray (op.cit.).

Contudo, se a negação da poligamia era proporcional à façanha da pacificação, conquista e redução dos wayuu que povoaram o Novo Mundo; de outro lado, as agências culturais desses índios permitiu que a polígama não se reduzisse apenas a um acontecimento de valor ou juízo moral, mas que fosse um empreendimento efetivo de ação coletiva confirmada e efetivada até o presente e em relação com uma positiva ressignificação do *ethos* guerreiro wayuu.

---

<sup>46</sup> Citação que Aguado (op.cit.) faz de Santo Tomás.

Voltando ao relato de Benítez (1957) no início desse segmento, pode observar-se na sua narrativa uma ênfase no papel social da mulher wayuu circunscrita, não apenas ao servilismo doméstico pautado por uma relação hierarquizada de roles e comportamentos morais; mas principalmente como uma negação de inscrição na esfera da escravidão, da não-humanidade e, conseqüentemente, incapaz de ter sobre si mesma o direito da sua vida.

Lembremos o seu relato:

[...] cada índio pode ter todas as mulheres que queira se tem com que comprá-las, e *adquire sobre elas o direito de vida*, no caso de infidelidade, as quais contraem os parentes o dever de denunciá-la. *A mulher é para ele uma quase escrava* (op.cit.)

A poligamia, assim como o caráter guerreiro dos homens wayuu são valores sociais característicos da organização social e sexual da vida desse povo indígena, desde antes do período colonial até a época contemporânea. Se bem durante a Colônia, a poligamia foi uma prática cultural profundamente atacada pela lógica dominante do império, especialmente através das ações missionárias de padres Franciscanos e capuchinos que atuaram como guias disciplinadores da moral espiritual; contudo, há em torno dela uma questão que mobiliza, e que é igualmente controversa como prática social de prestígio, hierarquia e poder<sup>47</sup>.

Essas representações não estão associadas apenas à poligamia, pois no *ethos* guerreiro outras lógicas estão para além dela. Dados da década de 80 entendem a poligamia como a prática matrimonial de preferência entre os wayuu, mas reservada especialmente para os homens que detém um poder econômico considerável (WATSON-LAWRENCE, 1982). Nessa lógica, segundo esse autor, a “virgindade” feminina pode ser considerada uma “exigência *sine qua non* para uma união exitosa”. Sendo assim, o insucesso de um casamento pode estar atrelado com uma violação de garantia da pureza feminina, quer dizer, uma ofensa à dignidade masculina e à troca de alianças e reciprocidades (op.cit.).

Considerando-se, como afirma Sahlins (1990) que os acontecimentos têm significância na medida em que se atrelam à ordem cultural pode-se compreender que a violação da honra masculina, seja pelo fato de receber uma mulher que se pensara virgem, seja pelo adultério feminino explica-se em termos da *mito-práxis* que rege a organização cultural dos wayuu.

---

<sup>47</sup> O trabalho de Harris (1980, p. 70-94) mostra uma interessante etnografia sobre a questão do gênero vinculada ao uso da palavra entre os índios Laymi das terras altas dos Andes Bolivianos em que homens e mulheres disputam posições de status pela e através da linguagem.



Por exemplo, na narrativa do palavrero wayuu Sarakaana Pushaina, recolhida por Guerra Curvelo<sup>48</sup> (2002) conta-se como o lendário pássaro *utta* [*Hypnelus ruficollis*] que representa no mito o palavrero mais antigo na cultura wayuu, foi quem transmitiu o poder da palavra para os homens. Assim, *utta* representa um eficaz mediador de disputas entre famílias envolvidas por adultério feminino “[...] essa mulher tem que pagar essa afronta porque a dor de uma afronta deve ser paga; agora também deve pagar seus peidos” (p. 239).

Segundo o autor citado, conta o mito que na negociação de um conflito por adultério feminino *utta* reclama com esta sentença: “[...] essa mulher tem que pagar essa afronta porque a dor de uma afronta deve ser paga; agora também deve pagar seus peidos” (op.cit., p. 239). Um interessante aspecto a ser sublinhado na figura do *pütchipü’ü* é o elemento cultural que usa como parte da sua indumentária. Trata-se do *pali’isepai* (bastão) que numa perspectiva arrojada poderia interpretar-se como um símbolo fálico de status e poder.

Como tem mostrado Guerra Curvelo (2002, p. 253) através do relato do palavrero Sarakaana Pushaina, o *pala’isepai* é o veículo da palavra para o palavrero e sua fonte inspiração, pois da origem à palavra que transmite. Assim, o domínio da palavra vincula-se à honra do palavrero e ao espaço social masculino, mesmo que eventualmente possam surgir mulheres palavreras.

O domínio da palavra organiza um esquema de classificações de gênero e poder entre palvveros fortes e fracos que, conforme os casos acumulam hierarquia, status e poder. Para Guerra Curvelo (op.cit.), a escolha do *pütchipü’ü* está relacionada com seu prestígio social na resolução de conflitos e com a autoridade social que possui sobre o grupo agressor.

O *pütchipü’ü* tem a tarefa de fazer a reclamação em nome de todo o grupo afetado e sua decisão de participar na mediação dos conflitos dependerá de que o solicitante provenha dos parentes uterinos mais representativos das partes afetadas ou de que cumpra o papel social de chefe tradicional reconhecido do grupo familiar extenso.

De outra parte, o *pütchipü’ü* tem total liberdade de aceitar ou não a designação a ele encomendada depois de ser informado de todos os detalhes do conflito em questão. Em caso de aceitação, ele pergunta pela soma econômica que a parte afetada ira reclamar à parte ofensora, assim como as características das exigências da família uterina envolvida.

A cobrança exigida aos familiares da mulher adúltera é regida pelo intrincado sistema de compensações que ordena a lógica social dos wayuu. Dessa forma, a devolução de animais

---

<sup>48</sup> Vale à pena comentar que o autor é wayuu, clã Uriana, da zona costeira de Carrizal, município de Uribia da Guajira colombiana. Seu trabalho etnográfico focalizado no sistema de compensações wayuu pode interpretar-se como um brilhante estudo antropológico que atende também a uma dimensão de auto-etnografia, no entendido de Pratt (1999).

(especialmente gado), jóias tradicionais (*tu'uma*), colar confeccionado com pedra coralina muito apreciada pelas mulheres wayuu, e dinheiro podem representar, conforme o caso, um pagamento significativo ou não para as famílias ofendidas.

A desonra, nesse sentido, é atravessada por um sistema de crenças e práticas sociais mais além da mera traição marital: No relato mítico, o palavrero *utta* na tentativa de exigir a compensação à família ofensora exigirá: “Onde está o crescimento do bem? Por acaso você não chegou só e retorna com um filho? Pelo tanto já [você] não é uma, mas dois (...)” pressionaria o pássaro *utta*, arrematando a negociação: “se deve pagar a afronta [o adultério] e por seus peidos se dá uma vaca” (GUERRA CURVELO, 2002, p. 241).

Assim, se a cobrança pode abranger até a exigência de entrega de um filho, entende-se que o sistema de compensações atrelado ao sistema jurídico de direito dos wayuu, não se organiza estritamente por modalidades econômicas ou míticas, mas por uma experiência social que mesmo sendo prescritiva não se desdobra por meio de padrões fixos nem absolutos.

Os wayuu estabelecem classificações diferenciadas relativas ao valor da pessoa e às características da afronta. A compensação material exigida por morte dependerá da condição econômica da pessoa falecida, por tal motivo os wayuu usam as terminologias *Isho'upünaajatü*, *Sümüliala* ou *naa'inua* e *Sujutu Wayuu* ou *mujutukalu Wayuu* para referir-se ao: primeiro pago correspondente ao “valor do sangue derramado”, segundo pago corresponde “à dor causada aos seus parentes” e verdadeiro pago correspondente ao “preço” ou valor social da “pessoa”, respectivamente (op. cit., 177).

Nesse contexto, a *sukuai'pa* ou “lei wayuu” é adensada por uma lógica nativa de reparações morais e do “resgate” físico e espiritual dos mortos. De fato, a compensação é textualizada como uma territorialidade social elaborada a partir da revitalização do *e'irruku* [clã] que deve ser cobrado num pacto, não totalizante, de trégua e tensões que pretendem recuperar a movediça noção de “honra” do clã e dos *apüshi* [família] na arena das disputas sociais.

Disputas, alianças e reciprocidades dizem respeito à forma como os wayuu organizam suas compreensões do masculino e do feminino na esfera social. Nesse último caso, a mito-práxis se permeia com valores sociais que ressemantizam a hierarquia social dos homens perante as mulheres que estão permeadas pelo domínio da palavra tal como ressalta o *palavrero* wayuu Sarakaana Pushaina quando ressalta que podem existir também mulheres *palavreras*: “há mulheres que sabem falar sendo mulheres [a elas] se lhes deu essas virtudes desde os tempos antigos”, mesmo que, segundo esse *palavrero* elas “não leva [m] a palavra” (GUERRA CURVELO, op.cit., p. 252).

As mulheres wayuu, segundo o palavrero Sarakaana Pushaina, podem expressar-se da seguinte maneira: “eu não sou igual a um homem, eu não vou andar armada como um homem para entrar a brigar numa guerra” (op. cit., p. 253). De outro lado, o palavrero Julian Peñaranda (Moroi Epieyuu), em relato recolhido por Guerra Curvelo ressalta que a mãe quando não protege devidamente um filho “deve pagar também [pelo] seu descuido” (p. 291).

Se bem a análise não tem como objetivo um estudo de gênero, no entanto, o trabalho etnográfico entre *palavrerros* da Península da Guajira colombiana de Guerra Curvelo contém riquíssimos dados que possibilitam aproximar-nos ao entendimento das dimensões de gênero entre os wayuu. Partindo disso, trata-se aqui de fazer ver como o feminino é pensado e quais são as modalidades que organizam essas representações.

A ação feminina na estética e poética de negociar os conflitos constrói-se na esfera do parentesco. Conta Isidro que, certa vez, conheceu uma mulher *palavrera* chamada Catalina Iipwana que “falava o mesmo que um homem, mas com uma vantagem: fazia reluzir sua condição de mulher”. Para Isidro, o fato de Catalina ser mulher permitia que enquanto *palavrera* não pudesse ter “enfrentamentos como um homem ainda que a ofendessem, mesmo que [eles] lhe cuspissem o rosto, mesmo que batessem nela [ela se] calava para não morrer sem o conhecimento da família a causa dos conflitos” (op.cit., p. 300).

Não sou homem para instigá-los à morte; no entanto, si se lembram de mim, a quem [vocês] têm visto crescer e a quem tem visto chegar velha. Sempre terás que lembrar meus sentimentos. Ainda ao meu filho o pari pensando que quando crescera seria meu apoio na velhice, mas no meu ventre não o pari pensando em que trouxesse a guerra, porque não sou homem, por isso você também não deve igualar-se àquele que te cospe o rosto (GUERRA CURVELO, op.cit., p. 300).

A história trazida por Isidro atende a uma lógica institucionalizada pela *ethos* da guerra, mas nesse caso ritualizada pelo dom da palavra. No seu discurso a mulher vale-se do parentesco uterino, não apenas como uma estratégia que possibilite a não contenda entre as famílias em conflito, mas como um recurso que a obriga a não submeter-se a uma vendeta pelo seu papel de mãe e mulher, tal como ela expressa quando insiste que não pode igualar-se a um homem.

Sendo assim, Catalina na sua condição de mulher constrói uma agência que pode, ou não, evitar a guerra e os conflitos entre pares conflitantes que estão disputando a honra perdida ou em grave risco. Nesse jogo de simetrias e assimetrias, o par homem-mulher se permuta numa lógica cultural muito próxima, embora oposta. A mulher é para o parentesco o que o homem é para a guerra? Não necessariamente.

Na literatura etnográfica do século passado, no entanto, encontram-se algumas dessas representações dicotômicas que se fazem dos wayuu e que tendem a reproduzir as assimetrias entre o homem e a mulher, mas com uma perspectiva muito essencialista. Assim, as considerações etnográficas aportadas por Watson-Lawrence (1982) vinculam-se, ainda que com maior sutileza, às mesmas imagens preconcebidas e etnocêntricas da mulher reportadas pelo capitão espanhol Benítez (1957) já referido.

No seu estudo sobre a vida urbana dos wayuu nos bairros periféricos da cidade de Maracaibo do estado Zulia na Venezuela, Watson-Lawrence (1982) situa à mulher na esfera do trabalho doméstico “cozinham, arrumam o rancho e cuidam das crianças pequenas” (p. 26). Segundo esse autor, ainda que a mulher possa desempenhar um rol social mais além do circuito interno do lar, no entanto, sua atividade é considerada limitada e precária restringindo-se ao trabalho doméstico ou à venda de artesanatos e mercadorias, ressaltando que:

[...] a maioria das mulheres guajiras está *acostumada* a desempenhar serviços ‘domésticos’ ocasionais em baixo preço, como costureira, lavadeira e cozinheira; *principalmente o fazem para homens solteiros que não têm parentes femininos que os atendam* (op.cit., p. 26 aspas no original, ênfase nossa).

Nas observações aportadas por esse autor é interessante sublinhar que o papel da mulher no contexto social wayuu, além de formar parte de um regime irregular e suplementar que não representa um ativo empreendimento social das suas atividades e práticas comuns, revela-se próximo de um esfacelamento da sua agência em que o “servil” superpõe-se, inclusive, à sua própria condição de humanidade.

Note-se que tanto na literatura etnográfica recente quanto nas narrativas do período colonial, as imagens a respeito da mulher wayuu comportam muita pouca variabilidade quanto aos processos de agência que ela desenvolve. Assim, seus papéis sociais estão atrelados a uma escala de representações deslegitimadas, pois ela não passa de mera doméstica, amante ou semi-escrava.

Essas representações sociais atendem a uma continuidade histórica de ordem colonial que destoa profundamente com a significância da mulher na sociedade wayuu, uma vez que ela assume tanto a transmissão da descendência uterina de *Ego*, o *eirruku* (clã), quanto pelas ações e práticas sociais que giram em torno da vida, da morte e da memória coletiva do povo wayuu.

Há, de fato, uma emergência da agência do feminino wayuu, mais além das funções de reprodução, transmissão e circulação social da linhagem dos clãs representados pelo simbolismo do *eirruku*. Nas práticas cotidianas da mulher wayuu, revela-se um significativo processo de

etnogênese, nos termos de uma dinâmica de reconfiguração da ordem social do grupo que envolve a redefinição do sentimento identitário para abrir espaços de emergência étnica atreladas a novas formações sociais.

Desse modo, a etnografia possibilita evidenciar como a agência do feminino emerge para invalidar as imagens unilaterais apresentadas por autores que, como Benitez (1957) em 1874, constroem a retórica da invisibilidade da agência nativa nos processos históricos permeados por pleitos culturais, territoriais e políticos.

Em suma, abordar a descaracterização das práticas indígenas relacionadas com a sexualidade e os comportamentos da mulher em torno dela<sup>49</sup> não se restringe a mostrar as assimetrias apresentadas pela historiografia tradicional; mas a fazer ver como as continuidades e rupturas de processos sociais locais atravessam a lógica do sistema colonial permitindo que uma determinada noção de verdade torne-se, não somente difusa para o entendimento da experiência cultural dos wayuu, mas também questionável.

### **3.5. Os wayuu entre limites geográficos e fronteiras políticas nacionais.**

Nesta seção abordo o aspecto da territorialidade a partir da noção de fronteira. Aspecto que está relacionado os wayuu e a dinâmica histórica dos seus pleitos territoriais (físicos e sociais) com os estados nacionais. Esse fato se reporta, no entanto, ao período em que a Venezuela e a Colômbia formavam parte de um único território conhecido como a “Gran Colômbia”.

A região norocidental da Venezuela que limita com a porção nororiental da Colômbia é, de fato, muito heterogênea. Essa extensão territorial de 2.219 km<sup>2</sup> é o cenário de uma das fronteiras mais singulares da América Latina<sup>50</sup>. Fato compreensível não apenas por ser fruto de uma longa disputa geopolítica pelo território, terrestre e marítimo, entre esses países ou porque atualmente é uma das zonas limítrofes mais conflitivas pela sua militarização por parte de atores armados oficiais e não-oficiais presentes na região, assim como pelo tráfico de armas, pessoas, drogas e contrabando

---

<sup>49</sup> É muito improvável que a explicação que a lógica colonial dava às práticas simbólicas dos nativos seja uma reprodução fiel dos entendimentos culturais dos seus regimes históricos de temporalidade. Muitos das retóricas de colonos e missionários negavam não apenas os paradigmas nativos, mas também alteravam profundamente sua lógica interna. Nesse sentido, um interessante exemplo de como as categorizações e transformações da lógica colonial estão relacionados à ordem cultural é abordado por Sahlins (1990) na sua análise do Havai oitocentista: “para qualquer havaiano, seus genitais são sua preciosa propriedade. O fato de serem cobertos com roupas não pode ser explicado por referência ao pudor ou à vergonha, mas apenas como uma forma de proteger suas preciosidades” (p. 35).

<sup>50</sup> Além da Península da Guajira, essa longa extensão fronteira envolve quatro âmbitos geopolíticos diferenciados geográfica e culturalmente que são Serrania de Perijá e Cuenca do Catatumbo, as Cordilheiras Andinas, piedemonte e savanas, a Orinoquia e a Amazônia (RAMÍREZ, 2006, p. 72).

de combustível; mas principalmente porque é um lugar cultural povoado por uma variedade de grupos indígenas, diversificados e heterogêneos, que não se sentem envolvidos por limites territoriais geográficos, nem por fronteiras políticas nacionais, mas por configurações espaciais e temporais diferenciadas de demarcação identitária.

Poderíamos dizer, seguindo Mosonyi (2001, p. 38) que, especialmente no contexto venezuelano, “a realidade indígena e fronteiriça se evocam mutuamente”, entretanto, para desencadear formas locais e aborígenes de inscrição cultural.

### **3.5.1. Os Tratados de Limites no Território dos Wayuu.**

No caso particular da Península da Guajira, os conflitos fronteiriços entre a Venezuela e a Colômbia remontam a inícios do século XIX. Historicamente, depois da dissolução da *Gran Colômbia* em 1830<sup>51</sup>, vários tratados foram negociados e firmados com o fim de resolver os limites geográficos entre esses países, assim como as disputas geopolíticas pela posse do território da Península. Foi assim que em 1833, representantes oficiais da Venezuela e da Colômbia assinaram na cidade de Bogotá o Tratado Michelena-Pombo, nome dado em alusão ao secretário da Fazenda e Relações Exteriores Santos Michelena, da Venezuela e ao secretário de Relações Exteriores Lino de Pombo, da Colômbia.

Amplamente conhecido como o Tratado da amizade, aliança, navegação e limites esse acordo previa no seu Art. 27 que a linha fronteiriça começaria no Cabo Chichibacoa [também chamado Coquibacoa] na costa do Atlântico e, seguindo a linha Chichibacoa-Teta da Guajira dividiria a Península em duas partes. A ocidental para a Nova Granada [atual República da Colômbia] e a oriental para a Província da Venezuela [atual República Bolivariana da Venezuela-RBV]. Desde ali continuaria retamente pelas alturas das Montanhas de Oca e a Serra de Perijá, até chegar ao atual estado Zulia.

Não conformado com os limites traçados, em 1835 o congresso da Venezuela decide submeter o Tratado a uma avaliação que resultou num informe desfavorável no traçado dos seus limites. O informe alega que a fixação do Cabo de Chichibacoa como princípio da linha fronteiriça lhe fazia perder à Venezuela aproximadamente 62 milhas de Costa até o Cabo da Vela O Cabo da

---

<sup>51</sup> A *Gran Colômbia* foi um macro-estado idealizado pelo Libertador Simón Bolívar com o fim de integrar várias regiões geopolíticas da América do Sul. Foi criado pelo Congresso de Cúcuta em 1821 e esteve constituído fundamentalmente por três estados coloniais chamados Virreinato da Nova Granada (atual Colômbia), Capitania Geral da Venezuela (atual República Bolivariana da Venezuela) e Presidência de Quito (atual Equador). Devido a tensões e diferenças políticas entre federalistas e centralistas da época esse projeto geopolítico se devolveu em 1830.

Vela deve seu nome ao conquistador espanhol Alonso de Ojeda que em 1499 iniciando seu percorrido de reconhecimento pela Ilha de Coquibacoa [atual Península da Guajira] e zonas insulares adjacentes, decide batizar a geografia física que encontra ao seu passo.

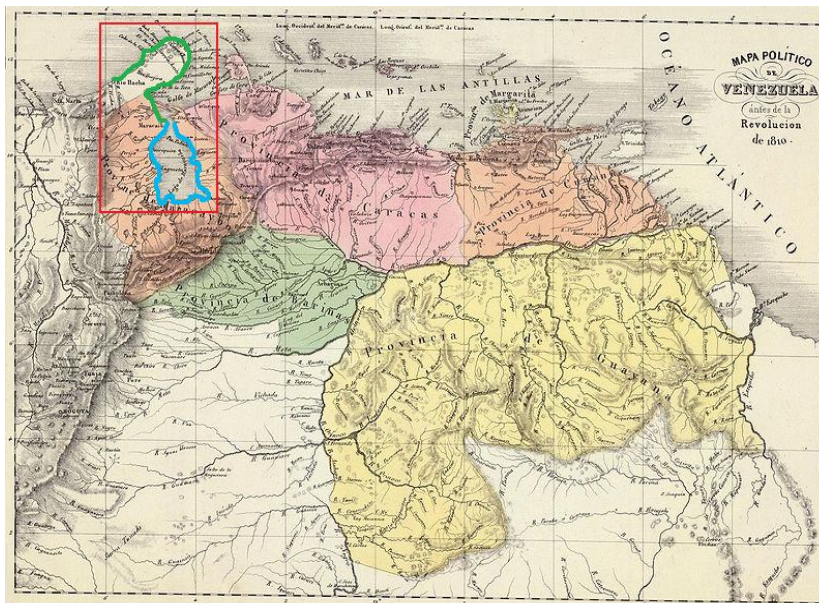
Desse modo, comparando o Cabo referido com a vela zarpada de um barco decide batizá-lo com Cabo da Vela, região que forma parte geopoliticamente do Departamento [estado] da Guajira colombiana, mas que representa um cenário sagrado para todos os wayuu, de ambos os lados da fronteira, pois é aonde se encontra *jepirra*, a morada dos índios wayuu mortos.

Esse cenário mítico, sagrado e permeado por laços de consangüinidade e aliança entre os wayuu da Venezuela e da Colômbia é administrado pelo Estado colombiano como uma das paisagens turísticas mais cobiçadas financeiramente. Os contingentes de famílias wayuu que moram nessa região e que se descrevem como wayuus da Alta Guajira enfrentam as conseqüências do genocídio causado por projetos multinacionais de inversão turística e a geração de energia eólica, esse último através do projeto *jepirrachi*.

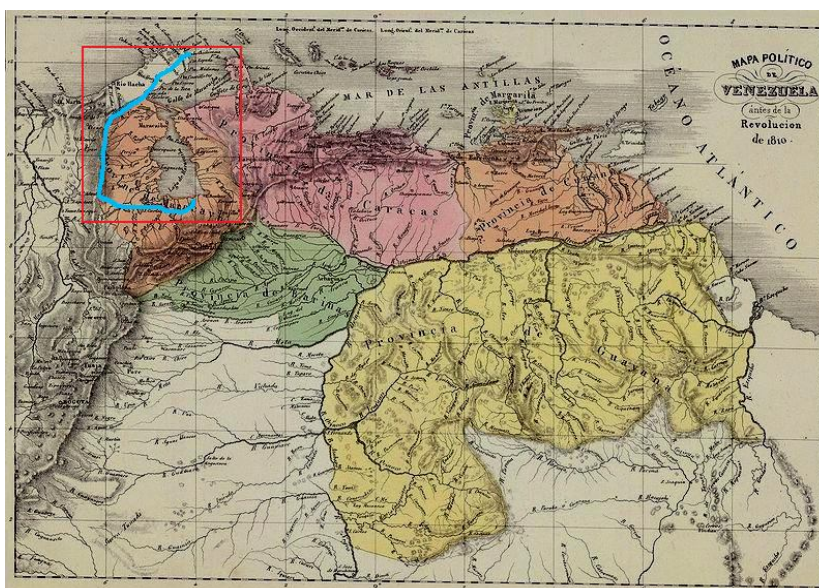
A comissão de demarcação sustentava ainda que a Guajira pudesse dividir-se em partes iguais entre os dois países. Depois de infrutuosas tentativas pelo lado venezuelano, essas alegações não encontraram apóio na Nova Granada que decidiu manter os limites negociados.

Em 1842 se iniciariam novamente negociações entre a Nova Granada e a Venezuela para criar um novo tratado de amizade, comércio e navegação entre ambos os países. O congresso venezuelano aprovou um novo tratado no dia 29 de abril de 1843, mas o problema fronteiro ficou postergado. Em 1881 os dois países decidem recorrer à arbitragem do Rei da Espanha Alfonso XII, mas depois da sua morte em 1885 é sua viúva, a Rainha Maria Cristina, que em 1891 conclui um laudo arbitral dividindo a fronteira em seis seções, entre elas a Península.

A arbitragem resultou territorialmente desfavorável para a Venezuela desconhecendo, inclusive, as normativas estipuladas no Tratado Michelena-Pombo. Segundo o laudo da Rainha, a fronteira começaria dentro do Golfo da Venezuela e não nas costas do mar Caribe.



Mapa 4. Mapa histórico de 1840 da extinta “Gran Colômbia”. [linha verde acima corresponde à Península da Guajira, linha azul indica o Lago de Maracaibo]. Elaborado pela autora em base ao mapa disponível em [http://es.wikipedia.org/wiki/Gran\\_Colombia](http://es.wikipedia.org/wiki/Gran_Colombia)<sup>52</sup>



Mapa 5. Mapa histórico de 1810 da Província da Venezuela – [A linha azul na porção ocidental representa a proposta de limites do Tratado Michelena-Pombo contestado pelo congresso venezuelano de 1835, elaborada por Fanny Longa Romero, em base ao mapa disponível em: [http://es.wikipedia.org/wiki/Capitania\\_General\\_de\\_Venezuela](http://es.wikipedia.org/wiki/Capitania_General_de_Venezuela)<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Acesso em 28 abr. 2010.

<sup>53</sup> Acesso em 28 abr.2010.



Em 1916 se submete a demarcação dos limites ao Conselho Federal Suíço que dita sentença em 1922. No entanto, as contradições entre o falho arbitral anterior e a geografia física do território fazem infrutuosos os trabalhos da demarcação. Finalmente, em 5 de abril de 1941 um novo acordo de limites entre a Venezuela e a Colômbia conhecido como o Tratado de Limites de 1941 é assinado. Mais polêmico que o Tratado de 1833, pois uma importante extensão de território terrestre e marítimo venezuelano equivalente a 108.000 kms<sup>2</sup> passou a fazer parte do território colombiano entre eles o relacionado ao Arquipélago dos Monges, o Tratado de 1941 faz parte, ainda, da disputa geopolítica entre a Venezuela e a Colômbia<sup>54</sup>.

Atualmente a fronteira da Venezuela com a Colômbia está relacionada diretamente com os princípios jurídicos de segurança da nação venezuelana (PALMAR, 2001, p. 43), sendo considerada segundo o Artigo 49 da Lei Orgânica de Segurança da Nação (LOSN), promulgada em 18 de dezembro de 2002, uma zona de segurança fronteiriça, nos termos de:

Uma área delimitada que compreende uma faixa de segurança de fronteiras, assim como uma extensão variável do território nacional, adjacente ao limite político-territorial da República, sujeita à regulação especial que estimule o desenvolvimento integral, com a finalidade de resguardar as fronteiras e controlar a presença e atividades de pessoas nacionais e estrangeiras, que desde esses espaços geográficos, pudessem representar potenciais ameaças que afetem a integridade territorial e por tanto a segurança da Nação “<sup>55</sup>.

Nesse contexto de embates limítrofes pela posse do território entre estados nacionais e a lógica expansionista de bens simbólicos estrangeiros e nacionais, os wayuu da Península se encontram divididos territorialmente entre a Venezuela e a Colômbia. Na porção do norte da Colômbia e no ocidente da Venezuela, numa extensão total de 15.380 Km<sup>2</sup>, sendo 12. 240 Km<sup>2</sup> e 3. 140. Km<sup>2</sup>, respectivamente. Essa área que tem sido ocupada pelos wayuu desde tempos imemoriáveis e é nomeada pelos mesmos como *wounmaikat*, mas representa para os Estados nacionais um signo de domínio, controle e soberania, mesmo que para os wayuu ela represente o *lugar* de inscrição de autonomia e autogestão como povo.

---

<sup>54</sup> Os Monges são um arquipélago que fica a 34,8 Km da Península da Guajira e que agrupa três ilhotas rochosas desabitadas, mas que se distinguem no mar do Caribe pela cor branca que cobre suas superfícies.. O motivo do nome se deve a que na percepção colonial de Ojeda as rochas dos Monges se assemelhavam com os capuzes dos hábitos de monges religiosos. Sendo motivo de acirradas disputas geopolíticas entre a Colômbia e a Venezuela desde a dissolução da *Gran Colômbia*, até a atualidade, esse arquipélago administrado sob Dependência Federal pela Venezuela, segue representando o símbolo de soberania insular mais debatido entre ambos os países.

<sup>55</sup> Gazeta Oficial N°. 37.594 de 2002.

Os limites fronteiriços permitem contextualizar, de fato, como o território dos wayuu foi, e ainda, é sacudido pelo que Grimson (op.cit., p. 9) chama “fronteira em expansão”, quer dizer, um espaço social assimétrico entre Estados nacionais de um lado e uma população ameríndia do outro que é concebida como zona desértica e desabitada.

### **3.5.1.1. Usos e Abusos de Metáforas de Fronteira**

Os wayuu que habitam na (e entre) a fronteira Colombo-venezuelana da Península da Guajira são representados na lógica ocidental como verdadeiros habitantes do deserto, quer dizer, um lugar que deve ser apropriado e integrado aos padrões expansionistas do desenvolvimento geopolítico, econômico e cultural dos estados nacionais. Em outras palavras, um lugar apropriado e representado como um vazio demográfico dentro de uma amplitude geográfica que deve ser regenerada e conduzida pelos capitais econômicos da inversão estrangeira e pelas políticas, esfaceladas, da legislação nacional.

Essa lógica, entretanto, é contrariada pela constante mobilidade espacial e social dos wayuu no decorrer de um processo histórico e cultural permeado por relações de poder. As idas e vindas por toda a extensão da Península da Guajira, têm dinamizado permanentemente não apenas as práticas culturais desses índios, mas também suas reivindicações políticas e étnicas.

De fato, o que está em questão nesse posicionamento é uma dialética de políticas identitárias de homogeneização e heterogeneidade pautada em dicotomias essencialistas de *outrificação* (SEGATO, 2007). As fronteiras são inerentemente heterogêneas, assim como os sujeitos históricos. Defender essa visão permite dessubstancializar políticas identitárias que pretendem anular outros referenciais culturais e históricos.

Tal como sugere Grimson (2000), só terá valor heurístico afirmar a heterogeneidade, ou não, da fronteira a partir do momento em que se fissure a ilusão epistêmica de um único referencial analítico que, conforme esse autor, o que mais têm predominado nos últimos tempos é o modelo de ambigüidade e multiplicidade.

Esse aspecto está relacionado às interpretações de Vila (2000) orientadas criticamente à importação de modelos alhures das nossas compreensões locais de entendimento sobre as práticas culturais de pessoas de “carne e osso” que dialogam do lado da periferia ou das inflamadas identidades emergentes. Esse autor ressalta que é absolutamente inconsistente aplicar modelos de compreensão teórica distantes das nossas realidades fronteiriças mais próximas.

A crítica desse autor reporta-se às interpretações pós-modernas dos estudos culturais a respeito da noção de “híbrido”, no campo de estudos da fronteira México - Estados Unidos (nomeada fronteira “chicana”) que, segundo esse autor, tem-se tornado um modelo hegemônico tomando como base a análise de uma única realidade cultural.

O sujeito híbrido da fronteira “chicana”, tal como observa Vila, não invalida o caráter inovador dessas contribuições. No entanto, para esse autor a metáfora do cruzador de fronteiras representado num sujeito ambíguo, múltiplo e híbrido não pode tomar-se como único modelo explicativo para outras realidades culturais que formam parte desse contexto social. Nesse sentido, Vila desafia a rigidez do modelo da ambigüidade fronteiriça do “cruzador de fronteiras” por meio de outra metáfora, “o reforçador de fronteiras”, que, conforme esse autor aponta para as “as vozes de outros atores fronteiriços que vivenciam a fronteira e os processos de cruzamento de forma muito diferente a eles mesmos” (op.cit., p. 118).

O interessante aporte de Vila consiste em observar diversos processos de racialização<sup>56</sup> que dialogam com as interpretações realizadas por Pratt (2003) a partir da metáfora do fluxo elaborada pelo discurso da globalização como uma metáfora de mobilidade que no contexto dos estudos migratórios contemporâneos legitima segundo essa autora, “uma narrativa imperial revisada” (p. 36) que tenta camuflar as assimetrias e desigualdades instauradas pelo neoliberalismo ou capitalismo tardio.

Nessa perspectiva, o “fluxo” sugere um processo visto como natural e essencializado de equilíbrio horizontal que mascara as desigualdades sociais e homogeneíza a diversidade dos processos de mobilidade migratória. Na visão de Pratt o fluxo é uma noção que no contexto da mobilidade migratória é exemplar da linguagem que oficialmente legitima a globalização desde arriba e que está, conforme essa autora carece de uma dimensão ética e qualquer análise que não leve em consideração as assimetrias, desigualdades e coerções vinculadas a elas deve ser uma tarefa de denuncia por parte dos estudiosos que tenham um comprometimento ético com as políticas públicas relacionadas com essas questões.

Na tentativa de aproximar-me a um leque de abordagens que permita tencionar o tenso campo semântico das metáforas usadas pelos discursos institucionalizados de políticas identidades, no contexto dos estudos de fronteira, meu exercício analítico não visa reforçar a etnocêntrica divisão entre “centro” e “periferia”. Mas, desdobrar os processos de re-acomodação de repertórios

---

<sup>56</sup> Tal como refere esse autor, a noção de “terceiro país” (op.cit., p. 107, tradução minha), criada para nomear o espaço intersticial entre a fronteira México e os Estados Unidos, foi uma elaboração vinda da metrópole norte-americana e não “dos cidadãos mexicanos (acadêmicos ou não)” (p. 107) *outroficados* como periféricos.

identitários no seio do grupo wayuu a partir das suas compreensões nas (e em) fronteiras geográficas e/ou metafóricas.

Como vimos, as populações indígenas encontradas na Província da Venezuela e na Terra Firme<sup>57</sup>, atualmente na Colômbia estiveram atreladas no empreendimento colonial a uma existência de representações, não apenas etnocêntricas: gentilidades laxativas, indolentes, rebeldes, mas especialmente a uma existência de não-humanidade. Em outras palavras, a uma não existência explicitada por via da eliminação da sua alteridade.

Eliminar a existência da natureza humana nas populações nativas, ao longo da história, foi objeto dos agentes coloniais que textualizaram por via das suas crônicas o que pensavam ser um dever para com os usos da memória na Terra Firme. Em um relato do século XVII, *Noticias historiales de la conquista de Tierra Firme em las índias occidentales*, o Fray Pedro Simon, da ordem de São Francisco, registra sua particular ideologia da existência dos coletivos indígenas:

[...] porque narrar os ritos bestiais que nestas Províncias usavam-se entre os índios, as idolatrias, as crueldades, as tiranias, as carnicerias de carne humana, de que não se viam fartos, os pecados nefastos e outras cegueiras e trevas nas que andavam, e que no meio destas abominações com que irritavam a justiça de Deus, que os destrói-se, foram tão brandas suas entranhas divinas, que então botasse meios para fazer-lhes favores, criando generais, capitães e soldados valentes, dando-lhes valentes pensamentos, e que não lhes atemorizem dificuldades, antes atropelando por todas se inclinassem à luz do Evangelho, com que se desvanecessem essas trevas, se destruíssem as idolatrias e se fizessem os maravilhosos efeitos que com tantos esforços e crescimentos da Fé católica cada dia vê-mos (SIMON, 1882, p. VIII).

Essas representações sociais perpassam o etnocentrismo de missionários como o Fray Simón de adjudicar-se uma espécie de virtude divina significada na sua firme convicção de que as ações coletivas e individuais dos índios: “nós as cantaremos, as escreveremos e poremos em histórias para que não se esqueçam” (op. cit. p. VIII e IX).

Em suma, a tentativa de domesticação das práticas indígenas do império colonial está diretamente relacionada com a lógica da colonialidade do poder em que as práticas culturais dos povos indígenas apenas representadas e tidas como esquemas de entendimento infra-humanos de existência social. A produção da infra-humanidade indígena tem especial ênfase na mulher e em aniquilar a estrutura cultural que organiza eventos sociais que dizem respeito aos comportamentos

---

<sup>57</sup> Assim chamada outrora o território da atual Colômbia, vinculada ao que Simon (1882) descreveria como “a história dos que descobriram, conquistaram e colonizaram a parte deste Novo Mundo” no seu Prólogo da obra *Noticias historiales dela conquista de Tierra Firme...* p. vi.).

sexuais ou àqueles que têm relação com o nascimento, a morte ou às estratégias de guerra e que paira na construção etnocida de processos de racialização e etnificação identitária.

Nas crônicas coloniais, a poligamia, por exemplo, foi esvaziada do significativo valor social que comporta no que se refere à apropriação que os wayuu fazem de uma prática cultural dinamicamente sedimentada no tempo e no espaço nativo<sup>58</sup>. Essa prática, nos relatos históricos tradicionais, se apresenta apenas como um signo de abominação que deve ser execrada pela imposição de diversas escalas de terror<sup>59</sup>.

Nesse contexto, a mulher encontra-se posicionada numa escala infra-humana, anexada semanticamente a um estado de natura contra cultura. Sendo assim, tanto a poligamia quanto as práticas nativas que dizem respeito à sexualidade, relações de aliança ou ao feito guerreiro dos wayuu são confirmados por uma gramática da pluralidade em que nativos e colonos consagram suas relações através de uma inversão radical das alteridades em jogo.

A historiografia colonial produziu a representação de um índio colonial sem agência, encapsulado num processo de etnificação. Nesse mesmo processo, as estratégias criativas de sobrevivência indígena foram desdobradas, pelos agentes coloniais, como episódios bárbaros e desordenados.

Neste capítulo vimos que essas fronteiras se constituíram, não apenas, a partir de tratados e laudos arbitrários de meados do século XIX, sob a óptica de uma política colonial de despojo, mas a partir de um *habitus* de outrificação. Eis aqui em que consiste o dever moral da “anti-conquista”, isto é, aniquilar outras lógicas de entendimento cultural. A ação colonial se perpetua até a atualidade, mas com outras fases, outras moralidades e também com outros atores sociais genocidas e outras temporalidades nativas<sup>60</sup>.

A assimetria em torno dos papéis sociais dos wayuu, mas não apenas reduzidos a essas representações não se ordena, nem a partir de interpretações funcionalistas no modo de fazer deles, nem através de interpretações culturalistas, no que diz respeito às ações indígenas. Ela é explicada

---

<sup>58</sup> Para os Tupinambás, tal como é interpretado por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986), existia uma estreita relação entre a poligamia e o *ethos* guerreiro: “A poliginia era [...] o sinal de ostentação do grande guerreiro”. Assim, nos Tupinambás a honra estava atrelada tanto à instituição da vingança quanto ao número de esposas que um guerreiro possui-se; portanto quanto mais mulheres mais valentes, eram (p. 61).

<sup>59</sup> Cf. Toro (1991) sobre as ideologias da sexualidade nativa a partir de crônicas coloniais do mundo pré-hispânico.

<sup>60</sup> O conceito anti-conquista, elaborado por Pratt (1999) reporta-se às estratégias de representação de negação da diferença nativa por parte de naturalistas e exploradores chamados pela autora de “agentes burgueses” do século XIX, (p. 32). Estendo ainda essa interpretação para outros agentes, burgueses de outra ordem social, mas que agem, igualmente, com olhos imperiais: “vêm e possuem” (op.cit).

pelas compreensões locais dos índios, que de maneira autônoma, referenciam os sentidos das suas práticas culturais por meio de distintos modos de significação<sup>61</sup>.

A atividade da guerra e vingança dos wayuu, prévio e contínuo à conquista e colonização européia, constituem uma espécie de “eco” que ressoa até os tempos atuais e que têm permeado a construção do *ethos* guerreiro desse povo, ao longo da história. Entretanto, se os valores culturais associados à guerra, no período do contato colonial, comportam uma agência detectada nos relatos historiográficos, o mesmo não ocorre com a visibilidade da agência feminina no contexto sociohistórico em que se inscreve a atuação da mulher wayuu<sup>62</sup>.

No entanto, os wayuu, tal como foi mostrado no decorrer da análise, continuam recriando processos de etnogênese aliados com a *mito-práxis* que permeia suas ações individuais e coletivas. A partir dela se tecem dinâmicas culturais e políticas de autonomia wayuu na ordem de uma etnogênese, no entendimento de Hill (1996) isto é, como “sínteses das suas lutas políticas e culturais” (p. 1-2) na arena das alianças e dos conflitos internos e externos ao grupo.

---

<sup>61</sup> Minha reflexão aqui se encontra muito próxima da interpretação de Sahlins (2001) a respeito da rejeição dos dois pólos do sentimentalismo, quer seja na experiência do pessimismo que dota de um vazio cultural as formações sociohistóricas indígenas ou na situação de um exacerbado otimismo que camufle o cruento geno-etnocídio aplicado pelos impérios coloniais. Em qualquer dos casos impera, sem sombra de dúvida, um feroz etnocentrismo que se resiste a aceitar as agências indígenas com capacidade de tomar “culturalmente suas *aflições* por conta” (p. 296; ênfase nossa).

<sup>62</sup> À semelhança do *ethos* guerreiro wayuu, os acontecimentos etnohistóricos com os mapuches do centro-sul do Chile analisados por Boccara (2007) revelam igualmente um conjunto de interpretações etnocentristas, seja através do “prisma guerreiro” que a historiografia tradicional tem dado na interpretação dos eventos do espaço social araucano no período da conquista e da colonização européia, seja através da interpretação da “convivência pacífica” com os colonizadores e que derivou na aculturação dos índios. Tal como indica esse autor, sob esse prisma, povos como os mapuche têm sido destituídos da sua agência sociopolítica ao serem descritos como povos sem história. Visão que, a meu ver, se estende também para o contexto wayuu.

## CAPÍTULO 4. EM TERRITÓRIO WAYUU: APROXIMAÇÃO AO CAMPO.

### 4.1. Trânsitos entrecruzados da pesquisa etnográfica.

Esta pesquisa insere-se em um contexto social de espacialidades e temporalidades diferenciadas que são informadas como territorialidades dinamizadas em relação situacional junto os wayuu da Guajira, no espaço fronteiro entre a Colômbia e a Venezuela. Sendo assim, os itinerários do meu trabalho de campo são contextualizados em movimento de *zigzague*, metáfora que uso como representação encarnada dos trânsitos que, de um lado a outro, realizei a partir da realidade social dos wayuu. A escolha não é à toa. Esse movimento é concomitante com um processo histórico de longa data que tem permeado as práticas culturais e as experiências vividas dos wayuu num campo social de tensões e alianças diversas com o *outro*.

O *zigzague* está em relação com uma ordem simbólica de ida e volta e, portanto, o caminho da minha narrativa não se expressa como uma seqüência, temporal e espacial, lineal dos cenários sociais etnografados, mas com uma travessia nuançada na dinâmica que o próprio trabalho de campo suscitou. Nesse sentido, para dar inteligibilidade à narrativa etnográfica alguns episódios iniciam com os nomes dos lugares transitados e o período em que foram visitados.

Inicie esta pesquisa através de redes sociais de articulação indígena na região de Santa Marta, porção norte do Caribe colombiano. No dia 12 de janeiro de 2009 viajei desde Caracas (capital da Venezuela) para a Colômbia, concretamente para a região de Santa Marta no caribe colombiano, com o propósito de iniciar meu trabalho de campo junto os wayuu.

Era a primeira vez que visitara esse país. Embora sabendo que os wayuu moram, também, do lado venezuelano, decidi iniciar o campo na Colômbia porque a temática inicial deste trabalho era o deslocamento forçado dos wayuu, no marco do conflito interno armado colombiano, como já referi anteriormente.

A escolha da região se deveu à idéia de percorrer uma territorialidade que me reporta-se aos processos etnohistóricos vividos pelos wayuu e suas relações com outros povoados. Nesse caso, Santa Marta, um macizo do sistema andino a 5.775 metros em pleno pulmão do Caribe colombiano que abriga aos povos indígenas kankuamo, kogis, ijkas, entre outros, parecia ser uma lugar exemplar.

#### 4.1.1. Santa Marta, Caribe colombiano (janeiro 2009).

Me hospedei numa posada chamada “Vila Mary” num povoado de pescadores chamado Taganga (a 5 min. de carro do centro de Santa Marta) em inícios de janeiro de 2009. Na posada fiz questão de explicar-lhe a Carolina, funcionária do local, os motivos da viagem. Ela me diz que estava disposta a colaborar no que for necessário e comentou que conhecia a um homem wayuu que quase todos os dias descia pelas ladeiras empedradas nos arredores da posada. Carolina morava praticamente na posada. Ela só tinha um dia de foga por semana. Depois dos seus fazeres sentava todas as tardes na calcada da entrada da casa olhando o circular das pessoas que desciam e subiam as ladeiras. Ela estava atenta a tudo, conhecia muitas pessoas do lugar e identificava imeditamente quem eram turistas ou não.

Na primeira semana de hospedada teve uma ótima comunicação com Carolina. Numa oportunidade ela me chamou rapidamente e me diz: “Fanny, vem aqui, tem uma wayuu que está com um francês e vão se hospedar aqui”? Saí do quarto onde estava repassando anotações de campo e fui correndo à entrada da posada. Uma mulher com traços físicos muito similares às mulheres wayuu, isto é, cabelo preto muito liso, tez da pele escura, traços indígenas do Caribe colombiano (questão imponderável de descrever), entrou na posada em companhia de um homem.

Ela se apresentou como Yesica, era oriunda de Riohacha, capital da Guajira, e viajava com Julian, seu namorado que morava na França, mas que na verdade era de origem portuguesa e falava fluentemente o espanhol. Ele tinha conhecido Yesica nos sites de relacionamento da Internet e ela o convidou para a Guajira. Entusiasmado com o convite, Julian viajou para conhecê-la.

Quando Carolina estava fazendo o cadastramento deles como turistas, espontaneamente falou: “Olha só, essa é a Fanny. Ela estuda antropol... como é Fanny?” Respondi: “Antropologia”. Carolina continua com a explicação: “ela ta fazendo uma pesquisa e quer viajar para a Guajira conhecer os wayuu, sabe!”. Percebo que Yesica e Julian me olham com simpatia e sorriem.

Yesica comenta: “Bem, eu não sou wayuu, mas você vai achar os wayuu perto de casa, eles circulam sempre por lá. Eu moro lá em Riohacha, lá você vai ver vários wayuu”. Então Julian comenta: “Que bom. Você já foi lá? Eu acabo de vir da Guajira com Yesica. Gostei muito”. A partir disso ele começa a relatar sua viagem pelas praias da Península como, por exemplo, Cabo da Vela, além da visita ao complexo mineiro de Cerrejón.

À noite, sai com esse casal para dançar numa boate próxima. Teve um bom entrosamento com Yesica e acabei recebendo um convite para me hospedar na sua casa em Riohacha. Fizemos uma estreita amizade, nos poucos dias que ela ficou na posada.



Entretanto eu passava minhas tardes na “Biblioteca da República” revisando fontes etnohistóricas do contato colonial na região do Caribe. Nos meus contatos, aqui e acolá, em Santa Marta, recolhi algumas referências de testemunhos orais sobre os wayuu. Carolina, por exemplo, se referia aos wayuu: “índios que sempre se vestem de branco, usam algo como se fosse um quimono”. Certamente ela se referia aos kankuamos da Serra Nevada de Santa Marta.

E foi justamente com um homem do povo kankuamo que eu tive acesso à realidade social dos wayuu, pelo menos formalmente. Trata-se de Simón, um homem que descia pelas ladeiras de Taganga, pois morava próximo da posada. Eu já o tinha visto antes quando me deslocava pelas mesmas ladeiras, mas nunca tivemos contato. Conheci Simón por intermédio de Carolina que sabendo do meu interesse em fazer contato com as redes sociais das realidades indígenas do caribe colombiano, se comunicou com Simón e marcaram um encontro na posada.

Eu o conheci uma tarde de janeiro. Estava voltando da praia e o encontrei na porta da posada. Ele receptivo e atencioso me explicou que era um “lutador da Serra sagrada” insistindo que todos “Temos que respeitar os *mámos*<sup>63</sup>, nossos ancestrais”. Quando conheci Simón, ele estava vestido de branco com uma roupa similar a uma túnica passando dos joelhos. Uma mochila tecida pendurada no ombro que cruzava entre o peito e as costas. Ela estava chupando “pororo”, um vegetal similar à coca que leva num objeto composto pelo “hayo e ambiro”, isto é, uma espécie de cuia fechada em forma oval que chupa sugando o conteúdo com uma bomba do mesmo material da cuia.

Conversei com ele sobre a minha pesquisa e obtive o seguinte relato:

Bom, tem várias formas de contato com eles [os wayuu], mas agora como estão às coisas por aqui [refere-se ao conflito armado] não é fácil para nós índios deixar que qualquer um tenha informações de nós. Então, pelo que você me falou, você quer estudar o deslocamento forçado dos wayuu, aí não é fácil, tem que entrar e falar com as lideranças deles. São várias, mas não todas são tão confiáveis. Você sabe que há muita gente se aproveitando dos índios. Eu conheço uma liderança wayuu de lá de Maicao que tem um trabalho muito sério. Eu tenho participado das reuniões com ela. O que eu poderia fazer por você é comunicar-me com ela, perai, vou ver se tem aqui o telefone dela.

Ele confirma que tem o telefone da liderança wayuu e diz: “Mas eu não tenho créditos no celular, vamos ligar daqui” (e assinala um estabelecimento de tipo “Lanhouse” que estava na frente

---

<sup>63</sup> Pais e maes espirituais dos kankuamos que deixaram a missão de comunicar ao mundo as Leis da sabedoria espiritual do seu povo.

da posada). Ele usou o aparelho celular desse local e ligou para uma mulher chamada Rosmery, nesses termos:

“Wayunkerra<sup>64</sup>, como estás? Tem uma mulher aqui que é da Venezuela, mas bem do Brasil e ela quer trabalhar com o deslocamento. Vou te passar ela para que te explique”. Conversei com wayuunkerra e na conversa ela se apresentou como Rosmery. Explicitei meu interesse de pesquisa e algumas referências que eu tinha do deslocamento forçado wayuu, o caso conhecido como Bahia Portete. Ela responde:

Não estamos vinculados diretamente com esse caso. Devemos nós orientar pelas autoridades tradicionais, temos nossos retiros espirituais, estamos acostumados aos pesquisadores que indagam nossas problemáticas e devemos estar atentos sobre quem eles são.

Argumentei que meus objetivos eram acadêmicos e éticos. Que meu interesse não era o aspecto político da questão. Quer dizer, deixo claro que eu não estava vinculada com nenhum partido ou organização política. Mas ela foi resistente a esses argumentos e me diz

É que agora não podemos entrar em contato com você, porque temos que viajar para um retiro espiritual e nessa época [fevereiro] todas as autoridades tradicionais está no retiro [espiritual]. Devemos ter a autorização deles.

Antes de ficar sem esperanças, pois no meu foro íntimo pensei “puxa não vou conseguir estar entre os wayuu”, ela me diz “Você tem email?” Sim, respondi, e falei dele. Rosmery diz:

Meu email é o seguinte, mas vou escrever para você depois avisando quando pode vir para Maicao falar comigo.

Entretanto, Simón que escutava a conversa, sentado na calçada da posada, perto de mim, comenta:

Bom, eu disse que não ia ser fácil, mas você não precisa ficar assim constrangida, olhe que ela diz que ia escrever para você e até passou ou email, ela não faz isso sempre. Não te preocupa você vai fazer teu “campo, como você diz.

Simón está vinculado às redes sociais dos movimentos indígenas do caribe colombiano. Ele mesmo forma parte da plataforma de direitos humanos do Caribe colombiano, através de uma organização civil chamada Agenda Caribe.

---

<sup>64</sup> Na língua wayuunaiki, wayunkerra significa boneca. Objeto que é realizado em barro e que as meninas wayuu aprendem a fazer como brinquedo.

Essas redes, no entanto, estão permeadas por um campo simbólico de disputas ideológicas e políticas com outras organizações. O contato com Simón kankuamo me possibilitou estabelecer relações com uma realidade ameríndia diferenciada com quem ele compartilha reivindicações por direitos, mais além do seu contexto local. Questão que entre outros aspectos, revelou que “em campo”, a relação de sentidos com o *outro*, pessoas de carne e osso, não é possível sem a prévia autorização negociada, seja de autoridades tradicionais ou de algum membro do grupo.

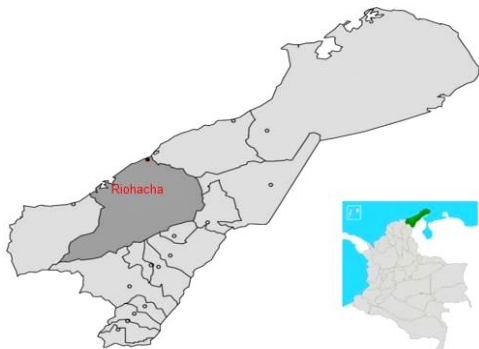
Ter compreensão de quais são as demandas, alianças, interesses e os conflitos que estão informando a construção das redes sociais foi fundamental para iniciar a pesquisa de campo junto os wayuu. Considerar a relevância dessas dinâmicas culturais à luz da relação social com o *outro* se torna um exercício epistemológico e metodológico profundamente relevante para o diálogo e a construção de conhecimento.

A identificação do pesquisador é um aspecto preeminente para as pessoas que participam das redes sociais. Assegurar-se de quem ele é e os seus vínculos são aspectos preeminentes para as organizações indígenas e para as pessoas que não estão atreladas necessariamente às mesmas. Nesse jogo de forças que permeia a vida dos wayuu, a pesquisa de campo deve se reacomodar para estabelecer negociações que sempre são tencionadas pela presença do pesquisador em campo.

As redes sociais com a qual estabeleci contato no início do trabalho de campo me propiciaram estabelecer contato com Rosmery, uma das principais lideranças da organização ameríndia Força de Mulheres Wayuu (FMW), que conheci dois meses depois daquele primeiro contato por telefone, lá em Taganga.

Depois de estabelecer o primeiro contato com Rosmery e de receber seu email confirmando um futuro encontro, aguardei não sem inquietação seu próximo contato. Ele não se estabeleceu de imediato. Assim que depois de 15 dias em espera, decidi viajar de Santa Marta até Riohacha em 25 de janeiro de 2009 depois de estabelecer contato com Yesica.

#### 4.1.2. RIOHACHA (FEVEREIRO 2009).



Mapa 6. Riohacha

Riohacha é uma cidade ao norte do caribe colombiano. Capital do Departamento da Guajira, localizada a 1.486 km de Bogotá (capital da Colômbia). Quando se chega lá, especialmente ao Centro, sente-se de

imediatamente o cheiro do mar que margeia as principais avenidas da cidade com amplas calçadas. A cidade possui 170.000 habitantes aproximadamente (DANE 2005). Fundada em 1545, essa cidade vive basicamente do comércio (52%) e dos serviços (30%). Além de ser banhada pelo mar do Caribe, esta localidade na desembocadura do rio Rancheria, grande fluente de água de toda a Guajira colombiana.

Nas calçadas turísticas de Riohacha é comum encontrar mulheres wayuu vendendo suas artesanais. Elas estão sentadas ou de cócoras no chão das calçadas que são cobertas por coloridos tapetes tecidos onde botam as lindas *mochilas* que tecem e vendem. Quando alguém se aproxima delas para comprar algum objeto, especialmente, as *mochilas* ou as *mantas* wayuu, elas não têm nenhum problema em explicar qual o significado dos desenhos que são realizados nesses elementos. Por exemplo, uma *mochila* pode ter desenhos de símbolos totêmicos de clãs wayuu e também pode ter paisagens da Guajira.

Esse cenário com as mulheres é uma paisagem de saberes e práticas sociais recriadas no cotidiano das calçadas de Riohacha por onde transitam turistas de muitas regiões do mundo (Europa, América do Sul e do Norte, e as diversas realidades sociais da África, essas últimas em menor proporção). As mulheres wayuu que vendem as artesanais têm uma grande sabedoria. Além dessas esparsas avenidas e calçadas turísticas, em Riohacha há também comunidades wayuu que se localizam ao interior dessa região. Dados da prefeitura do município informam sete Resguardos indígenas wayuu e uma população total de 33.647 pessoas<sup>65</sup>.

Nas calçadas também transitam os wayuu das comunidades que formam parte das de Riohacha e os mestiços (termo com que os wayuu chamam a mistura entre índios e brancos). Essas territorialidades sociais estão relacionadas com outras que moram em diversos bairros de classe média, e por pessoas das diversas vilas ou bairros populares das regiões periféricas da cidade. Num desses bairros fica a vila onde mora Yesica, uma mulher que conheci em Taganga, como já referi anteriormente, que gentilmente me convidou a compartilhar seu espaço social.

Cheguei à casa de Yesica na última semana do mês de janeiro. Ela mora num povoado chamado Cooperativo, a 25 minutos do centro de Riohacha, que consiste em um bairro populoso e grande, mas com diversas problemáticas de saneamento básico, pois faz parte de parcelas de terreno entregadas pela prefeitura, sem planificação prévia, para a construção de casas às pessoas de classes populares.

---

<sup>65</sup> Disponível em: <http://www.riohacha-laguajira.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m1t1--&x=1364185>. Acesso em 11 mai.2009.

A rua principal é asfaltada, mas boa parte das ruas é de terra. Caminhando por elas tem-se a sensação de que estamos em um labirinto, pois há muitos atalhos que chegam ao mesmo lugar. As ruas são muito poeirentas quando as rajadas de vento transitam em direções contrárias. As casas são de tijolo e a maioria não rebocada.

No cotidiano da experiência vivida com Yesica, acostumávamos comprar peixe das mulheres wayuu que caminhavam nas ruas do bairro, com grandes vazias na cabeça carregadas de peixe para vender. Elas compravam o peixe dos distribuidores de peixe no Centro de Riohacha e vendem os peixes pequenos em cachos e outros maiores a preços muito módicos. Lembro das mulheres wayuu vendendo o peixe, elas passam pelas ruas gritando, peeeeeixe. Eu e Yesica saímos correndo para comprar.

Essas mulheres entravam nas casas e ficavam no quintal tratando o peixe na hora. Fazendo essa atividade as wayuu ficavam de cócoras pegando o peixe com grande destreza manual. Varias vezes tentei puxar conversa com elas, mas a maioria falava pouco o espanhol, apenas o necessário para a comercialização do peixe. Não sei se essa era uma estratégia usada por elas para evitar perguntas de pessoas estranhas ao seu cotidiano.

Uma vez conversei com Teresa, uma mulher wayuu que vendia peixes e que passava uma vez por semana pela rua da casa onde mora Yesica. Lembro que no quintal da casa quando ela estava tratando o peixe eu puxei conversa e perguntei:

Onde você mora? Ela responde que: “numa comunidade por lá, perto de Camarões”, Sabendo que Camarões ficava a duas horas aproximadamente de Cooperativo, indaguei: “mas, é longe não? Teresa responde: “sim, eu fico perto daqui, em outra comunidade com meu filho, só vou lá quando não vendo peixe”. Perguntei: qual é o nome da sua comunidade? e ela fala na língua wayuunaiki, um nome que eu não consegui entender nem traduzir.

Ela tratava o peixe com habilidade e rapidez. Conversei com Teresa de cócoras, enquanto ela tratava os peixes, mas confesso que não consegui permanecer por muito tempo nessa posição, pois minhas pernas adormeceram rapidamente. No entanto, Teresa, não parecia sentir nenhum desconforto.

Todas as mulheres wayuu que vendiam peixe na vila Cooperativo faziam o mesmo procedimento. Tratar os peixes de cócoras. Esse aspecto representava, a meu ver, um fato muito significativo na expressividade corporal das mulheres wayuu. Aspecto que se apresenta também na atividade da tecelagem de *chinchorros*, quando elas expressam na textualidade dos seus corpos a vinculação com o tecido e o ato de tecer.

Meus contatos com as “peixeiras” wayuu foram esporádicos. Uma vez lhe perguntei a Teresa se podia conhecer sua comunidade e ela falou: “primeiro tem que pedir autorização do Cabildo, ou dois velhos da comunidade”. Mas ela sempre tentou evitar falar dessa temática.

De outro lado, Yesica era muito receptiva com as mulheres wayuu. Mas seu contato se limitava aos episódios da compra de peixe que quase sempre se realizam no quintal da sua casa. A casa é muito simples, tem dois quartos e um quintal que dá acesso ao outro lado da rua, além de uma pequena sala onde Yesica trabalha como cabeleira e atende suas clientes.

Ela acorda muito cedo de manhã e se prepara para trabalhar. Foi nesse contexto que percebi que seu cabelo liso e preto que eu tinha visto em Santa Marta não era verdadeiro e sim um aplique de cabelo, pois ela na verdade tinha o cabelo crespo e curto. Yesica comenta que quando usa o cabelo liso aparenta ser guajira no entendido de ser wayuu, mas que apenas tem uma tia que mora numa rancheria wayuu que fica distante do seu bairro. Seu contato com a realidade social, no entanto, é muito distante e ela faz questão de não estabelecer nenhum parentesco social com a população ameríndia.

Sobre Julian, o namorado que a acompanhava quando a conheci em Taganga, Yesica conta que já tido ido embora e que ele não prestava, pois “tinha se enfiado no carnaval de Barranquilla” e daí ela não tinha tido mais notícias dele. Diz-me que “ele já deve ta com outra”.

Convivi com Yesica por 18 dias, muito gratos para ambas. Ela foi uma excelente anfitriã. Muito atenciosa comigo. Conheci parte da sua família (a mãe Trina, o filho Wilfredo e a filha Indira, além das suas irmãs e sobrinhos). Através dela conheci outras mulheres que assim como ela eram também viúvas, pois Yesica fazia 17 anos que tinha enviuvado a raiz do homicídio do seu marido que, supostamente foi assassinado por “guajiros” tal como ela comentou:

Ele foi encontrado no meio da rua perto de casa, sentado numa cadeira. De manhã meu irmão passou perto dele quando se dirigia ao trabalho e pensou que meu marido tinha ficado dormido no meio da rua, bêbedo, mas depois deparou com um charco de sangue perto dos pés dele e nos pés uma “guajirera”. Essa é uma sandália usada pelos guajiros. Meu irmão o puxou, mas ele caiu da cadeira. Ele tinha sido assassinado fazia 14 horas atrás, segundo falaram na perícia.

Perguntei por que ela pensava que eram os guajiros os atores do crime e ela responde: “porque aqui quando se bota uma guajirera no pé de alguém que foi assassinado é porque eles [os guajiros] estão indicando que foi por vingança”. Yesica não deu mais detalhes sobre os guajiros, apenas comentou que através de um sonho ela soube quem foi o autor do homicídio. Assim comenta:

Quando meu marido morreu, eu acabava de parir meu primeiro filho que agora têm 18 anos. Ele tava pequeno quando meu marido foi assassinado. Eu dava o peito para meu filho e ele não queria, o rejeitava. Fiquei preocupada porque meu filho era muito apegado ao pai. Ele chorava muito à noite sentindo a falta do pai. Então minha mãe falou que botasse perto do rosto do meu filho uma roupa usada do meu marido, porque o cheiro iria tranquilizá-lo. Eu peguei a camisa que meu marido tava usando antes de ser assassinado. Nesse dia ele tinha chegado a casa, suado, tomou banho e trocou de roupa. Falou que ia falar com o compadre. Carregou sua pistola, sim, ele tinha uma pistola, mas na época era comum que todo mundo tivesse uma. Eu até tinha uma faca muito bonita que ele comprou para mim, porque quando ele viajava me dizia que era para minha proteção. Às vezes eu até pegava a pistola dele e revisava se tava carregada.

Perguntei por quê. Ela responde: “Era a época da bonança da maconha”. O que? Pergunto. Ela comenta:

Da maconha. Aqui na Colômbia as pessoas tinham negócios com isso, então tudo mundo tinha que se proteger. Estar atento. Ele tinha alguns inimigos por fora. Depois que ele morreu meu compadre veio em casa, nervoso e aí eu perguntei “o que foi?”. Ele não respondeu, depois falou que tava dando uma volta. Ele me acompanhou em todos os momentos, lá no necrotério para ver o cadáver do meu marido. Eu fiquei doida com a morte dele. Davam-me crise e eu ia parar no hospital. A mãe ficava tomando conta do meu filho quando eu tava internada pelas crises que tinha. Depois sai do hospital, não fiquei muito tempo, só dois dias. Meu compadre ficava na minha casa, cuidando do meu filho e da casa. Eu nunca poderia suspeitar dele. Ele era muito amigo da gente. Mas um dia sonhei com meu marido.

Perguntei como ela soube do autor do crime e Yesica comenta:

Meu filho não conseguia dormir bem, ele chorava o tempo todo e só se acalmava quando eu botava perto do rosto dele a camisa soada do meu marido antes dele morrer. Meu peito tava cheio de leite porque ele não queria mamar. Eu sentia dores nos seios. E quase não dormia à noite. Uma vez meu filho dormiu bem, era de dia e eu aproveitei para me ditar também. Sonhei com meu marido. No sonho ele sentou na minha cama perto de mim, eu o senti. Logo ele falou “fecha a porta pra o compadre, ele me matou”. Fiquei doida, com raiva e medo, imagina o compadre sempre tava perto de mim e de meu filho, em casa. Quando acordei tinha certeza que meu marido veio para me proteger do compadre. O procurei pelo bairro e gritei na cara dele “assassino” e ele falou que eu tinha enlouquecido. Depois desse dia, ele sumiu.

Yesica não era a única viúva dos arredores. Um fato que para mim foi surpreendente é que em menos de uma semana de estar hospedada na sua casa, eu conheci 11 mulheres (não wayuu)

viúvas. Seis delas moravam próximas da casa de Yesica e quatro em outros bairros adjacentes. Todas tinham enviuvado pela mesma conjuntura. Seus maridos tinham sido assassinados na época da explosão social da maconha na Colômbia.

Essa foi minha primeira aproximação aos relatos de morte e vingança na Guajira e as representações sociais que se tecem sobre os guajiros que para Yesica são os mesmos wayuu. Os homicídios dos maridos dessas mulheres se derivaram de um acerto de contas em uma determinada conjuntura histórica em que a Colômbia vivia a bonança da maconha, no decorrer da década de 60-70, numa época em que tudo se tornava suspeito e onde a Lei do mais forte imperava.

No tempo que estive na casa de Yesica conversei com varias das suas clientes que procuravam seus serviços como cabeleireira. Num canto da sala eu observava a rotina da Yesica cortando, pintando e arrumando as mechas dos cabelos das suas amigas-clientes. Nesse contexto, teve oportunidade de conhecer e conversar com algumas das suas clientes que tinham curiosidade em saber quem eu era e o que estava fazendo na localidade. Comentava-lhes que queria realizar um trabalho junto os wayuu. Foi nessas trocas que eu recolhi algumas das suas representações sociais sobre os guajiros.

Você já viu as guajiras? Eles passam por aqui sempre vendendo peixes, mas vendem esses peixes muito caros, eu até compro alguns para ajudá-las, mas sim eu for até o Centro [de Riohacha] eu sei que posso achar mais barato.

Se você for a Maicao, aí é que vai ver índio andando na rua. Lá é muito perigoso, tem os “paracos” [paramilitares] e muitos mortos. Os índios às vezes andam armados, eles têm guerra entre eles, são vingativos.

As guajiras andam com uns colares no pescoço, elas usam isso como contra [proteção], mas há outras que preparam esses colares para tu ter um homem, uma vez eu queria que uma guajira fizesse para mim um, mas depois ela sumiu.

Guajiro é desconfiado, eles não contam nada, são muito fechados.

Essas representações sociais perpassam o espaço territorial e as práticas culturais dos wayuu nas suas relações com os alijunas [brancos]. As linhas que seguem pretendem contextualizar essas representações sociais. Questão que tem o intuito de entender a construção da racialização que pesa sobre os wayuu.



### 4.1.3. “A RAIA” ESPAÇO FRONTEIRIÇO ENTRE ACOLÔMBIA E A VENEZUELA.



Foto 11. “A Raia” fronteira colombo-venezuelana

Como já referi anteriormente, viajei no dia 09 de janeiro de Caracas. Fez o trajeto de ônibus pela auto-estrada Centro Ocidental, até a cidade de Maracaibo que fica aproximadamente a 706 km de Caracas.

Cheguei à rodoviária de Maracaibo de madrugada às 16h00min horas. Depois de uma viagem de 10 horas desde Caracas. A idéia era viajar de Maracaibo até a fronteira com a Colômbia, na porção noroeste do país, para depois pegar um ônibus no marco fronteiriço chamado “A Raia” [A linha fronteiriça] até Santa Marta.

Mas, o que me interessa destacar é que essa viagem não foi apenas espacial, mas também permeada pela dinâmica da territorialidade na qual, historicamente, se constroem representações sociais a respeito das pessoas. Tais representações muitas das vezes são elaborações de processos de racialização que marcam assimetrias, preconceitos e discriminação. Eu sou uma pessoa de origem venezuelana e, sendo que as relações históricas, sociais e políticas entre a Colômbia e a Venezuela, são de longa data, tenho estado vinculada a elas há muitos anos.

Morando na Venezuela, lembro que meu pai se reportava à Colômbia como um lugar muito estranho. Ele falava que os colombianos são pessoas traiçoeiras, dizia: “os colombianos sempre foram traiçoeiros, eles são ruins”. Contudo, essa representação social não se reportava apenas ao âmbito micro da minha família, mas também a um cenário social mais amplo, pois na venezuelana, as pessoas de origem colombiana sempre foram tidas como aproveitadoras, preguiçosas, traiçoeiras e *indocumentados* “sem-papéis”. Expressões locais que podem ser escutadas, geralmente nos espaços públicos do país.

O fato é interessante porque se reporta a uma dinâmica histórica de relações entre esses países que perpassa o aspecto étnico/nacional. Dados migratórios indicam que mais de 3.000 milhões de colombianos moram atualmente na Venezuela (ACNUR 2008). Desses mais de 60% perfilam o estatuto jurídico da irregularidade, no entendido dos “sem papéis”, que os credencie como imigrantes temporários, residentes ou naturalizados<sup>66</sup>, a pesar da *implosão de cidadania* que

<sup>66</sup> Dados do Acnur (2008) informam um incremento de migração forçada para a Venezuela, em finais da década de 90, motivado pelo conflito interno armado colombiano.

gerou o polêmico Decreto Presidencial nº 2.823 de Regularização e Naturalização de Estrangeiros de 03 de fevereiro de 2004<sup>67</sup>.

Expressões como: “*A Venezuela é dos venezuelanos*” ou “*Este país vai se encher de colombianos/ Esse monte de camelos que não deixa a gente nem caminhar são todos estrangeiros*” se escutam com relativa frequência na maioria das conversas informais, especialmente quando o tema é o sistema político do governo de Chávez<sup>68</sup>.

Para o ano 1979, más de um milhão de colombianos, oriundos de diversas regiões do vizinho país, moravam nas favelas mais populosas da Venezuela, exercendo atividades dentro da economia informal. Em geral, os trabalhos desempenhados se enquadram numa classificação laboral de operários da construção civil, vendedores ambulantes ou camelôs.

As pessoas que trabalham como camelôs, por exemplo, quase sempre estão sujeitos aos desmandos da polícia de turno que circula nas avenidas. Outros empregos: faxineiras, frentistas ou carregadores de mercadoria pesada também são tidos como “marginais”. Mas, são especialmente as atividades dos camelôs o que despertava a ira dos venezuelanos, pois para esses eram os colombianos os que povoavam as ruas de lixo e excrementos.

É nesse contexto que as representações sócias do meu pai se inscrevem e as de muitos outros venezuelanos. Mas, tais aspectos podem ampliar-se também para a ordem social dos wayuu. Historicamente, as construções de racialização sobre eles têm estado relacionadas com conflitos inter-clânicos, vinganças e malefícios.

Na Venezuela, por exemplo, alguns acreditam que os wayuu são “muito misteriosos” como escutei de Felipe, um homem venezuelano de aproximadamente 32 anos que mora na vila O Renacer, localizada na periferia da cidade de Maracaibo, junto um grupo de famílias wayuu e outras colombianas, de diferentes regiões do país e justamente no contexto da vila O Renacer, que vou informar algumas dessas construções sociais que pesa sobre os wayuu.

---

<sup>67</sup>O referido Decreto tinha como objetivo regularizar e naturalizar, sob os mesmos requerimentos jurídicos, todos os estrangeiros irregulares que se encontravam no país, antes da publicação em Gazeta Oficial. A regularização, mas principalmente a naturalização de colombianos irregulares em todo o território nacional exacerbou sentimentos nacionalistas extremos na Venezuela, que resultaram em diversos enfrentamentos nas ruas e até nas dependências dos serviços públicos. Na base desse Decreto presidencial se encontra um histórico processo de imigração de colombianos para a Venezuela que se reporta à década de 30, mas que se acrescenta a partir da década de 70, produto das favoráveis oscilações econômicas e de mercado obtidas pela indústria petrolífera venezuelana.

<sup>68</sup>Esses relatos foram registrados pela autora deste trabalho no ano 2005 quando exercia atividades na “Divisão de Migração da Oficina Nacional de Identificación y Extranjería” (ONIDEX) na Venezuela. (Cf. Romero 2008).

#### 4.1.3.1. “O RENACER” (Maracaibo, março 2009).

Maracaibo é a capital do segundo estado demograficamente mais populoso da Venezuela, Zulia. Nesse município é muito comum observar, um circuito de invasões territoriais que proliferam na região, entre elas a vila O Renacer. Nos circuitos espaciais e sociais marginalizados pelas políticas estatais, vive um importante conglomerado de pessoas wayuu, de diferentes clãs, compartilhando parcelamentos de terra com pessoas de origem colombiana, classificados no senso comum como imigrantes “indocumentados”<sup>69</sup>.

Se por um lado, a organização social clânica dos wayuu não tem sido empecilho para que os mesmos compartilhem o território como os *alijunas*. De outro lado, as estratégias de negociação entre esses grupos, não está carente de conflitos.

Procurando entender a mobilidade territorial dos wayuu, fez um recorte etnográfico para entender as relações sociais que eles constroem e negociam com os *alijunas*, em um cenário social diferente da Península da Guajira. Meu interesse era observar diversas lógicas que permeavam essas relações. Foi assim que minhas travessias etnográficas me levaram em meados do mês de março de 2009 a uma vila de invasão chamada “O Renacer” que fica na periferia de Maracaibo.

Morei na vila por um mês no contexto da pesquisa de campo. Conheci a localidade em meados do mês de março, através de Felipe, um estudante de comunicação social da Universidade Bolivariana da Venezuela (UBV) que tinha interesse pelas problemáticas e pleitos políticos dos wayuu.

Conheci a Felipe numa reunião de trabalho sobre problemáticas wayuu na qual eu tinha participado em inícios de março no município Mara, da Guajira venezuelana. Ele estava na mesma reunião e foi lá que depois de sua intervenção reportando-se a um grupo de famílias wayuu que moravam numa vila chamada O Renacer, da qual ele fazia parte, acolheu meu interesse em conhecer a localidade.

A vila se localiza na paróquia Francisco Eugenio Bustamante do município Maracaibo. Compreende uma extensão territorial de 9.694.358 km<sup>2</sup>. Ao igual que outras comunidades, O Renacer forma parte de uma cadeia de vilas de invasão que vivencia as carências dos serviços públicos de saneamento básico. Dessa forma, poder-mos-ia situar essa comunidade no abanico simbólico dos espaços sociais discriminados no contexto de uma estrutura hierárquica classista e assimétrica de poder.

---

<sup>69</sup> Nesse caso, uso a classificação dada pelos meus interlocutores colombianos.

Fundada no dia 14 de fevereiro de 2004, a partir de uma invasão de 3 ou 4 famílias, que se vem obrigadas a desalojar os terrenos em diferentes ocasiões pela pressão do exército nacional; se inicia, depois de reiteradas ocupações por parte dos primeiros moradores, um processo de povoamento ou de ocupação territorial por um componente diversificado de pessoas de origem wayuu, venezuelana e colombiana.

O Renacer tem 198 parcelamentos dos quais 128 possuem casas construídas de tábuas, tetos de brasilite, chão de terra e algumas com chão de cimento. A maioria das casas consta de uma peça que serve também como dormitório, cozinha e banheiro. Apesar de existirem os banheiros coletivos com paredes formadas com lâminas de brasilite, sem teto, e um poço séptico a céu aberto, alguns moradores preferem usar seus espaços privados.

A vila tem além uma pequena biblioteca de uma peça, aberta por 3h durante à tarde para aulas de reforço a crianças, wayuu ou não, de ensino fundamental. As aulas são ministradas por Marcel, um rapaz wayuu de 17 anos quem comenta que a maioria das crianças wayuu da comunidade “não sabem ler” Ele se refere a uma faixa etária de 6 a 10 anos de idade.

Outros parcelamentos de terra na vila são destinados para a construção de Casa Comunal, um Complexo educacional e recreativo e três praças (representação nacional dos três povos que habitam na comunidade), e duas igrejas evangélicas.

Na época que fiquei em O Renacer, moravam aproximadamente 11 famílias wayuu, dos clãs uriana, jusayu, ipuana, epiayu, que historicamente tem mantido uma dinâmica mobilidade no espaço fronteiriço que demarca todo o território da Guajira. Essas famílias dividem a territorialidade da vila com pessoas venezuelanas e/ou colombianas de distintas regiões. No caso dos colombianos, a maioria é classificada como imigrantes sem documentação jurídica que os credencia-se na esfera pública do estado nacional.

A demarcação cultural desses dois grupos parece ser um dos traços característicos da vida na comunidade. Tal demarcação está informando um processo de racialização alimentado em preconceitos e suspeitas mútuas. Isso não significa que entre essas populações não existam vínculos de vizinhança ou uma interdependência gerada para ter acesso a elementos básicos para a subsistência como, por exemplo, puxar a mangueira do vizinho para encher baldes com água potável, puxar um gato de luz elétrica, combinar a inscrição para a matrícula de estudo numa das missões do projeto escolar bolivariano, estar em volta de uma bica de água de manhã ou de noite. Contudo, a inexistência de vínculos mais estreitos entre os wayuu e os outros é uma realidade. Aqui no há visitas mutuas entre as famílias que pertencem aos distintos grupos sociais.

O Renacer está vinculado a uma estrutura organizativa de política governamental denominada *Comuna*, a qual consiste numa agregação social de várias comunidades que articulam esforços para lograr objetivos comuns através da participação direta na gestão de políticas públicas em conjunto com os organismos do Estado<sup>70</sup>.

A presença dos wayuu que moram na comunidade O Renacer foi motivada pela garantia de obter uma parcela onde construir uma casa e sair do compromisso do aluguel. Isso significa que a maioria das famílias wayuu nessas paisagens já moravam em alguma localidade próxima da periferia de Maracaibo ou de outro município adjacente do estado Zulia.

Meus interlocutores wayuu narram sua inserção no Renacer como um empreendimento de “agarrar parcela” para sair do aluguel, quer dizer, pegar um terreno e construir uma casa. Essa questão permite também o estreitamento de laços sociais entre os wayuu. Jacinto, wayuu de 41 anos do clã Uriana da Alta Guajira, comenta que chegou ao Renacer através de um senhor que ele conhecera que resultou ser parente do seu pai:

Conheci ao senhor que ta aqui do lado, que, de certa forma, é família do meu pai. Por meio dele foi que eu o conheci e uma vez vindo da Gallera [um setor], caminhando até Mercal [mercado popular], eu lhe perguntei onde ele morava e ele diz: eu moro aí perto e chegamos aqui com ele. Então eu lhe pergunto se sabia de alguma casita por aqui, um terreno, porque eu tava alugado lá no Torito [um setor] e ele me diz: venha. E chegamos. Pegamos um terreno. Primeiro, chegamos como invasores, mas depois ficamos. Construímos um “ranchito” [casa de tabua] e aqui ficamos e vamos ficar. (DC. Trecho da entrevista realizada em 29 de março de 2009).

“Pegar um terreno”, além de reiterar a necessidade de sair do aluguel, envolve um campo de re-acomodações do pertencimento identitário que são, de fato, radicalmente conflitivas. O cotidiano da vida na vila é uma cartografia social de laços de vizinhança pautada na origem dos moradores e nas suas trajetórias de vida que, no caso dos colombianos, tem a ver com o compartilhamento de experiências comuns na travessia imigratória até a Venezuela e, no caso wayuu, nos vínculos com o clã.

No cenário dessas relações sociais, as famílias venezuelanas que moram na vila constituem um grupo social que reivindica pleitos sociais, afetos ou não, ao governo de Chávez. Nesse caso, as

---

<sup>70</sup> A realidade social da *Comuna* se manifesta, na prática, através da conformação dos Conselhos Comunais, criados no seio de cada comunidade rural, indígena ou urbana, com a participação e ação direta dos seus moradores. Assim, como uma figura constitutiva da ideologia do “poder constituinte” (AGAMBEN, 2004), o Conselho Comunal, ao que parece, não possui uma estrutura hierárquica que comande e organize suas ações. Nesse caso, a imposição de hierarquias por qualquer dos seus membros está sujeita a reprovação e atritos por parte de toda a comunidade.

peças revitalizam propostas ideológicas pautadas no “bolivarianismo” e na “Revolução bonita” criadas, nesses termos, pelo sistema de governo venezuelano.

Entre esses grupos sociais observo a recriação de um processo de demarcação de fronteiras físicas e políticas. Sendo assim, reporto-me à conversa que tive com a uma moradora da vila. Trata-se de Dinorá, uma mulher colombiana, oriunda de Barranquilla, capital do Departamento do Atlântico, do caribe colombiano. Seu relato traça a dinâmica da sua experiência quando chegou à vila e as relações sociais junto os wayuu que moram no mesmo contexto.

Para minha surpresa quando cheguei pela primeira vez nesta comunidade observei a presença de muitos indígenas, os wayuu. Pensei que ia morar rodeada por eles somente e mesmo que os respeite não compartilho nem suas idéias, nem sua forma, supostamente, de cobrar-lhe às pessoas os erros que cometem, entretanto, eu não generalizo porque não são todos (DC. Trecho da entrevista realizada em 19 de março de 2009).

Pergunto-lhe: Dinorá, como é essa forma de cobrança? E ela comenta:

Ummjuu! Mulher. Alguns tomam a lei pelas mãos e pensam que tirando a vida de outras pessoas, queimando seus ranchos, suas casas, já têm resolvido seus problemas. Sentem-se apoiados pelos seus costumes, pelas suas leis e tem gente que mora, como diria, tem gente que lhe teme aos guajiros por esse tipo de questões. Nem sequer se lhes pode olhar, nem tocar porque já se sentem ofendidos. Quando acidentalmente se lhes tira sangue porque eles dizem assim um aranhão, um cachorro de uma casa vizinha os mordeu. De imediato querem cobrar. A famosa cobrança. Mas às vezes acredito que têm alguns que se aproveitam dessas supostas costumes para tirar proveito do outro, para seu próprio benefício. Conheci um que gostava de procurar problemas com outro, como um advogado, querendo cobrar problemas alheios a ele (DC. Trecho da entrevista realizada em 19 de março de 2009).

Através da fala de Dinorá podemos constatar que ela se reporta à *sukua'ipa wayuu* orientada pelo sistema jurídico de direito indígena wayuu. De modo que essa mulher compreende essa lógica cultural a partir de uma visão idealizada, influenciada, provavelmente, pela realidade social venezuelana, já que Juana comenta que nunca antes tinha ouvido falar dos wayuu.

Um episódio interessante que vale a pena ressaltar é que na vila O Renacer os moradores tinham como projeto comunitário construir três praças para demarcar a origem dos grupos sociais presentes na vila. Nesse sentido, eles se reportavam à edificação de uma praça wayuu, outra colombiana e outra venezuelana. Cabe notar que nesse projeto a idéia de representá-las simbolicamente com as bandeiras respectivas dos três grupos sociais que moram na comunidade, partiu de Dinorá. Mas, o fato que representava conflito e ambigüidade entre os moradores da vila,

especialmente entre os wayuu e Dinorá era saber como a configuração do emblema da bandeira wayuu, já que eles eram organizados em diferentes clãs.

Nesse sentido ela comenta:

Botar duas bandeiras, a colombiana e a Venezuela. Mas com a intervenção de uma moradora da comunidade se propõe que devido à presença dos wayuu nesta comunidade também se tinha que fazer uma homenagem a eles hasteando uma bandeira wayuu em conjunto com a venezuelana e a colombiana em representação dos que vivemos aqui, para não excluir-nos e respeitando essa proposta aceitamos. (DC. Trecho da entrevista realizada em 19 de março de 2009).

Mas, a pergunta era, conforme Dinorá explica, qual é a bandeira wayuu?

Então eu pergunto. Mas os wayuu têm bandeira? E um deles diz que sim. Convencida disso eu lhes peço que me façam chegar essa bandeira digitalizada ou algo assim, mas os wayuu propõem que eu aguarde. No entanto, eu lhes digo que pelo menos me dêem uma idéia para que eu possa pintá-la e eles comentam que não, pois me esclarecem que vai ser criada ainda já que existem diferentes etnias e não se pode fazer na base de uma só etnia. Como problemática essa proposta isso ficou em apenas palavras. Nunca se realizou essa bandeira (DC. Trecho da entrevista realizada em 19 de março de 2009).

As alianças e disputas simbólicas de caráter étnico-nacional são refletidas nas práticas dos moradores da vila. A pesar de compor o conglomerado de pessoas que “invadiram” um terreno para estabelecer sua moradia, os wayuu se credenciam como os hóspedes, isto é, aqueles que já estavam lá, no entendimento de serem sujeitos históricos originários dessas terras.

Os discursos sobre a elaboração de uma nação wayuu estão associados tanto às vinculações que o grupo social estabelece com o território ancestral, quanto à dinâmica criativa das suas práticas culturais, historicamente datadas desde antes da conquista européia. Assim, a construção de uma nação forma parte de uma das demandas políticas e culturais dos wayuu, na esfera local e global. Ao parecer, a construção de uma nação wayuu tem um sentido de reparação histórica e de restituição dos seus direitos culturais e políticos<sup>71</sup>.

Os relatos de trajetórias de vida e narrativas recolhidas em entrevistas e anotações do meu diário de campo são muito heterogêneos e pouco se explicam, sob a sombra da “crença” de estar lindando com três grupos culturais de origens nacionais e étnicas diversas: colombianos, venezuelanos e wayuu morando numa mesma comunidade. Se bem é certo que apontar para as particularidades e generalidades faz parte da reflexão teórica na arena das ciências sociais, também

---

<sup>71</sup> Retomo essa questão no capítulo 8.

entendemos que os usos dessa diversidade não se circunscrevem à estéril operação demarcatória de identidades.

Desse modo, as tramas sociais dos enredos dos relatos dos meus interlocutores, suas estratégias de inserção no conhecimento local e a forma como ressignificam o espaço social e as demarcações que constroem são negociados e situados. A vila O Renacer traz a oportunidade para traçar reflexões férteis a respeito da trama que está permeada pelo reforçamento das fronteiras políticas. A ampliação de horizontes teóricos, a partir da compreensão de não encerrar-nos nas nossas próprias fronteiras, é muito bem-vinda na análise como um exercício epistemológico para esse desafio.

#### 4.1.4. AS ASSOMBRAÇÕES DE MAICAO (FEVEREIRO 2009).



Mapa 7 Maicao.

Maicao é um dos mais dinâmicos municípios da Guajira colombiana enquanto à mobilidade migratória e comercial da região. Nele coexistem grupos sociais muito diversos, entre os quais estão pessoas de origem árabe (sírio-libanês) que chegaram a meados do século XX atraídos pelas atividades de contrabando e as mercadorias que chegavam a través dos portos da Guajira.

Na região existe a uma forte presença de árabes muçulmanos, que segundo Hassan (2007, p. 174) habitam em Maicao desde há mais de 80 anos. Para essa autora, eles têm mantido “sua coesão social e sua integridade étnica” através da prática islâmica e o uso da língua materna. Dois aspectos que permeiam o cotidiano dos seus membros na região. Hassan ressalta que os árabes estabeleceram boas relações com os wayuu, entendidas pela autora, como amistosas e de respeito mútuo.

Outro grupo social presente são os mestiços, que os wayuu identificam como *alijunas* misturados com índios. Os “cachacos” (pessoas oriundas de Bogotá e Medellín) formam parte também da territorialidade de Maicao que, entre outros aspectos, tem uma significativa população wayuu deslocada para outras regiões.

Em Maicao existe a segunda maior mesquita da América Latina, pois a população islâmica chegou à região, segundo a autora citada para “investir na geração de riqueza para o qual criaram diversas empresas e (...) obras de infra-estrutura” (Hassan op.cit., p. 174). A atividade comercial na



localidade é permeada fundamentalmente pelo comércio de árabes e cachaços. Os primeiros têm amplas lojas de produtos importados como perfumes e eletrodomésticos. Os segundos atendem um mercado de víveres de alimentos e roupas trazidas de Medellín e Bogotá.

Diversos produtos entre tecidos, sapatos, roupa, eletrodomésticos, cigarros e gasolina transitam permanentemente nesse espaço fronteiriço. Os wayuu têm comercializado produtos como gasolina, roupas, cigarros, tecidos, e elementos diacríticos como as *mochilas* e os *chinchorros*. O contrabando representa para eles uma fonte de renda, assim como para muitos outros grupos sociais na região. As mercadorias transitam entre Maicao e Maracaibo, mas podem estender-se até regiões centrais como Caracas e Valencia localizadas na Venezuelana ou até os Departamentos da Colômbia.

É importante ressaltar que os wayuu não definem essa atividade como contrabando, nem muito menos assumem a categoria de contrabandistas. Para eles, o trânsito das mercadorias é uma atividade secular que tem permeado suas experiências de vida. Nesse transitar, Maicao também se constrói por representações sociais do senso comum como um povoado “assombrado”.

De fato, nessa região, os homicídios, desaparecimentos e deslocamentos forçados têm sido uma constante, especialmente na década de 90 quando o conflito interno armado colombiano se estendeu até a Guajira. Durante o tempo que convivi com Yesica em Riohacha, ela me alertava dos perigos de Maicao. Comentava que viajar para a região não era recomendável, especialmente à noite, pois a presença de “paracos” [paramilitares] é um fato” (Diário de Campo, 30 de janeiro de 2009). Suas amigas também ressaltavam as mesmas impressões, isto é, Maicao “é um lugar muito perigoso”.

Certamente, Maicao é um lugar que pode atemorizar a qualquer pessoa. Fique lá na última quinzena do mês de fevereiro. Nesse período transitei, em *zigzague*, entre Maicao e Hato Novo, município localizado na Baixa Guajira.

Cheguei a Maicao com uma mala de roupa misturada com livros e outra mala de temores que levava nas costas. Minhas impressões de ser um lugar, assombrado, não eram recentes, nem infundadas pelas impressões de Yesica, mas por comentários que tinha ouvido desde adolescente quando morava com meus pais na Venezuela.

Por exemplo, Clarissa, uma vizinha que morava perto da casa dos meus pais viajava muito para Maicao e Cúcuta. Essas regiões formam parte da extensa linha fronteiriça entre com o ocidente da Venezuela. Lembro que a vizinha trazia muita roupa que a mãe comprava para nós (eu e minhas seis irmãs).

Nas conversas entre minha mãe e Clarissa sempre surgia o assunto dos homicídios que eram, supostamente, perpetrados pela guerrilha e os paramilitares. Além disso, a vizinha relatava que Maicao era um lugar com muitas assombrações que se podiam sentir andando pelas ruas. Essas assombrações se referiam a espíritos que vagavam de noite e que, segundo Clarissa, surpreediam às pessoas para levá-las consigo.

Lembro que a mãe tinha a intenção de conhecer Maicao, mas por conta desses comentários ela ficou muito temerosa. Em volta delas, eu e minhas irmãs escutávamos as conversas e no meu foro íntimo eu sentia medo de um lugar que nunca tinha sequer visto. Portanto, quando cheguei a Maicao em fevereiro de 2009, trazia uma enorme bagagem de lembranças e representações sociais. Meus medos fizeram-me percorrer as ruas de Maicao durante toda uma tarde, sem ter coragem de ficar num dos vários hotéis e pousadas existentes na região.

Lembro que eu estava com pouco dinheiro para pagar uma diária, mas isso não foi o motivo mais importante pelo qual me recusava a ficar. Eu visitei vários hotéis que aparentemente eram seguros e acessíveis do ponto de vista financeiro. Contudo, não me senti bem em nenhum deles.

As assombrações da minha experiência pessoal sobre o lugar confluem, de certa maneira, com a realidade social de Maicao. Na região é muito fácil ver pessoas circular com armas, embora elas não sejam usadas de modo ostensivo. Muitos dos homicídios que acontecem em Maicao é produto do acerto de contas pelo comércio de drogas ilícitas, especialmente cocaína. Na região há pontos estratégicos de militarização do exército colombiano e também de paramilitares e de guerrilha.

Pressa de medo eu me lembrei de Ingrid, uma mulher que morava em Riohacha e que eu tinha conhecido por intermédio de Eduardo, irmão de Yesica. Decidi comunicar-me com ela por telefone. Na época que morei com Yesica no bairro Cooperativo, tive a oportunidade de conhecer a Ingrid, uma jornalista que durante muito tempo trabalhou no jornal colombiano “O Heraldo”.

Ela e Yesica não se conheciam diretamente, mas Eduardo tinha contato com Ingrid, pois ambos trabalhavam no consórcio mineiro Carvões de Cerrejón Limited, especificamente na “Fundação para o Progresso da Guajira”. No caso Ingrid era consultora de comunicação social da Fundação e Eduardo fazia trabalho braçal na mina.

Tentando estabelecer contatos em Riohacha sobre as atividades de Cerrejón na Guajira perguntei ao Eduardo qual era a possibilidade de conhecer a mina. Ele me disse que o procedimento para entrar lá era muito burocrático, mas que podia mediar meu contato com uma amiga dele que era consultora da empresa. Eduardo sugeriu que escrevesse uma carta de apresentação indicando os

motivos para conhecer a mina. Posteriormente, ele entregou a carta para Ingrid que se comunicou comigo imediatamente depois do contato.

A carta explicava que a pesquisa de campo se orientava a analisar o deslocamento forçado tendo como foco de análise os wayuu da Guajira colombiana. Ingrid, que na época estava desenvolvendo um projeto sobre as problemáticas detectadas na Península da Guajira, aceitou conversar comigo pessoalmente. Marcamos um encontro na sua casa em Riohacha e ela me relatou que também era de origem wayuu, mas que se considerava mestiça. Comenta que sua incursão no consorcio Cerrejón foi motivada pela necessidade de ganhar mais dinheiro, pois como jornalista o salário não compensava para cobrir suas necessidades. Explica que como mestiça-wayuu ela pode “lutar desde adentro pelos direitos dos wayuu”.

O que mais me impressionou no relato de Ingrid é que na conversa ela se reporta a Rosmery, membro da FMW e conta que conhece a conhece há muito tempo, pois antes de trabalhar no Cerrejón colaborava com a FMW, ressaltando a través dos meios de comunicação impressos as problemáticas do povo wayuu. Ressalta que é amiga de Rosmery e que recentemente tinha lhe proporcionado vários dos seus artigos jornalísticos que foram publicados posteriormente em um livro. Ingrid se referia ao livro compilado por Rosmery no ano 2007 que trata sobre a violência do paramilitarismo no território wayuu da Média Guajira.

Já em Maicao, envolta nessas lembranças liguei para Ingrid comentando-lhe que estava em Maicao. Ela me disse: “Mulher, tenha cuidado, lá é perigoso. Você está com quem agora?”. Respondi que estava só e que minha intenção era comunicar-me com Rosmery. Ela comentou que tinha seu telefone e que sabia que ela estava em Maicao, embora Rosmery não morasse lá. Ingrid ligou para ela desde Riohacha e depois me enviou um email com a aceitação de Rosmery em receber-me no bairro Boscán, próximo do centro de Maicao.

Peguei uma moto-táxi e cheguei ao mesmo dia no Bairro Boscán, lugar onde mora Dona Cecília, mãe de Rosmery. Foi meu primeiro encontro com ela, uma mulher de voz vigorosa e muito bonita. Tem 35 anos e é formada em desenho gráfico. Morou por alguns anos em Bogotá, na época da faculdade e durante seu primeiro casamento do qual tem uma filha de 15 anos. Cassou depois com um homem chamado Ruben, *alijuna*, formado em antropologia e representante da Defensoria do Povo em Valledupar, capital do Departamento do Felipe, nordeste da Colômbia. Eles moram nessa região, mas Rosmery viaja constantemente para a Guajira.

Ela é neta do co-fundador do município Maicao. Seu avô foi assassinado junto com um dos seus tios no ano 2004, numa emboscada organizada por paramilitares. A família de Rosmery tem

sofrido diretamente os efeitos da ação armada do paramilitarismo, conforme ela comenta. Os homicídios de homens no seu grupo familiar têm sido uma constante desde o ano 2000. Por tal motivo, conforme relata decide “denunciar os crimes contra o povo wayuu”, mas conta que depois percebe que não são apenas os homens os atingidos, mas especialmente as mulheres:

Eu comecei denunciando as mortes da minha família. Participava das reuniões dos movimentos indígenas do Cauca e daqui da Guajira. Na época minha família me chamava de louca. Pensavam que eu estava fazendo besteira, metendo-me em confusão. Mas depois a mãe entendeu que era sério. Eu fui ameaçada de morte pelos paramilitares por causa disso, mas não tenho medo. Aqui tem chegado para ameaçar a mãe e eu vou insistir nas minhas denúncias. Temos que visibilizar os crimes que o Estado quer negar. As mulheres são as mais atingidas, a pesar de que são os homens os que são assassinados. Nós temos que carregar nossos mortos, chorá-los, mas também recuperá-los com ações. A Força de Mulheres Wayuu é uma aliança que foi criada por mim e outras mulheres para visibilizar e denunciar o massacre contra o povo wayuu e a violência contra a mulher, porque a mulher tem muito valor para nosso povo.

Depois de explicar-lhe os objetivos do meu trabalho de campo, Rosmary foi muito receptiva comigo. Acolheu-me na casa da sua mãe Dona Cecília, que nesse momento estava visitando parentes fora de Maicao. No mesmo dia que a conheci voltou para Valledupar, não sem antes dizer:

Vou te deixar na casa da minha mãe. Ela agora está viajando, mas você pode ficar aqui. Geralmente não acostumamos fazer isso com pessoas estranhas, mas você me inspira confiança. Aqui você vai ficar com meu irmão Guillermo e Lina, minha irmã caçula. Depois eu explico para a mãe tudo e te ligo para ver como estão indo as coisas por aqui. É mais seguro ficar aqui do que em qualquer outro lugar de Maicao, pois você não conhece a região. Depois a gente negocia o preço da hospedagem, mas não te preocupa por isso. Qualquer coisa que precisar é só me ligar. E para teu trabalho podes pedir ajuda para Rosana, ela também é da FMW. Eu volto daqui a duas semanas para organizar a segunda Caravana por Wounmaikat e aí podemos conversar melhor. Agora tenho que ir.

Nos re-encontramos 15 dias depois na sede da Força de Mulheres Wayuu que fica na região de Quatro Vias<sup>72</sup> quando estava voltando dos meus trânsitos por Hatonovo. Enquanto isso eu fiquei na casa de Dona Cecília que chegando da sua viagem me proporcionou muito afeto e todo o apóio para a realização da etnografia nessa região. Através dela conheci boa parte da realidade social dos wayuu e também algumas pessoas chaves, como o historiador e advogado wayuu Pedro, para a compreensão da historicidade desse povo.

---

<sup>72</sup> No capítulo 8 abordo em detalhe o aspecto relativo à Caravana por Wounmaikat.

#### 4.1.4.1. “Meus cordões umbilicais me mantêm”: o povoamento de Maicao.

Em Maicao conheci a Pedro, um homem wayuu de aproximadamente 65 anos. Ele é neto do fundador de Maicao e amigo de Dona Cecília que eu conhecera dias depois de estar hospedada na sua casa. Quando ela chegou da sua viagem, desfrute muito da sua companhia e apoio. Foi ela que me falou do senhor Pedro dizendo:

Todas as manhãs bem cedo por aqui, na frente de casa para um amigo da família. Ele se chama Pedro e sei que pode te ajudar no teu trabalho. Vou estar atenta amanhã de manhã quando ele passe por aqui. Ele trabalha no centro de Maicao, no seu escritório, sei que ele pode te atender. Efetivamente, um dia após essa conversa, eu estava reunida com o Pedro no seu escritório.

Meu encontro com ele foi muito grato, pois me recebeu com muita gentileza. Conversamos sobre minha pesquisa e ele sempre atencioso me falou da história de Maicao. Questionou que a história oficial falasse da fundação da região. Para ele Maicao nunca foi fundada porque, segundo ele, “os primeiros que chegaram a Maicao foram os guajiros deslocados da costa e da Alta Guajira e a eles se uniram depois outros habitantes. De modo que as autoridades oficiais só chegaram depois para fazer presença e cumprir com a missão encomendada”.

Insiste que as origens do povoamento de Maicao devem buscar-se na história social dos primeiros habitantes que chegaram à região. Nesse caso, para Pedro a primeira família que chegou a Maicao foi a dele. Vejamos seu relato:

A primeira família que chegou até a geografia do que hoje é a cidade de Maicao foi a de Palácio López e a Pilar Fince Apushana e povoam um sítio das região de Loma Fresca. Eles saíram do porto de Tucacas com seus filhos e animais quando o contrabando com os portos espanhóis. Isso foi em inícios do ano 1925. Logo chegaram José Domingo Boscán e a senhora Dolores Bonivento com seus filhos e animais e se instalam na parte norte da Laguna de Mojuupay. Seguidamente a essas famílias chegam o cacique Eleuterio Paz com sua esposa Aminta González, do clã Apushana com os filhos e os animais e se instalam na parte norte da atual mesquita de Maicao. Depois deles chegam outras famílias wayuu e se instalam na parte sul do casco urbano, na rancheria de Meechenay (DC. 17/02/2009).

Tive a oportunidade de conversar com ele sobre a relação da cosmovisão wayuu e o território. Sobre esse aspecto ele se reportava a um mapa do livro de Michel Perrin chamado “O caminho dos índios mortos” (PERRIN 1980). A partir desse mapa, ele comenta que os wayuu desceram da Alta Guajira e foram espalhando-se por todo o território ancestral.

Segundo Pedro, o controle do território foi o motivo fundamental que suscitou acirrados conflitos entre clanes wayuu ricos e poderosos.

No ano 1911 foi criada uma Comissária Especial no território guajiro. A capital da Comissária se chamava Wala-Walao do corregimento Guaraguaro. Na época os índios guajiros estavam em guerra, tinham conflitos clânicos. O governo oficial da época nomeou ao capitão Francisco Pichón Comissário e se lhe encomendou a esse homem a pacificação dos índios. Mas foram duas damas da mais alta alcurnia dos guajiros e não os homens caciques as que deram mostras de convivência entre os grupos em guerra. A paz nesta região foi pactuada por Laura Bonivento e Cristina González, dos clãs em conflito. E foi esse pacto de paz o que permitiu a penetração dos diferentes clãs à região de Maicao que esteve sob o controle do cacique José Dolores, conhecido entre os índios como UNU-UPATA. De modo que, desde a Alta Guajira (na região de Nazaret) em linha reta até a ribeira do rio Rancheria ao longo de outros municípios do território em linha imaginária até a desembocadura do Rio Limón (na Guajira venezuelana) e de esta parte até o norte, até o ponto de partida Os clãs represados pela guerra clânica puderam penetrar com seus animais até a área geográfica disputada, em procura de água e pasto para suas crias (Diário de Campo, 17/02/2009).

Depois do seu relato, o senhor Julian se levanta da cadeira e começa a revisar as pastas que tem no seu escritório e me entrega uma resenha de cinco páginas escrita por ele sobre o que me acabara de relatar. Na conversa com ele, me chamou poderosamente seu comentário: “Meus cordões umbilicais me sustém”, aspecto que traduz seu entendimento do processo histórico e dinâmico do seu povo e a necessidade preeminente de re-escrever a historicidade dos wayuu, a partir dos relatos, práticas e trajetórias do parentesco social recriadas no seio do mesmo grupo social.

#### **4.1.5. HATO NOVO (FEVEREIRO 2009)**

Foto12. Bairro 20 de Julio em Hato Novo



O povo de Hato Novo, localizado no Sul da Guajira colombiana, é de estrutura semi-rural. As ruas principais onde funciona o comércio local são pavimentadas, mas os bairros adjacentes são de

chão de terra e há uma combinação de casas de tijolos com casas de barro. Os comércios são um pouco rudimentares quanto à sua estrutura e organização. Neles se encontram vários objetos para venda, desde *mantas* guajiras, até bijuterias.

Durante o dia, geralmente há muitas pessoas circulando nas ruas, durante a noite a mobilidade é restrita. Aspecto que está relacionado às ações de grupos armados, estatais e para-estatais que agem na região. Nessa localidade moram wayuu, junto com mestiços [união de wayuu e *alijunas*] e *cachacos* [colombiano de Bogotá]. Essas são denominações se escutam no cotidiano da vida na região que vive sob uma constante ameaça.

Em Hato Novo se sente permanentemente uma sensação de vigilância e temor pelas ações para-estatais, especialmente de paramilitares [os *paracos*, como são chamados comumente pelos wayuu]. Esses agentes armados se têm derivado das organizações insurgentes das Autodefesas da Colômbia (AUC), supostamente, desmobilizadas no ano 2004, pelo governo nacional.

Nas ruas circulam as moto-taxis, meio de transporte de maior uso nessa localidade. Esses transportes têm uma estrutura de carroça onde cabem aproximadamente três pessoas. São conduzidos basicamente por homens e é muito fácil vê-los em qualquer canto da rua buzinando em busca de passageiros. É também as moto-táxis que fazem circular determinadas informações com relação a uma possível ação de grupos armados insurgentes que atuam em Hato Novo.

A circulação de informações de várias esferas de entendimento é tropo constitutivo do habitus dos motoristas de moto-taxis. Aqui ordens morais heterogêneas com relação à honra, reputação, violências e sócio-afetividades são organizadas na agencia dos homens que dirigem esses transportes e põem em circulação de uma moral masculina compatível com a militarização da região.

Eles são os primeiros em saber o novo que acontece no povo de Hato Novo. Vinculam-se com a ordem moral da reputação feminina aplicada ao corpo e ao comportamento feminino, pois saber quem está na boca do povo atende à moralização da vida das mulheres. Esse tropo, entretanto, é operacionalizado através da violência, da fofoca e da suspeita.

Conheci a região em fevereiro, quando me encontrava em campo no município de Maicao (Média Guajira colombiana). Essa viagem foi repentina e improvisada. Eu estava voltando de uma entrevista no escritório do historiador e advogado Pedro. Chegando à casa da Dona Cecília onde me encontrava hospedada, conheci Julia, uma mulher wayuú de 24 anos, tecedora de mochilas e instrutora em tecidos wayuu que vive em Hato Novo.

Ela e a família da Dona Cecília se conhecem há tempo. Elas trocam conhecimentos sobre a tecelagem das *mochilas* que Dona Cecília tece com grande destreza. No entanto, essas relações sociais transcendem o plano da amizade e dos saberes, pois Julia comenta que se encontrava em Maicao cumprindo com alguns compromissos relacionados às atividades que desenvolve na Força de Mulheres Wayuu, organização etnopolítica da qual faz parte, desde o período da sua criação em 2006, e na qual Rosmery é uma das principais lideranças.

No encontro com Julia comento os motivos da minha presença na Guajira. Ela foi muito receptiva comigo e de imediato me convidou para sua casa em Hato Novo. Diz-me: “Embora logo, embora para Hato Novo. Eu moro com a mãe e meus dois filhos. Nós sempre estamos sozinhas. Você fica na minha casa”.

Aceitei o convite rapidamente. Pensei que era uma excelente oportunidade para conhecer o sul da Guajira e visitar algumas comunidades wayuu. Até então eu nem imaginava que a história de vida familiar e pessoal de Julia estava permeada por constantes ameaças, mortes e perseguições vinculadas à ação de membros assumidos como das Autodefesas, os “paracos”.

De Maicao a Hato Novo é 1 h 1/2 de caminho, aproximadamente. Fizemos a viagem de ônibus, trajeto que se tornou muito próximo das lembranças que ela evocava com relação à sua história familiar. Desde a saída de Maicao em procura de um ônibus até Hato Novo, fiquei curiosa do comentário que fez Julia a respeito da família: “nós sempre estamos sozinhas”. Assim que lhe perguntei quantos irmãos tinha. Ela respondeu que só tinha um irmão homem morando em Caracas, pois os paramilitares tinham matado dois de seus irmãos, o último fazia apenas 11 meses.

A partir desse momento, entre idas e vindas, para pegar uma lotação ou ônibus, Julia me advertia sobre os perigos de tomar qualquer condução aqui na Guajira. Pois, segundo ela “nunca se sabe quem é o condutor”. Ao que parece esse comentário estava relacionado ao entendimento de que aqui na Guajira tudo se torna suspeito e ninguém pode confiar em ninguém, pois os “paracos” estão infiltrados em vários espaços sociais.

Nosso trajeto para Hato Novo foi muito grato e confiável. Fomos de ônibus e durante todo o trajeto eu e Julia nos sentíamos à vontade. Ela é muito calma. Além de ser uma mulher muito bela. Sua voz é pausada. Pergunto-lhe se é casada e comenta: “Pois não. Bom, não é que exatamente tenha sido casada, mas morei um tempo com o pai do meu filho. Mas, tive que separar-me dele porque era muito desconfiado”. Pergunto: Como assim? E ela comenta: “ele era muito bom comigo, tranqüilo. Mas quando eu pari a Felipe [seu filho de 1 ano e 4 meses] ele me controlava.



Quando tocava meu celular ele queria olhar as chamadas. Por exemplo, quando o celular da mãe soa, eu não atendo, a menos que ela me autorize. Então, eu fugi para a casa da mãe e levei meu filho. Eu morava na Alta Guajira. O pai de Felipe é de Uribia. Mas ele não é wayuu.

A respeito da sua mãe Antonia, comenta:

Julia: Eu lembro que a mãe tecia e se levantava muito cedo, às 4 da manhã e começava a tecer. Ela nos criou vendendo mochilas porque meu pai mora num sítio por lá, pela Serra.

Fanny: Teu pai? O que ele faz?

Julia: “Pois, meu pau mora numa área rural de Hato Novo. Ele faz queijo e de vez em quando leva queijo em casa. Ele geralmente vai os sábados. Só que ultimamente não tem ido”.

Fanny: Qual é o nome dele?

Julia: Ele se chama Segundo Nemesio Uriana Vidal. É wayuu. Acontece que ele bebia muito e uma vez queria bater na mãe e ela separou dele. Não lhe agüento nada.

Já nessas alturas, tínhamos percorrido quase 35 minutos de estrada com destino para Hato Novo. No percurso da viagem, Julia mostrava as entradas de algumas localidades que estavam sendo afetadas, de forma direta, pela mina de Carvões de Cerrejón Ltda<sup>73</sup>. Pela escuridão do caminho, a duras penas consegui ver uma das trilhas que leva à comunidade 4 de novembro, um assentamento ocupado por famílias wayuu logo de terem sido deslocadas das suas rancherias pela mina de carvão. Ela comenta que 4 de novembro é uma comunidade muito pobre, que tem muita miséria:

Cerrejón os botou aqui. Mas as pessoas passam por muitas necessidades. Os recursos são para eles, porque essa comunidade é uma zona de influencia de Cerrejón. Então, não se explica porque tem muita miséria e não deveria porque, supostamente, é zona de influência. Isso significa que é uma comunidade que está a menos de 12 kms da mina e por isso se chama zona de influência, ou seja, que é afetada pela mina. Então, tem recursos que chegam de Cerrejón para, supostamente, ajudar às pessoas que são afetadas pela mina. O que acontece é que quem administra esses recursos é a Prefeitura. Então a comunidade, somente, recebe uma porcentagem. Mas, não se vê o dinheiro, porque as pessoas vivem na miséria aqui. Essa comunidade é uma das mais pobres.

O ônibus vai mais devagar agora, pois a estrada está obscura e por ser uma zona de gado e pastoreio de cabritos e ovelhas, eventualmente pode atravessar no meio da estrada uma vaca ou um pequeno grupo de cabritos.

---

<sup>73</sup> Abordo essa temática no capítulo 9.

A estrada que vai para Hato Novo é relativamente estreita. Nas laterais percebo que as áreas de pastos e algumas rancherías wayuu que pertencem a resguardos indígenas. Julia comenta:

Aqui também morrem muitos animais quando cruzam a estrada. Por exemplo, na via por onde passa o trem de Cerrejón falam que tem havido muitos mortes de pessoas, mas também de animais. Porque quando o trem passa, muitas pessoas que moram por perto têm que esperar por muitas horas até que passa o trem.

Chegamos a Hato Novo e Julia comenta que deve fazer umas compras. Eu também comprei alguns alimentos e ela aproveita para ligar para a mãe Antonia: “a mãe já sabe que você vai ficar em casa, Eu lhe falei que ia com uma amiga” Então, “vamos ver si passa una moto-táxi conhecida”.

Pegamos o transporte e Julia fala: “leva-me até casa”.

Quando chegamos, Antonia estava sentada na sala, numa cadeira tecendo uma mochila e assistindo uma novela na TV. Julia me apresenta e logo de dizer meu nome, Antonia fala rapidamente em Wayuunaiki com a filha, ficam falando na língua materna alguns minutos. No decorrer dos dias em que convivi com essa família eu iria saber que meu nome Fanny era também o nome da irmã dos autores vinculados com o assassinato de Ramón, irmão de Julia que tinha sido assassinado meses atrás<sup>74</sup>.

#### **4.1.5.1. Julia “de boca em boca” (18 de fevereiro de 2009).**

Ontem foi lei seca no povo, os bares, restaurantes e demais comércios fecham às 21h00min horas por ordem da prefeitura da cidade. Os rumores a respeito de uma ação armada paramilitar se tornaram uma realidade imediata a partir dos quatro comunicados que circularam em Hato Novo desde faz 15 dias sucessivos, influenciaram a posta em cena dessa medida administrativa como uma maneira de diminuir o número de mortos na região. (8 mortos no mês de fevereiro, dentro das residências nas ruas)

O último dos comunicados foi transmitido no dia sábado 14 do mesmo mês. A forma de transmissão se faz noturnamente. São espalhados pelas ruas como volantes de propaganda política. Apenas o último desses chegou diretamente às residências de duas pessoas muito conhecidas na cidade, um como candidato à prefeitura e a outra por participações políticas não-oficiais de coleta de votos para determinado candidato a postulação.

---

<sup>74</sup> Abordo esse aspecto no capítulo 5.

O perfil dos comunicados é muito similar, feitos pela organização AUC, através do Frente ou Bloco (grupo de dissidentes B\15 Caribe). Nele encontram-se listados os nomes das pessoas que serão mortas caso não cumpram com as exigências demandadas pelos atores armados. Os comunicados interpretam-se como ameaças que propõem que a desapareição sistemática de mulheres, homens, homossexuais, gangues, drogados e traficantes de droga. O fechamento de discotecas também está é uma ordem a ser cumprida, sob ameaça de explodir esses locais com dinamitas.

O último comunicado intitulado: Comunicado ao povo de Hato Novo (Guajira) foi endereçado a Sra. Carmen Ortiz e o Sr. Ricardo Romero. Nele se enuncia a ameaça: “este comunicado deve ser conhecido por todo o povoado. Se não o fazem, abstenham-se às conseqüências”

Julia me adverte que eu não posso dar informações ao meu respeito se me perguntarem quem sou nem o que faço tomando fotos, ela me diz: você fala que é turista. Ademais eu vou falar com a gente do povoado que você é uma amiga que veio visitar-nos.

Ela comenta que em Hato Novo as mulheres que saem à noite são vigiadas. “Os ‘paracos’ diz, querem acabar com elas quando saem para beber. Às vezes tem umas que descem dos Resguardos para dar uma volta aqui no Centro, mas agora estão com medo”. Julia sabia muito bem o que isso significava. Ela mesma vivia uma situação familiar parecida.

Morando na casa de Antonia, observei diversos modos de compreender as imbricações agenciadas nos espaços sociais do feminino na experiência de vida dessas mulheres. Julia, por exemplo, é uma excelente tecelã em casa, mas está associada aos rumores que circulam pelo povo a respeito da “má reputação” que recai sobre ela.

Conforme acusa sua mãe Antonia: “ela gosta de andar com seus machos”. Nessa primeira aproximação de como a honra feminina é construída, observo esses elementos a partir dos jogos sociais recriados entre os membros do grupo.

Na família de Julia a necessidade de procurar recursos para cumprir com os gastos funerários do enterro devido aos assassinatos de parentes uterinos, homens, ocorridos entre os anos 2004 e 2008, pela violência para-estatal, fez que ela tivesse acionado seu círculo de amigos, homens, “seus maridos”, como sublinhava Antonia, para obter ajuda econômica. Por exemplo, no velório de seu irmão Ramón, Julia conta que elas passaram por muitas necessidades “não tínhamos nem um peso para o funeral, chamei todos os que eu conhecia meus amigos e foram eles os que colaboraram... a meus maridos como diz a mãe”.

Essa mulher que me intrigava constantemente pelas maneiras como conduzia sua corporeidade e mecanismos de agência, me parecia por um momento legítima versão em ato da relação *wale'kurü*<sup>75</sup>/*pulowi*<sup>76</sup>; mito-práxis que se reporta à sua extraordinária e criativa habilidade com a tecelagem e com os homens, respectivamente.

Observando Julia, notava que suas mãos movimentavam-se rapidamente ao passo que me contava sua história que incluía, de um lado, sua atividade como instrutora de tecelagem para um grupo de mulheres mais velhas do que ela e de outro lado, sua reputação como mulher tida de “boca em boca” em Hato Novo.

A respeito das maneiras como a mãe a percebera em suas potenciais relações maritais Julia mantinha uma posição de reserva e respeito pela imagem que construiria sobre a mãe Antonia. Nesse sentido, no tempo que fique com essa família nunca presencie qualquer enfrentamento dela contra a mãe, mesmo que Julia escutasse permanentemente questionamentos sobre sua moralidade e reputação ela nunca replicava.

Passivamente escutava os reclamos da mãe enquanto realizava as tarefas domésticas: cozinhava, atendia as crianças, limpava a casa, fazia as compras no mercado, comercializava as mochilas e chinchorros, tecia artefatos para a venda, além de resolver os agendamentos médicos da mãe.

Julia era permanentemente questionada pela mãe por sua *vinculação* com os homens do povoado. Sua honra estava na boca do povo, me diz numa oportunidade Antonia: “tudo mundo fala dele por aí, ela sempre anda com os homens, ta na boca de todo mundo” enquanto tecia seus chinchorros e Julia se arrumava para fazer alguma diligência fora de casa.

Lembro-me de outros questionamentos a respeito da corporalidade de Julia vindos da sua irmã Graziela: “ela agora ta usando mantas [vestidos wayuu] para sair, mas antes ela se vestia com roupa apertada, calças e blusas”.

Quanto a Julia, eu observava que ela fazia questão de se vestir botando por baixo da *manta* uma malha inteira de nylon muito justa da qual não prescindia quase nunca. Ela me comentava

---

<sup>75</sup> Waleküru é um ser sobrenatural que possui duas humanidades em uma, à luz do dia é uma criança feia e barrigona perante os parentes, a só transforma-se numa bela mulher que produz e expulsa pela boca fios coloridos dobrados que usa para tecer. Transmitiu a arte da tecelagem às mulheres wayuu. No mito ela é uma criança que se metamorfoseia em uma bela mulher e se escondia para tecer.

<sup>76</sup> Ser mítico feminino da cosmologia wayuu. Habita nas profundezas da terra e do mar, múltipla, astuta, presunçosa, fixa, potente fornicadora, atrai e engoli os homens para fazê-los seus maridos e assim exercer o controle sobre a humanidade-wayuu e a humanidade-animal. Uma versão mítica conta: “si se aproximam demais à *pulowi*, os homens convertem-se em vento, são comidos ou se inflam” (PERRIN 1980, p. 55-56).

quando estávamos na intimidade do seu quarto arrumando-nos para sair a trabalho de campo: “é que eu me sinto como nua sem ela, por isso eu boto”.

Num contexto de ameaças, mortes e práticas comuns em que a tecelagem permeia a vida de mãe, filha e neta-filha; Julia lida com a transgressão da sua corporeidade feminina, construída no fundamento de seus anseios, desejos e perspectivas de vida “eu gosto de viajar, de sair daqui, trabalhar fora, teve um tempo que eu morei na Venezuela, em Caracas:

Primeiro comecei ajudando a limpar, depois aprendi a escovar, a cortar cabelo e a tingir e aí sim, já depois fazia esse trabalho e... Ao final, na frente tinha uma ótica e aí também ajudava na atenção ao cliente... No princípio foi muito duro porque me tocava limpar algo que não, não; ou seja, nunca tinha trabalhado limpando-lhe a outro, mas tive que fazê-lo e bem! Mas já depois sim era arrumando cabelo, pintando cabelo, cortando cabelo (Diário de Campo, 17/02/2009).

Nas diversas atividades que conseguiu elencar nos seus diferentes relatos: cabeleireira, enfermeira, tecedora, instrutora e comerciante. Julia não esquece, entretanto, a reputação que tem dentro do povo de Hato Novo:

Aqui no povo si te compras algo pensam que é que não o trabalhastes com teu suor, mas que dormistes com alguém. Por isso é que às vezes me quero ir, mas me da pena com ela também [se refere à sua mãe].

Para as pessoas eu tenho muitos homens, mas eu prefiro ter amigos homens porque as mulheres é que podem meter a facada pelas costas, pois a mim me têm servido os amigos, ainda que falem que não são amigos e sim maridos. Então minha mãe me fala que por que eu não apareço na lista [como denunciada por má conduta] (Diário de Campo, 17/02/2009).

Julia se reporta a um conjunto de panfletos ameaçadores que andaram circulando pelas ruas de Hato Novo em que se elencavam os “elementos da perversão”, no qual se incluíam: os homossexuais, as prostitutas e os consumidores de drogas ilícitas, entre outros. As informações eram recolhidas pelas moto-taxis de Hato Novo, as quais ativavam uma rede de circulação para que essas informações de disciplinamento pudessem chegar a conhecimento de todos.

Outros elementos transgressores da lógica coercitiva enunciada com os panfletos dirigiam-se às mulheres que, em horas da noite, tivessem bebendo (cerveja ou alguma outra bebida alcoólica) nos locais taxados como desonrosos da ordem moral. Dizia-se que qualquer mulher que, por ventura, se encontrasse freqüentando esses espaços noturnos poderia ser assassinada de imediato.

A limpeza social como uma das modalidades da cultura do terror invade o povo de Hato Novo desde a década de 90 até a atualidade. Nesse cenário, muitas mulheres, inclusive eu, nós

abstivemos de sair nas horas de vigilância imposta pelo controle de circulação. Portanto, os riscos de acusação pela má conduta não eram conjunturais.

Eles estavam atrelados tanto à construção de um espaço da morte imposto pela violência para-estatal, quanto à imposição de uma moralidade masculina questionadora e patriarcal que violenta a experiência social da mulher nessa região, sejam elas wayuu ou alijunas.

Lembro-me que durante o dia eu percorria com Julia os cenários indicados nos panfletos como antros de perversão. Entretanto, as pessoas indicadas por panfletos se lhes reconhecia como homossexuais e a esses se lhes via como objetivo militar por presumir imputar-lhes ações de estupro contra crianças. Outros sujeitos estavam relacionados com atividades de consumo e expedição de drogas ilícitas.

As gangues, circunscritas no cenário das favelas e vilas de invasão se nomearam como lacras e viciosos; já as boates eram relacionadas com apresentação de *strip-tease* “apresentam mulheres desnudas” e de encontro “dos homossexuais desse povo”.

Lembro-me que Julia comentasse por esses dias que a irmã do seu cunhado tinha fugido apavorada para a Venezuela devido às ameaças que sofrera. Segundo Julia, ela tinha sido ameaçada pela periodicidade com que descia do seu resguardo e participava das diversões do povo: “gostar de beber uma cervejinha no povo”.

Consciente da condição social da sua reputação em Hato Novo, Julia interpreta que seu comportamento é mantido em disputa a partir do código de honra da moralidade masculina, pois conforme diz sua mãe “ela está na boca do povo” e numa das nossas saídas de campo que fiz com ela me revela: “e eu também me pergunto por quê? (não apareço na lista); mina mãe me diz: - ‘você é a primeira que tem que aparecer’ - porque que ando bebendo, bebendo. Por isso às vezes penso em suicidar-me”.

Não posso negar que me vi profundamente afetada por essa revelação. Julia expressava impotência perante a moralização que a violência em Hato Novo tinha imposto na vida das mulheres. A dor contida com que ela manifestou sua percepção da relação entre a moral masculina e a violência aplicada ao seu corpo e sua subjetividade estão, a meu ver, longe de uma possível vitimização, pois ela se apropriava plenamente do “ato de usar” sua corporeidade e convivia, ainda que com todas as contradições emergentes, com a representação social da “má reputação” que recaía sobre ela.

Julia estava ciente da imposição da moralidade masculina em Hato Novo e esse fato não se restringia apenas a sua experiência pessoal, mas a uma lógica de violência contra a mulher que

permeia a realidade social da região e as formas como se constrói os usos e abusos do espaço social do feminino.

No seu espaço íntimo, Julia combina sua experiência vivida com outras atividades da esfera política e étnica. Assim, entre cuidar totalmente de todos os fazeres da casa, tecer as mochilas que recebe como encargos para a venda, atender as crianças e cumprir com os pedidos de Antonia, como por exemplo, marcar uma consulta médica para a mãe ou ir cobrar o dinheiro da venda dos tecidos.

Ela realiza um esforço de articulação no seio da aliança da FMW. Sua participação nessa organização, no entanto, vê-se constantemente limitada pelas tarefas executadas no seu âmbito familiar. Antonia olha com bons olhos a participação da filha nessa organização. Mas, a exigência que demanda pelo cuidado dos filhos e sobrinhos e a atenção da casa sobrecarregá-la, no entanto, de muitas responsabilidades.

Essas obrigações domésticas são entendidas por Julia apenas como fazeres domésticos a ser cumpridos como necessários, embora ela ache que carecem do devido reconhecimento por parte da mãe. Numa oportunidade que estava revoltada com as opiniões de Antonia sobre sua reputação, suas aflições pareciam amenizar-se quando tecia no quintal “tecer me tranqüiliza é como se a gente tivesse sonhando”.

Nesse contexto, as abordagens de parentesco e gênero cruzam-se, ao mesmo tempo, com elaborações étnicas de elementos socicosmológicos e mostram articulações diversificadas respeito aos investimentos (materiais e emocionais) de Julia na condução da sua experiência individual e social.

Mas, entre parentes consangüíneos que compartilham um mesmo *eirruku* (carne do clã) há também disputas, conflitos e luta pela autoridade do espaço doméstico. Julia e Antonia recriam, de fato, relações ambíguas e conflituosas que são pautadas pelas maneiras como a lógica genocida do para-estado impõem demarcações morais tentando aniquilar o protagonismo social da mulher, reduzindo-la ao espaço de objetos de consumo moral em termo de posse e, portanto, de coerção sobre experiência social e subjetiva.

#### **4.1.6. VILA O MAMON (MARACAIBO).**

A vila O Mamón fica na paróquia Idelfonso Vasquez do município Maracaibo. Ela representa um conglomerado de pequenas vilas com o mesmo nome, divididas conforme a época

que foi ocupada. Temos, por exemplo, Mamón Etapa I, II ou III. No caso em pauta, falamos de O Mamón Etapa III, a qual não representa diferenças substanciais com os outros parcelamentos.

As características sociogeográficas das vilas O Mamón são muito similares às apresentadas na vila O Renacer, com a diferença que as primeiras possuem uma estrutura habitacional maior e um número mais elevado de habitantes por Etapa. De forma geral, carecem dos serviços de saneamento básico. A população que mora em O Mamón é conformada por wayuu de diferentes clãs e alijunas de diversas nacionalidades, mas predominam as pessoas de origem colombiana.

Na etapa III, mora Evelia, mulher wayuu do clã *epiayu*, sobrinha de Antonia e prima apüshi de Julia. Conheci Evelia no mês de fevereiro no povo de Hato Novo quando ela visitava seus parentes uterinos. Depois de eu ter participado como observadora de uma limpeza espiritual realizada na casa de Antonia, na qual Evelia tinha colaborado. Ela comenta que voltaria à sua casa na região de Maracaibo, no dia seguinte à sessão, pois tinha deixado dois de seus filhos sozinhos aos cuidados de uma vizinha.

Evelia me deixa seu endereço e insiste que gostaria que eu a procurasse quando inicie a minha pesquisa na terra dos wayuu, do lado venezuelano. Aceitei e atendi ao pedido de Evelia hospedando-me na sua casa alguns meses após o nosso primeiro diálogo.

Meu encontro com ela se deu na sua ampla casa, com seus três filhos e sua íntima vizinha Aida que mora ao lado dela. Quinze dias depois conheci seu marido Ernesto que não morava com ela nem, efetivamente, com nenhuma das suas outras três mulheres. A última delas tida como um caso recente, pois Evelia comentou que suspeitava que a quarta mulher do seu marido estivesse grávida e que por esse motivo Ernesto estaria pensando assumi-la de fato e de direito. Esses eram, pelo menos, os boatos que circulavam na vizinhança.

Apresento a narrativa da Evelia, segunda mulher de Ernesto, homem wayuu de 34 anos do clã *jusayu* que, ao igual que seu pai, mantém a prática da poligamia. O objetivo é resgatar algumas compreensões abordadas no capítulo anterior que dizem respeito à poligamia e a representação de um *ethos* guerreiro wayuu, mas que neste capítulo atendem a dados etnográficos recolhidos na vila O Mamón e que se reportam à época em que compartilhei com Evelia parte da sua experiência de vida.



#### 4.1.6.1 “Ele sempre *cumpre* comigo”: recriação da poligamia no cotidiano.

Nas imediações da periferia de Maracaibo, concretamente no populoso bairro conhecido como Mamón, mora Evelia, segunda mulher de Ernesto. Ele *possui* quatro mulheres wayuu, todas elas sustentadas, sob seu amparo econômico e moral<sup>77</sup>.

Evelia nunca contraiu matrimônio com Ernesto. Sua relação com o marido é de concubinato, mas ela não questiona sua posição social na hierarquia polígama que a faz adjudicar-se, orgulhosamente, o status de segunda mulher, já que para ela essa posição a aproxima da legitimidade que institucionalmente ocupa a primeira mulher desse homem com a qual Ernesto cassou efetivamente.

Mas, se tal “orgulho” legitimado por ela e seus familiares uterinos não representa maiores problemas no devir da sua cotidianidade, no entanto, sua vinculação ao cenário da prática polígama é questionada, ainda que sub-repticiamente pela vizinhança e, inclusive, por alguns parentes uterinos do marido.

No jogo de alianças e disputas que entranha a poligamia, há no caso específico da Evelia uma relação de conflito com a parentela uterina do seu marido, em especial, com as mulheres:

Ernesto tem uma irmã que mora perto daqui, mas a gente não se fala, ela faz intriga porque o Amable me deu uma boa casa e porque ele vem olhar os filhos dele e fica comigo. Eu acho que ela só quer o dinheiro dele, a família dele é gananciosa e pensam que ele dá todo o dinheiro para mim. O pai dele também teve outras mulheres, acho que umas dez, talvez por isso ele também tenha outras.

Nessa compreensão, se o dinheiro permite ter várias mulheres, logo o dinheiro dá poder para poder obtê-las. Portanto, não todos os homens podem possuir esse capital simbólico. A mulher, nesse sentido, possui um valor social precioso pela honra e prestígio que lhe confere ao homem. Essa apreciação restringe-se apenas ao lugar social que ocupa a honra masculina com referência ao capital simbólico acumulado, pois na sociedade wayuu tanto as mulheres quanto as crianças ocupam um lugar quase sagrado no que se refere aos valores sociais que podem ser atingidos.

Para Evelia a situação com a parentela do marido não representa grandes transtornos. Seu incômodo parece restrito às fofocas de algumas vizinhas que, segundo ela, questionam seu conformismo porque Ernesto não fica com ela morando efetivamente como um casal.

---

<sup>77</sup> A idéia de posse está intimamente relacionada com a hierarquia de status e poder associado com o homem.

A trama da poligamia não se restringe ao circuito das mulheres, nem às suas eventuais disputas. Ela abrange, portanto, um complexo enramado de apreensões das moralidades em pauta. Lembro-me do que me comentara a irmã de Evelia, quando viajei com ela para o Cabo da Vela:

Evelia tem sorte. Ela sempre teve mais sorte do que eu, pois eu fui deixada de criança pela mãe com uma mulher para trabalhar. Mas eu fugi dela aos 15 anos, só que meu padrasto queria me pegar sempre, ele queria abusar de mim, aí eu tive que ir morar com um homem que era meu marido, só que ele sempre batia em mim e não me dava nada. Agora Ernesto não! *Ele cumpre com Evelia, dá tudo para ela ainda que ele tenha outras mulheres*, Evelia sempre morou bem com ele.

A fala dessa mulher me indica que, de certo modo, ela e sua irmã compartilham a mesma apreensão no que se refere à atenção na obrigação vinda das reciprocidades em jogo. Quer dizer, para elas Ernesto *cumpre*, pois suas obrigações perante as suas mulheres não devem ser desatendidas ainda que na escala hierárquica ele as tenha sob domínios diferenciados.

No entanto, eram a primeira e a terceira mulher de Ernesto as que representavam para Evelia um significativo “valor” social. A primeira, pela posição hierárquica que ocupava nos papéis sociais que a prática da poligamia exigia. Quer dizer, além dela ser a mãe dos primeiros filhos de Ernesto, sobre ela poderiam recair as obrigações morais perante qualquer dificuldade ou conflito que, por ventura, viesse ter o marido.

Pela terceira mulher, Evelia albergava, entretanto, uma espécie de receio que ia ao encontro de uma competitividade velada, pois essa mulher representou por algum tempo, uma verdadeira ameaça para ela: Assim se expressa:

Ele achou essa mulher depois que já tava morando comigo, até eu pensei que ele iria ficar só comigo e com a primeira mulher dele, mas aí ele se enredou com essa mulher e passava quase todo o tempo com ela. Nesse tempo a gente brigava muito e eu até pensei em me separar dele, mas depois acabei aceitando, a final ele sempre cumpriu comigo e com meus filhos; nunca faltou nada para eles.

É importante esclarecer que no jogo de hierarquias estabelecido nos papéis sociais das mulheres de Ernesto, Evelia nunca se assumiu como uma eventual amante do marido. Ela se identificava como *sua* mulher, identidade circunscrita à lógica da poligamia em que um homem pode ter várias mulheres, ainda que no status social que elas ocupam possa advertir-se um fino jogo simbólico de disputas e alianças organizadas por um sistema de hierarquias sociais:

Eu respeito à primeira mulher dele, eu conheço ela e seus filhos, eles já vieram aqui em casa. Meu filho já visitou a casa dela várias vezes. Mas ela nunca veio aqui em casa, mas quando meu pai morreu Ernesto ficou o tempo todo aqui comigo me apoiando. Foi ele que assumiu tudo, pois eu fiquei muito mal de saúde e a mulher dele sabia que ele tava comigo, mas ela não se importou. Até agora ela sabe que ele fica aqui e que temos três filhos, isso já tem tempo, nós temos 10 anos juntos.

A fala de Evelia envolve uma sorte de cumplicidade implícita com a primeira mulher do marido. Tudo se passa como se entre as duas existisse um pacto de aliança que está atrelado ao homem e que depois de ter sido disputado por Evelia com a primeira mulher, agora é disputado com a terceira mulher de Ernesto:

Entre aquela mulher dele e eu não há relação, eu não conheço ela, mas sei que Amable ficou muito envolvido com ela, como se tivesse enfeitado. Eu acho que ela fez alguma coisa para que ele ficasse com ela. Eu podia até deixá-lo, procurar outro por isso, mas para que? Ele cumpre comigo e com meus filhos assim mesmo.

Veja-se que a fala de Evelia constrói-se sob uma trama simbólica que conjuga elementos de magia, disputa, respeito e honra. Sendo assim, as relações entre essas mulheres vão além de um mero jogo de rivalidades. Diria que aqui se está perante uma gramática da honra que perpassa as relações de gênero.

Na tentativa de conhecer Ernesto decidi não sair da casa de Evelia nos dias que ele ia visitá-la. Geralmente ele chegava à noite, em torno das 22 horas e ficava até a manhã do dia seguinte. Vinha com sua camionete suja pela poeira acumulada no seu trânsito pelas trilhas clandestinas do contrabando de gasolina. Além de ter um relativo poder econômico fruto das atividades pecuárias das fazendas que possuía, ele comercializa gasolina de Maracaibo até Uribia e a outros povoados próximos da Guajira colombiana.

Lembro-me que numa oportunidade quando conversara com Evelia, ela me comentou que sua vida com o marido não sempre foi tranqüila, pois a vigilância da vizinhança era um ingrediente presente no relacionamento entre ambos.

Ernesto contrabandeava mercadorias, antes de se meter com a gasolina. Ele trazia da Colômbia cigarros e alho, mais cigarros. Um dia ele deixou tudo aqui em casa, era muita mercadoria, mas os vizinhos pensavam que ele trazia drogas e que a gente vendia drogas aqui. A intriga daqui é forte, são os mesmos paisanos que fazem isso, depois a policia caiu aqui um dia, falaram que nós tínhamos droga aqui e perguntavam por ele: cadê teu marido, onde ta ele? Foi horrível, revisaram tudo e eu falei: aqui não tem nada do que vocês ta procurando, somente o que vocês estão olhando. Apenas cigarros e alhos. Ernesto chegou, mas não fizeram nada com ele.

As histórias sobre o marido me despertavam muita curiosidade e apreensão, pois Evelia tinha comentado que ele era muito receoso com as pessoas que se aproximavam à sua família. Acho que ela tinha lhe comentado uma vez pelo telefone que eu estava hospedada na sua casa, assim que a expectativa parecia ser mútua. Senti a chegada de Ernesto um par de vezes durante a noite, mas eu já estava deitada no quarto contíguo ao deles. Só, no dia seguinte, de manhã escutava a voz desse homem falando com os filhos que se preparavam para ir à escola.

A algazarra das crianças com o pai era uma verdadeira festa, especialmente com Junior (11 anos), único filho homem de Evelia, que fazia questão de receber o pai no quintal quando sentia a camionete se aproximar da casa. Pela minha parte, eu me deparava de manhã com vários sacos de abundantes provisões alimentícias distribuídas no chão da cozinha: “Ernesto veio ontem à noite e trouxe tudo isso para casa” comenta Evelia.

Tive a oportunidade de conversar com ele numa tarde do mês de abril, depois da Páscoa, no retorno de uma viagem que Evelia e as crianças tinham feito com Ernesto a uma das suas fazendas para passar os dias de feriado. Desceram da camionete carregando peixes, bananas e carne de gado. Reunidos na mesa para o almoço ele me cumprimentou afavelmente e perguntou: então você ta estudando os wayuu? Respondi que sim, tentando explicar o caráter da minha pesquisa. Enquanto isso, ele insistia com Evelia que botasse mais peixe na mesa e lhe indicava “tu tens que lembrar-te de retirar as vísceras do peixe antes de fritá-lo, esse aqui ainda tem um pouquinho das vísceras, frita outro para mim”.

Nessas situações, a atitude de Ernesto era de afeto e cordialidade com Evelia. Ele não parecia mostrar um rígido sinal de poder ou hierarquia perante sua mulher; aspecto que se evidenciava, no entanto, quando ele tentava limitar algumas das vontades dela: “mulher minha não maneja moto, nem bicicleta, muito menos carro. Para que? Vai que bata por aí o carro. Se você quiser ir, eu posso te levar onde quiser; só que eu não posso sempre”.

O comentário de Ernesto se deu dentro da sua camionete a propósito de uma carona que eu e Evelia pegamos com ele saindo de casa, numa tarde calorosa, em direção à parada de ônibus. Nessa oportunidade, ela comentava jocosamente que gostaria de ter um carro ou pelo menos uma moto, pois passava muito trabalho no uso do precário sistema de transporte da região onde mora.

A relação dessa mulher com o marido estava permeada por expectativas mútuas. As visitas de Ernesto eram esperadas por ela com muito zelo. Sua atenção para com o marido não revelava, aparentemente, nenhuma cobrança, nem enquanto à esfera econômica, nem enquanto à esfera afetiva. Pois se bem Evelia tinha a cargo todas as obrigações cotidianas em atender os filhos como,

por exemplo, participar das reuniões de pais e representantes na escola, labores domésticas, execução da autoridade “moral” no lar; no entanto, ela estava ciente de que contava com o apóio e assistência econômica do marido, pois era ele que praticamente providenciava toda a manutenção da casa, comprava os materiais escolares para os filhos, os provinha de roupa e cuidava da saúde, ainda que não morasse efetivamente com eles.

Apesar disso, Evelia gozava de muita autonomia na sua vida cotidiana. Numa oportunidade me diz: “Ele não me proíbe nada, eu posso fazer o que eu quero estudar e trabalhar, agora eu to fazendo um curso de cabeleireira, além disso, eu faço unhas e sempre tenho meu próprio dinheiro”. Em efeito, ela não apenas empregava os fins de semana para fazer as unhas das vizinhas e amigas, mas também vendia produtos de beleza através do encargo por revistas. Mas, as habilidades de Evelia não se restringiam a essas atividades, ela também sabia tecer redes, embora não se envolvesse nessa atividade para fins comerciais.

Um conjunto de práticas mágicas para manter Ernesto junto ela também fazem parte da experiência de vida de Evelia para afastar a terceira mulher do marido. Ela conta que numa oportunidade mandou “olhar” [consultar espiritualmente] Ernesto com a *piache* Sabrina e esta lhe indicou que não fosse “soltar” seu marido, pois ele era um bom homem. Evelia tentou infrutiferamente convencer o marido de fazer uns banhos espirituais para afastar as coisas negativas, mas explica que ele “não acredita, diz que é besteira minha”.

Um recente fato ampliou minha compreensão da complexidade da trama afetiva veiculada na poligamia, mais além do circuito doméstico das mulheres de Ernesto, seus parentes próximos e a vizinhança. Numa conversa telefônica que tive com Evelia em dezembro do ano passado, ela comenta muito aflita que seu marido estava atravessando um grave problema. Ele teria atropelado, sem intenção, uma mulher anciã wayuu que caminhava na rua.

A família da anciã estava exigindo uma forte compensação, conforme se estabelece na “lei wayuu” quando se produz um evento de morte e sangue derramado. Ao que parece, seu marido deve pagar com dinheiro e gado pela morte ocasionada, além da entrega da sua camionete à família afetada.

As ofensas morais ou físicas consideradas graves envolvem pagos materiais como gado bovino, caprino ovino e equino, assim como colares de coral e dinheiro. Mas, as cobranças não se reportam apenas à entrega de bens materiais, elas podem atingir, caso ele não cumpra com outros requerimentos que por ventura possam ser exigidos, até a vida dos seus parentes uterinos e afins.

No seu relato Evelia conta que ela e o marido tiveram que socorrer a vítima no acidente, levantando o corpo ensangüentado da anciã já morta. Muito preocupada por esse fato, pois atualmente ela está grávida de Ernesto. Comenta que não podia fazer isso já que “nos costumes dos wayuu uma mulher grávida não pode ter contato com o morto”, mas que ela não teve alternativa: “Meu marido estava desesperado eu tinha que ajudá-lo”. Por esse fato, ela teria que submeter-se a uma série de ritos espirituais para limpar seu corpo e afastar a desgraça, pois as influências corpóreas do morto podem influenciar o desenvolvimento da criança na sua barriga.

Ela comenta que seu filho pode ficar doente ou morrer: “eu fiquei preocupada com a barriga, porque meu filho pode absorver pelos poros essas coisas ruins. Ele tá alimentando-se na barriga com o sangue, aí ele pode ficar doente se eu tiver contato com um morto”

Apelando às obrigações de reciprocidade que estabelece o sistema de compensações e cobranças na lei wayuu, Evelia explica que: “a família que está exigindo a cobrança não pode fazer nada contra mim. Eu não sou a primeira mulher de Ernesto. No caso eles poderiam fazer algo contra ela e os filhos deles, isso se meu marido não pagar a dívida pela morte. Eu sou apenas a segunda mulher dele”. Parentes uterinos e afins podem estar sob o escopo da vingança da família afetada pela morte, caso Ernesto não cumpra com a compensação exigida.

O relato de Evelia ilumina as compreensões dos usos e práticas da poligamia que, ainda sendo execrada no período colonial, recria-se com outras lógicas de entendimento, revelando aspectos dinâmicos da atualização do sistema cultural wayuu. Nesse sentido, permeada por alianças e disputas, a poligamia redimensiona o *ethos* guerreiro através de uma dinâmica de sentidos em tensão e sempre negociada.

Sendo assim, o *ethos* de guerra não se impõe como uma ficção atemporal para mascarar representações etnocêntricas, mas como um campo social passível de re-acomodações. Deve-se cobrar e pagar as ofensas físicas e morais, sob pena de declarar-se a guerra entre os wayuu.

A gramática da honra impõe-se em ambos os lados. No caso de Evelia sua posição de segunda mulher na vida do marido legitima-a como uma forte adversária num desafio lançado por qualquer das mulheres que participem da disputa pelo homem. Nos termos de Bourdieu (2002) “Para que haja desafio, é necessário que aquele que o inicie considere que aquele que o recebe deve ser desafiado” (p. 9). Esse fato permite entender que as mulheres de Ernesto, de alguma maneira, se vejam como contingentes iguais, ainda que numa escala hierárquica diferenciada.

Em suma, elas devem de se ter “por seu igual em matéria de honra” (Bourdieu, op.cit., p. 9) para que se possa estabelecer a contenda simbólica pela condição de serem mulheres do mesmo

homem. Portanto, espera-se que Ernesto *cumpra* com todas elas para manter a dignidade de homem de honra na ordem cultural wayuu.

Não apenas as mulheres são tidas como capital simbólico no que se refere à poligamia, também outras pessoas, em diferentes situações, tem um valor de troca. Na vida de Evelia, por exemplo, a nova realidade que se lhe impõe a ela e ao marido como consequência da morte de uma pessoa, suscitada por ele mesmo acidentalmente, traz uma questão relativa ao valor das pessoas.

Conforme os princípios de compensações e cobranças estabelecidos em casos de afronta física ou moral, derramamento de sangue e morte, os wayuu estabelecem valores econômicos e morais diferenciados conforme as categorias da ofensa. A compensação material exigida pela morte dependerá do status econômico da vítima e do possível agressor.

Os wayuu estabelecem classificações diferenciadas relativas ao valor da pessoa e às características da afronta. Nessa visão usam as terminologias *Isho'upünaajatü*, *Sümüliala* ou *naa'inua* e *Sujutu Wayuu* ou *mujutukalu Wayuu* para referir-se ao: primeiro pagamento correspondente ao “valor do sangue derramado”, segundo pagamento corresponde “à dor causada aos seus parentes” e verdadeiro pagamento correspondente ao “preço” ou valor social da “pessoa”, respectivamente (GUERRA CURVELO, 2002, p. 177).

Nessa lógica cultural, o marido de Evelia é tido pela vizinhança como um homem rico, pois a cobrança exigida pela família da vítima compreende uma quantia material substancialmente importante, além da entrega de gado e a sua camionete, conforme foi expressa por ela numa conversa telefônica posterior ao trabalho de campo.

Contudo, o sistema de compensações não se restringe aos mecanismos mercantilistas da razão instrumental. Na lei wayuu, por exemplo, as negociações relativas ao sistema de cobranças estão relacionadas com fatores econômicos, socioculturais e ambientais. Desse modo, a dimensão espacial dos lugares de ocupação geográfica dos clãs pode ser um eficaz operador nas negociações entre as partes em disputa.

Mas, se tal como sugere Bourdieu (op.cit., p. 9), o “desafio faz honra”, Ernesto pode apelar a todos os elementos que possibilitem que sua ofensa seja reparada e sua honra ressarcida. Esse fato mostra que a honra não está circunscrita ao indivíduo, mas ao parentesco social que situa às famílias em uma eventual contenda em que a honra de uma pessoa se percebe como a honra do grupo social.

Sendo assim, Ernesto não devera enfrentar uma disputa desigual, pois no sistema de direito jurídico wayuu as compensações e cobranças abrangem laços de reciprocidade e, portanto, espera-

se que a alarme dos conflitos sociais ressoe para além do indivíduo e se apresente no resto do grupo social do qual ele faz parte.

Impõe-se nos desdobramentos das moralidades em jogo um circuito de solidariedades, alianças e ajudas mútuas de ordem econômica e afetiva e que estão atreladas à parentela uterina de Ernesto. Nesse sentido, ele terá maior preocupação com seus parentes uterinos e afins mais próximos, pois é sobre eles que a vingança pela morte pode exercer sua influência.

Sugiro que as relações sociais dos wayuu podem entender-se através de uma *mito-praxis* que organiza e constroi significados a partir de uma lógica cultural própria. As práticas sociais desse povo wayuu não são, de forma alguma, aspectos arbitrários, tal como revelam os relatos coloniais do século XVII. Diriam os colonizadores: “quem poderá calcular até onde estenderiam sua vingança, que a mais de ser a paixão que inteiramente os domina” (MORENO e TARAZONA 1984, p. 290).

É preciso compreender que as dinâmicas da poligamia, da vingança e da guerra são produzidas, tal como ressalta Wilde (2009) como “*lugares emergentes*” reportados à agência nativa a partir de uma “*concepção espacialmente aberta e temporalmente reversível da identidade*” (op.cit., p. 38, ênfase no original). Eis aqui a causa pela qual Evelia manifesta uma relativa tranqüilidade quando comenta: “Eu só apenas a segunda mulher dele”. Essa fala adquire significância enquanto estiver relacionada ao sistema cultural na qual se insere.

\*\*\*\*\*

Os trânsitos etnográficos reportados neste capítulo dão conta de um itinerário de pesquisa que mostra os diversos campos analíticos que esta tese pretende analisar. As representações sociais dos wayuu a partir de processos de racialização, as redes sociais e políticas ameríndias, assim como a moralidade masculina imposta a partir da violência de genocídio são alguns dos aspectos que percorrem a construção da etnografia.

Os espaços geográficos e sociais apresentados indicam que a realidade social dos wayuu se constrói e dinamiza num campo de forças, em espaços privados e públicos, que deve ser compreendido considerando os processos históricos que permeiam as práticas culturais e as reivindicações sociais que eles protagonizam no dia a dia.



## CAPÍTULO 5. TERRITÓRIO-CORPO-SANGUE: VIOLÊNCIA EM WOUNMAIKAT.



Foto 13. Parente apüshi de Emília

Este capítulo pretende contextualizar “eventos críticos” de violência enquanto noção analítica que dá suporte às experiências vividas e narrativas de morte e vida de mulheres wayuu, vítimas da violência de genocídio, com quem compartilhei uma intensa experiência social no ano de 2009. Essa categoria de análise foi elaborada por Das (1996) para analisar diversos eventos violentos no contexto da partição da Índia em que a violência é ressignificada no cotidiano das pessoas a partir de diversos desdobramentos.

Nessa compreensão, o intuito da autora é evidenciar o jogo de relações conflitantes entre a esfera doméstica e o espaço público dando conta, tanto das maneiras como as pessoas ressignificam a violência no dia a dia, como as formas de interpelação e embate com as estruturas burocráticas do Estado. Os eventos críticos de violência merecem atenção pela qualidade polifônica dos conflitos e pelas maneiras como são ressignificados os sentidos da dor e do sofrimento. Na perspectiva de Das, esses elementos são relevantes como potencializadores de exigibilidade de direitos e de novas formas de interpretar o político perante a lógica racional e monolítica do Estado.

Minha escolha de abordar esse aspecto junto os wayuu deve-se à “escuta” etnográfica, quer dizer, à maneira como as mulheres wayuu constroem e mobilizam simbolicamente os sentidos da violência narrando e ressemantizando seus desdobramentos nos seus corpos e suas ações no palco das suas vidas cotidianas e do espaço público. Nessas ações elas reclamam pela reivindicação de direitos e travam embates com as estruturas políticas do Estado e do Para-estado pelas repercussões que o papel social da mulher ocupa em eventos críticos de genocídio em território wayuu<sup>78</sup>.

Falo de Antonia, Evelia, Julia, Rosmery, Marta, Francisca, entre outras mulheres wayuu, de ambos os lados da fronteira da Colômbia e da Venezuela, que possibilitaram meu entendimento de outras sensibilidades em jogo na dinâmica de construção das suas alteridades na arena de relações interétnicas. Quero entender como essas sensibilidades agenciam ações no cenário da violência de genocídio expressada na territorialidade significada em *wounmaikat* (a mãe terra dos wayuu).

O meu objetivo radica em entrecruzar as noções de território, corpo e sangue com a agência, individual e coletivo, de alteridades diversas (wayuu vivos e mortos, sonhos, entidades espirituais). Esse fato permite entender os significados das mediações e a construção de *pessoa* wayuu, significada em (na) relação dos vivos e dos mortos. Para tal efeito, priorizo o recorte etnográfico e as informações do meu diário de campo escrito e revisitado entre 2009 e 2010.

---

<sup>78</sup>Certamente refletir a partir do escopo dos desdobramentos da violência de genocídio no contexto social dos wayuu me leva a dois recortes analíticos que se cruzam continuamente. O *étnico* enquanto tratamos de grupo indígena e o *gênero*, enquanto tratamos das agências políticas de mulheres e homens wayuu que se constroem socialmente. A literatura sobre gênero é tão profusa como a diversidade histórica das suas perspectivas analíticas. Com relação a este aspecto, vários recortes analíticos orientam minha reflexão sobre os aspectos abordados neste capítulo. Especialmente a respeito do feminicídio como uma variante da violência de gênero as análises são escassas. No entender de SEGATO (2005) a necessidade de fazer uma separação entre a violência contra a mulher e esse fenômeno como dois construtos analíticos diferenciados torna-se importante para compreender as nuances do último. Segundo essa autora, o significativo do femincídio é fundamentalmente o corpo feminino “para indicar a posição do que pode ser sacrificado em aras de um bem maior, de um bem coletivo” (p. 278).

### **5.1. A violência de genocídio e os sentidos conferidos e experimentados na relação território-corpo-sangue.**

Contextualizada desde a época de contato colonial, a violência de genocídio no contexto social wayuu é incorporada e inscrita historicamente no dia a dia desde muito antes do contexto do conflito armado colombiano que se iniciou na década de 40. Esse tipo de violência, a diferença de outros desdobramentos é entendida aqui como uma tentativa proposital de aniquilar as existências subjetivas e sociais do *outro*.

Se bem a violência do genocídio deve ser distinguida de outras formas de violência, ela se inscreve, segundo esse autor, no campo social da violência política que envolve conforme ele um significativo conjunto de outros fenômenos sobrepostos, sob modalidades tais como: terrorismo, tortura, opressão, conflito e guerra. Contudo, para Laban Hinton o que distingue a violência de genocídio desses fenômenos é justamente uma experiência de aniquilação da diferença, quer dizer, de eliminar a existência física e social de sujeitos individuais e coletivos.

Certamente, a violência de genocídio evoca distintas conjunturas históricas que envolvem conflitos étnicos e desigualdades sociais, em diferentes contextos espaciais e temporais. Apesar da sua especificidade as formas como se expressa essa violência são múltiplas e atinge uma variedade de pessoas com experiências vividas diversificadas.

Portanto, quando falo da violência de genocídio não estou me reportando a um padrão fixo, acabado e monolítico do “horror” de massacres humanos ou de retóricas naturalizadas que enfatizam um tipo de cultura do medo, mas a uma experiência racional e programada construída e ressemantizada à luz das relações de poder.

Minha compreensão não esta informada por agentes opressores de um lado (tal como Estado), e agentes oprimidos de outro (como os wayuu). Longe dessa visão reduzida e etnocêntrica que deve ser obliterada, sugiro que na análise da violência de genocídio, sejam quais sejam as dinâmicas usadas para aniquilar, deve entender que as ações das pessoas não podem ser observadas a partir de uma condição anônima e pré-determinada de vítima, tal como essa condição é interpretada pela lógica burocratizada dos discursos estatais, mas a partir da consideração de que elas são sujeitos políticos.

Não se trata, tal como sugere (DAS, 2003, p. 300) de fazer de conta que “os fantasmas da violência” não existem na vida das pessoas, mas de mostrar que essa violência é ressignificada na dinâmica da vida cotidiana das pessoas a partir de outras compreensões que permite afastar as interpretações rígidas da violência e seus modos preconceituosos de abordar as ações subjetivas e

sociais dos wayuu como uma espécie de “capacidade limite” em que os atos de violência transcendem a agência das pessoas afetadas.

Essa reflexão leva-nos a ressaltar a violência de genocídio como um programa racional e sistemático de extermínio cujos desdobramentos na esfera do Estado e do Para-estado podem expressar-se nas modalidades de "deixar matar" às pessoas ou de "morte matada"<sup>79</sup>. Parto do argumento de que o genocídio é uma dinâmica programada de atos de aniquilação orientada por jogos de poder que se materializa em um campo social de disputas que se propõe destruir um povo.

Isso porque a violência de genocídio está permeada por uma polissêmica trama social de pessoas, vozes, lugares, experiências políticas e sociais que tem inteligibilidade quando são contextualizadas e historizadas.

O contexto o conflito armado colombiano, gerado em meados do século passado, como consequência de múltiplos fatores de caráter estrutural na sociopolítica do Estado Colombiano contemporâneo, tem ocasionado, entre outros aspectos, o deslocamento forçado, a militarização das terras indígenas, as expropriações violentas dessas terras, os crimes de feminicídio, assim como outros desdobramentos da violência de genocídio.

Como consequência, os wayuu têm sido obrigados a deslocar-se massivamente dos seus territórios ancestrais. Para preservar suas vidas e a integridade grupal, eles têm migrado para as áreas urbanas de maior concentração populacional dentro do mesmo país, mas especialmente para as regiões transfronteiriças com os países vizinhos que limitam geograficamente com a Colômbia.

Sugiro que nesses vínculos com a violência, os wayuu elaboram diversos sentidos de território que perpassa suas compreensões de espaço, tempo, parentesco e realidade sociocsmológica, recriando maneiras de enfrentar a violência não necessariamente com os mesmos instrumentos de poder que os violentam individual e coletivamente.

A violência de genocídio perpassa sistematicamente uma trama de sentidos construída pelos seus protagonistas, a partir da reconstituição, produção e transformação de eventos críticos de violência que estão associados às noções analíticas território, corpo e sangue.

Essas categorias se contextualizam a partir da minha escuta etnográfica junto às mulheres wayuu e são entendidas aqui como experiências culturais e subjetivas dinâmicas significadas em (e na) relação com os estados, as influências e as ações do *outro*. Abordo esses aspectos como uma experiência historizada de agência de seres existentes, através de relações sociais.

---

<sup>79</sup> Sigo aqui as considerações da professora Rita Segato durante a arguição da tese.

Essas categorias estão permeadas por um campo social de tensões na maneira como os wayuu constroem suas experiências de alteridade histórica que passa pelos significados na apropriação do território. Nesse sentido, poder-se-ia dizer com SEGATO (2007) que os wayuu “*carregam os marcadores territoriais*” consigo (p. 312; ênfase nossa) que, a meu ver, são re-elaborados no cotidiano das suas travessias subjetivas, físicas e culturais. E, entre esses marcadores, situo as memórias, as compreensões e evocações do sonho, os episódios de violência e as experiências corporais deles extraídos.

*Wounmaikat* (a mãe terra) perpassa uma territorialidade, política e histórica, nuançada com dinâmicas de apropriação e re-significação. Nessa territorialidade os wayuu constroem e extraem práticas e experiências que se reportam à corporalidade, às entidades espirituais e a ligação entre os vivos e os mortos. É justamente, nesse sentido que a noção de corpo como “um modo de pensar a existência” social se reacomoda nas categorias de entendimento indígenas, onde o corpo está imbuído de simbolizações diferenciadas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Esse fato é importante na medida em que ilumina a compreensão sobre os rituais relacionados com seres existentes que se fazem presentes no cotidiano dos wayuu e que são passíveis de serem interpretados dentro de uma particular ordem cultural e, portanto, carregados de sentidos que acenam poderes e perigos.

O sangue, nesse contexto, está longe de uma interpretação de cunho biológico. Enquanto fluido corporal e corporificado culturalmente, ele se presta muito bem como uma categoria de entendimento, sob o prisma da antropologia social, no que diz respeito às maneiras como os wayuu potencializam a proteção dos corpos e, mais extensamente, das suas alteridades.

Meu interesse por essa categoria analítica se deu em decorrência da potência que sua ação tem na sociocosmologia wayuu em que as práticas comuns são ressemantizadas na arena de eventos críticos de violência (mas não somente), especialmente porque conforme a *sukuai'pa wayuu* ou “Lei wayuu”, o sangue derramado dos membros do *apiüshi* [família] deve ser cobrado.

Nesse sentido, problematizo a noção de corpo a partir da sua densidade simbólica na medida em que é “uma fonte de símbolos para [o entendimento de] outras estruturas complexas” (DOUGLAS, 1976, p. 142). A partir disso, essa categoria pode pensar-se como uma entidade de simbolização que pode representar no entendimento de Vilaça (2005) um risco constante oscilando em perspectiva.

Todavia, a cultura não se significa simbolicamente como uma abstração do corpo. Diria que para os wayuu, uma dimensão da natureza da cultura é a diversidade, manifestação e apropriação de

alteridades (vivos e mortos) como existências passíveis de transmutação, fabricação, proteção metamorfoses. Meu argumento é que para os wayuu a experiência vivida, é uma perspectiva relacional com as entidades espirituais.

## **5.2. Eventos críticos com um risco hermenêutico.**

Os eventos críticos que descrevo a seguir podem ser concebidos como um risco hermenêutico, sabendo-se que se trata de uma aproximação, quer dizer, uma tentativa arrojada de procura de sentidos dos significados das ações dos wayuu em meio de uma teia emaranhada de percepções, ações, poderes (espirituais e políticos), que estão informadas, nesse contexto social pela violência. Os sentidos que os wayuu dão a essas questões são narrados, re-elaborados e vividos a partir de uma lógica cultural própria de apreensões, subjetivas e coletivas.

Pretendo textualizar esses eventos através de implicações de ordem política, cultural e sociocosmológica que permitem enfatizar como os wayuu desviam da violência e da impunidade, através de estratégias coletivas e práticas sociais que detêm poderes e perigos.

Para os objetivos formulados apresento quatro eventos. No primeiro abordo a construção da experiência sensível de Antonia, uma mulher wayuu, do clã *epiayu* que assume recolher todos os corpos mortos, dentre eles o do tio Francisco e sua família, assassinados na chacina de 2001, ocorrida na localidade O Poço do município Hato Novo, por paramilitares que atuam nessa região.

A seguir, contextualizo o evento do suicídio de Emília, adolescente wayuu de 14 anos, na localidade O Mamón. Nesse contexto interessa-me resgatar as percepções que a existência corpórea de Emília, na dimensão da morte, suscitou no cotidiano do espaço social e geográfico dos wayuu, em que ela tem uma agência potencial que influencia o ponto de vista das pessoas em jogo.

Devo esclarecer que embora eu esteja me reportando a uma experiência particular de suicídio, esse evento se inscreve na violência de genocídio, não porque foi gerado diretamente por um agente externo (Estado, paramilitares, ou outros), mas porque nele se inscreve a violência simbólica de representações sociais (especialmente da mídia) sobre o feminino, gerada a partir do suicídio de Emília.

O terceiro evento analisa um paradigmático acontecimento de genocídio contra o povo wayuu conhecido, local e internacionalmente, como o massacre de Bahia Portete. Trata-se de uma chacina, ocorrida no ano de 2004, na região de Bahia Portete, Resguardo da Média e da Alta Guajira colombiana, e que teve ampla visibilidade no campo social dos organismos internacionais de direitos humanos, não apenas porque gerou um significativo deslocamento forçado de famílias

wayuu para a cidade de Maracaibo, região ocidental da Venezuela, mas porque a mulheres wayuu foram os principais alvos da chacina, significada através dos seus corpos dilacerados e desaparecidos.

Nesse caso, concentro minha atenção analítica nas nuances de um tipo específico de violência, marcada e enunciada, no e (através) do corpo da mulher e da mãe terra dos wayuu (*wounmaikat*). Esse evento foi reconstruído a partir de textos virtuais, via internet, informados pela Organização Nacional de Indígenas da Colômbia (ONIC) e por dados jornalísticos.

Finalmente, no quarto evento abordo uma trama de sentidos que se reporta ao contexto social da família de Antonia, sob o marco dos assassinatos de seus dois filhos homens por ações paramilitares e que suscitou o deslocamento forçado do grupo social. Nesse contexto, meu interesse é analisar a trama familiar de Antonia, através de alguns elementos que potencializaram tanto os assassinatos dos seus dois filhos homens, quanto o “valor” social da cobrança reclamada por Antonia aos agressores.

Com exceção do massacre de Bahia Portete (evento iii), todo o material etnográfico dos eventos analisados neste capítulo foi produto do meu trabalho de campo junto os wayuu. Apesar de trabalhar com uma “reconstrução” arrisco uma procura de compreensão junto aos wayuu que, mesmo atrelada a um momento sócio-histórico determinado, me permite compreender novos significados. Todos os eventos descritos estão em diálogo com o suporte de relatos mitológicos recolhidos por PERRIN (1980) e IPUANA (1972), o que reduz minha ingenuidade de “forasteira” na sociocosmologia wayuu. Essa estratégia me permitiu entender que os fatos narrados e/ou vividos, *in locu*, na pesquisa etnográfica estão relacionados com uma mito-práxis de processos e eventos históricos.

### **5.3. Evento I: “Eu Levantei Todos Os Corpos”: O Massacre do Poço.**

Este evento aborda a agência social de Antonia, descendente do clã *epiyu* do sul da Guajira colombiana. A partir de sua experiência vivida de “resgatar” os corpos mortos de parte da sua parentela uterina, numa chacina executada por paramilitares, na casa do tio Francisco. Antonia reconstrói a partir de seu relato uma experiência dinâmica de novas formas de ação de luto e dor ressignificando os sentidos da violência, a partir da sua corporalidade.

Como já referi, a chacina ocorreu na casa do tio Francisco, localizada no bairro “O Poço” que fica no município de Hato Novo. Aí foram assassinados a tiros ele, sua mulher Roberta, os filhos e outros parentes, no dia 28 de janeiro de 2001. Depois do tiroteio perpetrado, por presuntos

paramilitares, seus corpos ficaram espalhados no quintal da casa do tio Francisco, misturados com o horror da violência.

### 5.3.1. O fluir das águas do Poço.

O bairro “O Poço”, cenário do massacre a ser descrito, deriva seu nome de um afluente de água de mesma denominação que nasce no rio Rancheria na Península da Guajira colombiana. Os afluentes desse rio correm em várias direções, delimitando alguns dos espaços sociais e geográficos semi-rurais de Hato Novo. O Poço é um desses afluentes de água e, portanto, um espaço social produzido, recriado e consumido (VARGAS ARENAS, 2002) pelas práticas culturais dos wayuu que moram nessa região. Deste modo, representa um *lugar* vivido e simbolizado que flui no seio de suas vidas cotidianas.

Como tal, o Poço é uma territorialidade concebida como espaço simbólico *transformado* por representações locais e elementos subjetivos das relações sociais que o organizam e dotam de sentido. Sendo assim, é percebido pelos wayuu não como um espaço físico de água, mas como uma territorialidade de pertencas identitárias onde se constroem e dinamizam suas memórias, seus afetos, as experiências de enlutamento e suas práticas culturais.

As águas do Poço são parte e testemunhas do dinâmico cotidiano de mulheres, homens e crianças wayuu que usam o rio para seu asseio pessoal, como é o caso de Antonia; ou para os labores domésticos das mulheres que vão ao Poço com grandes bacias na cabeça, carregadas de roupa para lavar nessas águas, enquanto suas crianças saltam e brincam.



Foto 14. Flora, cunhada de Antonia lavando as roupas no Poço.



Essas águas, entretanto, são também testemunhas dos assassinatos individuais e/ou coletivos dos wayuu que acontecem entre os recortes físicos e sociais do Poço. Por mais de uma vez, esse rio tem visto correr pelas suas águas o sangue derramado ou os corpos mortos de wayuu, pela violência gerada por atores armados oficiais e não-oficiais em *wounmaikat*.

### 5.3.1.1. O massacre.

No raiar da manhã do dia 28 de janeiro de 2001, Francisco, tio de Antonia, foi assassinado junto a toda sua família dentro da sua casa no bairro O Poço quando estava celebrando uma festa com parentes e amigos.

Oriundo do Resguardo indígena “O Cerro”, do mesmo município, Francisco tinha 61 anos e fazia mais de três décadas que morava numa das ruas de terra batida desse bairro. Francisco era casado com Roberta, mulher wayuu com quem conviveu por mais de 15 anos, formando uma família de 6 filhos e mais de uma dezena de netos.

Segundo Antonia, Francisco era um homem de baixa estatura e forte fisicamente, bondoso, mas de “gênio” [caráter forte]. Todavia, ela lembra o tio, em vida e em morte nesses termos: “um velhinho que me queria muito bem, um pai para mim”.

No dia 23 de abril de 2009, na vila “O Mamón”, Antonia relatou-me sua intensa experiência subjetiva relacionada com os mortos que ela “resgatou” do massacre. Ela se reportou a eles passados 8 anos do fato, quando estava visitando sua sobrinha Evelia em cuja casa encontrava-me hospedada, no marco da minha pesquisa de campo.

Antonia conta que quando soube do assassinato de seu tio Francisco, saiu correndo de casa em direção ao local do massacre e se deparou com os mortos jogados no quintal da casa do tio, distante poucos metros da sua. Os atores do massacre tinham abandonado a cena rapidamente depois dos atos violentos. Ao chegar, ela encontrou um cenário de morte. Seus parentes e, especialmente, seu tio Francisco, estavam jogados no chão. Foi então que essa mulher resolveu recolher, banhar e vestir todos os mortos no mesmo quintal onde aconteceu o massacre e conta que aí mesmo os enterraram. (Diário de Campo, 23/04/2009)

Recolhi o relato de Antonia e de Marta no dia 23 de abril de 2009, no quintal da casa da Evelia. Antonia e Marta são duas mulheres unidas por filiação *o'upayuu* que moram em Hato Novo. As duas se encontravam na casa de Evelia onde eu estava hospedada fazia um mês. Evelia é sobrinha *apüshi* do mesmo clã de Antonia. Ela mora na vila O Mamón e nesse contexto estava recebendo na sua casa a visita de parentes de Hato Novo, que por motivos diversos se encontravam nessa região.

A coincidente visita de Marta na casa da Evelia, entretanto, se deu pela necessidade que essa mulher tinha de participar das negociações de uma cobrança wayuu, atendendo à *sukuai'pa wayuu*, que significa “à maneira wayuu”, envolvendo seu primo uterino Jorge<sup>80</sup>.

O relato do massacre foi suscitado por Evelia que, atenta às minhas preocupações etnográficas, pediu a tia Antonia que me contasse o episódio do massacre. Evelia rememorava o fato como “uma história trágica em que correu muito sangue wayuu”, mas adverte que quem sabe é Antonia (DC. 23/04/2009). Assim, ela fala: “Tia, conta para a Fanny o que aconteceu no Poço. Ela está interessada nos assassinatos de wayuu”.

Incentivada pela sensibilidade de Evelia com relação à minha experiência no trabalho de campo, decidi perguntar conjuntamente: “Antonia, o que aconteceu nesse dia?” E ela sem tirar os olhos da sua *mochila* responde: Não. Não me lembro. Eu sou louca, depois da morte do meu filho me esqueço de tudo. Que te fale ela [assinala com o dedo a Marta].

Contudo, antes que eu pudesse refletir no meu foro íntimo a “violência” da pergunta que eu lhe fizera, ela dá um rápido giro no *chinchorro* e olhando em volta do quintal, como se tivesse reorganizando suas lembranças, disse:

Mas, eu tava. Eu tava presente. Eu carreguei todos os mortos. Depois disso me agravei. Eu senti uma coisa que me puxou daqui, daqui [assinala suas pernas], a última, a última que eu levantei [refere-se aos mortos recolhidos] me soou uma coisa aqui [assinala seu coração] e me agravei. Carreguei 12 mortos, me ajudou um *alijuna* [branco]. Somente quem era família minha era o velho, o pai dos mortos [refere-se a seu tio Francisco] (Diário de Campo, 23/04/2009).

Depois dessa última frase, se sobrepôs um sentido silêncio e eu não sabia mais o que fazer. Nesse momento, experimentei uma ausência do tempo cronológico. Era como se ele tivesse parado. Entretanto, Marta e Evelia pareciam compreender profundamente os sentidos da dor de Antonia através do seu silêncio que de algum modo revelava sua inicial recusa de rememorar o luto causado pelo massacre dos seus parentes.

A meu ver, essa recusa perpassava o espaço-corpo simbólico dos mortos recolhidos por Antonia e da sua própria subjetividade corporal sentindo-se “puxada” pelas pernas e ouvindo “soar”

---

<sup>80</sup> O primo da Marta tinha se envolvido numa briga com outro wayuu e, nesse conflito se produziu um despecho de sangue derramado, mas não de morte. Aparentemente, a causa do conflito foi o questionamento que o agressor teria feito da honra masculina da parte ofendida: “meu primo se sentiu humilhado porque o *cara* lhe falou que a mulher dele o chifrava”, me conta a Marta. Esse acontecimento criou uma briga entre esses dois homens em que o primo Jorge saiu lesionado fisicamente indo parar no hospital da região com ferimentos muitos graves. Por esses motivos, seus parentes estavam reclamando a compensação [cobrança wayuu], no caso em dinheiro, aos parentes uterinos do agressor.

seu coração<sup>81</sup>. A fala de Antonia reportava a sua experiência, pessoal e social, de luto. Re-significada e, especialmente, revivida em cada palavra da sua narrativa.

Depois do silêncio, Antonia levantou novamente os olhos da sua *mochila* e me disse diretamente: “Pode perguntar”. Olhei rapidamente para Evelia e me senti mais aliviada quando percebi seu olhar de assentimento. Foi assim que me arrisquei e perguntei: “Antonia, por que você “carregou” os 12 mortos?” e ela respondeu:

Os carreguei por pena na’ mais e por lástima, por não vê-los jogados no solo, porque eles estavam jogados e nem sequer os tocavam porque tudo mundo tinha medo porque da minha casa eu fui correndo era para levantar o velho que é tio meu. Esse velhinho me queria muito e quando eu cheguei achei todos os mortos jogados. Mas, não passava ninguém. Tinham medo porque falaram que a gente estava ali [refere-se a suspeita de que os assassinos ou os “paracos”, como se refere Antônia, estivessem ainda por perto]. Então eu passei; eu passei correndo, sim, como se fora uma louca. Aí mesmo dei banho neles, os vesti e aí mesmo os enterraram. Mas, tinha um senhor [...], você sabe que os wayuu têm nojo de pegar um morto, mas eu não. Eu sou wayuu, mas não tenho nojo. Então teve um alijuna que me ajudava (Diário de Campo, 23/04/2009).

O fechar aspas do relato de Antonia pode ser interpretado literalmente como um final definitivo de sua fala e, nesse contexto, essa mulher não comentou mais nada. Ela voltou calmamente sua atenção para a *mochila* que estava tecendo e continuou deitada no *chinchorro*.

Nesse momento Elena, vizinha de Evelia, entra pelos fundos do quintal da casa com sua habitual e extrovertida gargalhada e diz: “que foi! por que vocês estão com essa cara de enterro, e aí Fanny!” e me dá uma forte palmada nas costas<sup>82</sup>.

Elena era íntima de todas as mulheres que estavam nesse cenário, especialmente de Evelia que era sua vizinha e que mantinha uma relação de camaradagem e amizade próxima permeada por ajudas e favores mútuos. Essas mulheres se conheciam há muito tempo (13 anos) quando Evelia foi morar na vila o Mamón.

Elena tinha um jeito alegre de ser e se caracterizava pela sua escandalosa gargalhada. Ela podia participar de qualquer atividade do cotidiano da Evelia, até porque Elena se ocupava de cuidar da casa, dos três filhos, dos parentes e dos amigos da sua vizinha, inclusive de mim, especialmente quando Evelia precisava ausentar-se de casa.

<sup>81</sup> Os wayuu usam a expressão *jaiin* para designar, em sentido amplo, espírito, mas também pode significar coração.

<sup>82</sup> Essas mulheres compartilharam minhas preocupações de pesquisa, além de cuidarem de mim, quando me sentia “afetada” pelas minhas angústias e medos, aspecto que abordo no capítulo 6.

No entanto, Elena não tinha percebido que no momento de sua entrada no quintal da casa, nos estávamos conversando um assunto muito denso e subjetivo da vida vinculado à historicidade do genocídio e às maneiras de sentir o enlutamento. Ela ficou “sem jeito” num cantinho do quintal quando percebeu uma espécie de recolhimento subjetivo da situação.

Aliviadas pela descontração que Elena, sem saber, tinha-nos proporcionado e provocando, inclusive, o riso de Antonia, Marta decide contextualizar o evento do massacre do Poço. Foi assim que ela conta que no dia 28 de janeiro de 2001 se estava celebrando um aniversário na casa do seu tio Francisco e que no lugar tinham muitos parentes deles. Os assassinatos aconteceram pela manhã quando a festa estava terminando.

Segundo Marta, repentinamente no quintal da casa do tio apareceu uma camionete com vários homens portando armas de fogo. Esses homens, aparentemente desconhecidos da família, começaram a disparar sem aviso prévio contra toda a multidão que se encontrava no lugar. Nesse massacre, Marta comenta:

Caiu o tio de nós, caiu José que era o filho mais velho dele, caíram três homens, duas mulheres e a mulher do tio, caiu também um primo que foi Ramoncito, caiu outro rapaz, foram muitos, não lembro quantos foram porque caíram os inocentes que estavam aí, caiu um primo do marido meu. Isso foi desastre (DC. Marta, 23/04/2009)

Atrevo-me a perguntar: quem os matou? E ela me diz:

Não sabemos. Não se averiguou nada porque a Fiscalía [Ministério Público] falou que isso foi em defesa própria, como era de indígena! E que foi em defesa própria. Mas, não sabemos por que meu tio não tinha problemas com ninguém. Mas, pensamos que foram os paracos [paramilitares] (Diáride Campo, 23/04/2009).

Na perspectiva do Estado colombiano, os homicídios dos wayuu sejam referidos como vinganças interclânicas entre famílias ou como enfrentamentos pessoais de wayuu com sujeitos à margem da lei estatal. Para os wayuu, a força pública do Estado interpreta a violência de genocídio como um caso isolado de disputas que provocam desfechos de mortes que “poderiam” ser evitadas. As conclusões do Estado disfarçam a impunidade e reforçam a sistematicidade de “deixar matar”. Encerrar investigações sem ao menos iniciá-las legitima o genocídio e reforça que, efetivamente, todo Estado é duplo, reforçando o *status quo* das violências capitalizadas pelo para-estado.

Marta rememora o trágico evento contando que “por esses tempos estava na moda uma música de *vallenato* que tocava sempre na rádio”<sup>83</sup>. Ela conta que na festa da casa do tio Francisco essa música se repetia *continuamente* “era como um disco de despedida sabe?! Sim era um *vallenato*. Mas não consigo lembrar a letra da música. Só lembro que todos os mortos que caíram eram wayuu”.

### 5.3.1.2. A emergência dos sonhos na experiência vivida de Antonia.

Antonia é uma mulher de 50 anos que mora em Hato Novo no bairro 20 de Julio, o mais central desse município, com suas três filhas (Margarita, Rosário e Julia, de 7 e 6 e 24 anos, respectivamente). Ela também é a mãe de José (22) e de Ramón (32), assassinados por paramilitares nos anos 2004 e 2008, respectivamente e de Graziela (29) e Luiza (32), filhas casadas, que moram separadas da mãe. Antonia é muito respeitada pelas filhas e pela parentela em geral.

Ela é tida, também como uma “mediadora de conflitos” pelos seus parentes, de ambos os lados da fronteira Venezuela-Colômbia. Nesse contexto, a mulher wayuu tem uma significativa participação nos conflitos como conselheira dos parentes (homens), na mobilização de recursos econômicos e apóio familiar. Elas também podem contribuir ao pago da compensação com bens (jóias e/ou dinheiro, gado) e algumas podem influenciar decisivamente nas negociações.

Mas, a meu ver, o desempenho mais relevante da mulher wayuu no jogo dessas negociações é sua condição de mediadora do mundo espiritual wayuu. Guiada pelas premonições que os sonhos lhe revelam, a mulher pode aconselhar aos parentes uterinos a realização e rituais para a proteção pessoal e para a resolução de conflitos que evite a vingança que pode desencadear até um enfrentamento armado entre as partes afetadas. A respeito de Antonia, seus conselhos são escutados pelos seus parentes, especialmente homens, em situações de conflito.

Quando a conheci em 16 de fevereiro de 2009, através de Julia que me apresenta. Depois de saber meu nome, Antonia me olha diretamente nos olhos e fala rapidamente em Wayuunaiki com a filha. Elas ficam falando na língua materna alguns minutos e eu me sinto observada discretamente por Antonia. Somente no decorrer dos dias em que convivi com essa família é que eu iria saber, por

---

<sup>83</sup> Ritmo musical caribenho muito popular no costa colombiana, especialmente em Valledupar, capital do estado Cesar, no nordeste da costa do Caribe colombiano. Caracteriza-se pelo uso do acordeão, a *guacharaca* (instrumento metálico parecido com um ralador de cozinha, dividido em duas partes que possuem dentes e raspam ao contato com outro objeto) e um tambor pequeno. Esse gênero musical tem se estendido amplamente para além dos limites da Colômbia, chegando a ter uma grande aceitação em países como Venezuela, Panamá, Equador, República dominicana e em países da Europa.

Julia, que meu nome era o mesmo nome de uma mulher wayuu que tinha participado da morte do seu irmão Ramón, assassinado há 10 meses.

Julia me comentou que quando eu cheguei à sua casa, sua mãe tinha comentado “ela também se chama Fanny como aquela mulher”. Ao saber deste fato me surpreendi muito, temia que Antonia pudesse ter suspeita de mim ou de entender que minha presença vinculava-se com o paramilitarismo.

Apesar dessas reservas, ela me acolheu na sua casa e nunca me demonstrou rejeição, a pesar de saber que a semelhança dos nomes lhe criara desconforto. No entanto, nunca senti nenhuma rejeição por parte de Antonia. Na mesma noite em que eu cheguei a casa dessas mulheres, Antonia aceitou gentilmente minha companhia na sala enquanto ela assistia à novela e Julia me ofereceu um *chinchorro* para dormir, que depois eu iria saber que era o *chinchorro* onde dormia seu irmão José, assassinado em abril de 2004.

Essas experiências proporcionaram-me confiança e, ao mesmo tempo, produziram em mim, e intuo que também nelas, inquietações, especialmente depois de saber da coincidência dos nomes. Mas, eu ainda não compreendia a profunda dimensão que tinha para essas mulheres, oferecer-me o *chinchorro* de José para dormir.

No segundo dia, quando me levantei Antonia já estava acordada. Ela se levanta muito cedo, às 05h00min horas da manhã e, quando está clareando o dia, vai até o arroio o Poço nos fundos da sua casa para tomar banho. Quando eu fui até o quintal ela já estava sentada de cócoras tecendo um *chinchorro* e, ao perceber minha presença, ofereceu-me uma xícara de café. Sentei-me por perto observando seu tecer e ela me perguntou: “que sonhaste à noite?” Eu meio aturdida pela pergunta lhe respondi que não lembrava se havia sonhado ou não e depois de um olhar cara- a cara, Antonia se virou e voltou a tecer.

O mais surpreendente da minha vivência com Antonia era que ela me fazia todos os dias a mesma pergunta: que sonhaste hoje? E eu, no decorrer dos meus dias ao seu lado, acabei contando-lhe meus sonhos, desde que eu me lembrasse deles. No meu cotidiano junto dessas mulheres, eu ainda não conseguia entender os significados da pergunta a respeito dos sonhos, não apenas do conteúdo dos *meus* sonhos, mas também da emergência deles no seu cotidiano, os *seus* sonhos.

No dia a dia, Antonia me permitia compartilhar sua subjetividade e experiência social da sua relação com os mortos. Antonia é uma mulher que tem uma forte relação com os mortos (*oütsu*) e o mundo dos espíritos (*jaa'in*). Esse fato se entrevê através dos (e pelos) seus sonhos (*lapü*), pois para essa mulher o sonho representa o guia da sua existência subjetiva e social.

Os sonhos possibilitam que os wayuu tenham comunicação com os mortos e outros espíritos. Assim um parente morto pode exigir, através de um sonho, a exumação dos seus restos mortais assinalando com isso o término do seu trânsito pelo espaço cosmológico de *yepirra*, que no entendimento dos wayuu é a morada dos mortos, isto é, o lugar aonde seus ancestrais vão depois que morrem.

Mas, os sonhos também podem comunicar premonições de acidentes, mortes, doenças e a necessidade de “fazer um banho” e/ou uma limpeza espiritual que levava a reclusão temporária da pessoa. Aqui a condição para que o sonho se potencialize é a mediação com os mortos e, nesse caso, Antonia era parte de uma territorialidade social que possibilitava esse entendimento, como veremos mais adiante.

A minha experiência com Antonia foi intensamente transformadora do meu viver e da resignificação da minha subjetividade. Compartilhar o cotidiano social e a subjetividade dessa mulher dilacerava meu senso comum, minhas experiências pessoais, meus esquemas conceituais e até as próprias expectativas que o trabalho de campo me produzia. No início ela não falava muito, mas me deixava à vontade para acompanhar e participar da sua rotina. Nossas primeiras conversas consistiam em indagar sobre os sonhos.

Certo dia, de manhã, eu a encontrei no quintal recebendo uns sacos de milho que tinha negociado com um homem wayuu, em troca de um *chinchorro* que vendera. Ela me diz, “isso aqui é para fazer uma *mazamorra* [mingau quente de milho amarelo que se faz em fogo à lenha] para você”. Fiquei encantada com sua fala e a abracei com muito afeto. Foi aí que ela comenta: “eu sonhei na madrugada com galinhas comendo milho no quintal”.

Outro dia, ela acordou muito cedo e mandou chamar um sobrinho que trabalhava numa moto-taxi para que a levasse ao médico. Antonia se queixava de dores musculares no braço esquerdo. Ela voltou de tarde em casa, mas eu não estava. Consegui conversar com ela à noite quando estava olhando a novela. Antonia me pergunta: “onde tu tava hoje?”

Respondi que fui dar uma volta pelo povoado. E ela diz: “na noite sonhei com meu filho, aquele que ta naquele quadro” e assinala em direção ao quarto dela que está contíguo da sala. Tentei saber a respeito do sonho, mas ela não comentou nada, apenas diz “amanhã não vou tecer o *chinchorro*, ta me doendo este braço, cadê Julia, chama a louca da tua amiga pra me injetar” [referia-se à filha]. As relações sociais na vida de Antonia são adensadas por outras tramas voltadas também ao espaço do feminino, portanto não era à toa que ela se referisse à Julia como “a louca”.

A casa de Antonia, assim como todas as outras casas que recortam o espaço territorial dessa localidade, é espaçosa, construída de tijolos e rebocada à frente. No fundo da casa há um amplo quintal de chão batido aonde ela monta seu tear e tece um *chinchorro*, sentada todos os dias de cócoras num banquinho, armando um tear tão logo o outro seja concluído. É uma excelente tecelã de *chinchorros* que comercializa no espaço fronteiriço Colombo - venezuelano. Essa atividade representa a única fonte de ingressos em dinheiro na sua família.

Quase nunca Antonia estava sozinha no seu quintal onde tem o tear e o *chinchorro*, pois diariamente ela recebe visitas de mulheres, parentes próximos ou não, na sua casa. Elas chegam geralmente pelos fundos onde tem uma entrada que vai até a casa. As visitas saúdam, se sentam a conversar sempre em *wayuunaiki*, enquanto tiram das suas *mochilas* os fios e as agulhas que usam para tecer outras *mochilas*. Antonia sempre lhes oferece café. Nessa dinâmica de afetos, era curioso que quando uma *mochila* em elaboração era deixada, momentaneamente, de lado por uma das mulheres, outra mulher a pegava e começava a tecer, continuando assim o tecido iniciado.

Essa atividade era constante e diária. Era costume, também, que as mulheres wayuu que chegavam de visita à casa de Antonia se sentassem num banquinho de cócoras a tecer o *chinchorro* elaborado por Antonia. Percebia esses atos como uma íntima comunicabilidade feminina, isto é, uma socialidade de pertença identitária muito forte que se reportava aos afetos e às memórias compartilhadas entre essas mulheres.

Aspecto que vai muito além de um signo diacrítico étnico. A atividade de tecer *mochilas* e *chinchorros* da Antonia embora tenha também um fim comercial, ela não pode ser reduzida a uma interpretação mercantilista de ingressos monetários. Nessa prática há outras dinâmicas de reciprocidade e socialidade que se constroem mais além do espaço geográfico e social onde cada uma dessas mulheres vive.

A meu ver, nessas experiências elas compartilhavam suas vivências cotidianas, suas memórias, suas subjetividades pessoais e construíam uma territorialidade social afiançada nos sentidos que dão ao tecer, enquanto prática social do feminino, trançada no mundo do sensível e dos seus apegos espirituais mais íntimos.

Comentei antes, que a emergência do sonho na vida dos wayuu é potencializada pela ação com os mortos. Nesse caso, gostaria de fazer uma breve digressão que pode ajudar a compreender a experiência de vida de Antonia e sua relação com os mortos do massacre do Poço. No quintal de Antonia há uma casinha de barro onde outrora ela morava com sua família, antes de construir e ocupar a parte dianteira da casa. Nesse espaço que funciona como uma área de serviço, onde ela



tem uma máquina de lavar, ela realiza alguns rituais de limpeza espiritual orientados pela *piache* Sabrina.

Numa oportunidade, por exemplo, ela insistiu com Julia de submeter-se a um ritual “de sangue” em que o corpo de Julia seria banhado do pescoço para baixo com o sangue de um cabrito. Depois de duvidar por alguns momentos, Julia aceitou. Era uma madrugada cálida do mês de fevereiro quando presencie como as mulheres no cotidiano significam as substâncias corpóreas no âmbito das relações sociais.

Estávamos Antonia, a *piache* Sabrina, seus auxiliares, Evelia e eu, entre outros parentes de Antonia e de Sabrina. A casa de barro foi preparada para dar começo ao ritual. Antonia tinha limpado a casa e tirado a máquina de lavar do lugar. No quintal já estavam dois cabritos com as patas amarradas esperando a sessão. Julia estava no seu quarto e foi chamada por Antonia. Ela sem responder foi até nós e sem dizer palavra permitiu que a *piache* retira-se sua roupa.

O ritual começo no meio do espaço. Sabrina começou a soprar com força *chirrinche*<sup>84</sup> no corpo de Julia enquanto falava essas palavras: “você está com um dano de prostituição. Mas ele não é teu não, ele foi botado em você. Há pessoas que querem ver-te jogada por aí, suja”. Sabrina bota outro gole de *chirrinche* na boca e o joga nas costas de Julia, enquanto isso ela esfrega o corpo dessa mulher como se quisesse limpá-la de alguma energia imponderável, então fala: “você está muito suja, tem idéias de morte em ti, danos que te fizeram. Eles [?] querem te ver com muitos homens, de mão em mão”.

Nesses rituais a *piache* bota um pouco de *chirrinche* na boca e depois o expulsa com força no corpo da pessoa. Isso é chamado pelos wayuu “soprar o corpo” e a intenção é afastar energias negativas ou as influências corpóreas das outras alteridades que coexistem no seu cotidiano, seres *jaa'in* (espírito do morto), *yoluyas* (entidade maléfica) ou *waniilü* (doença grave e entidade maligna),<sup>85</sup> e *oütsu* (morto)

A *piache* grita para um dos seus auxiliares: “traz o cabrito” e ele entra no local se debatendo com o cabrito que não queria entrar de jeito nenhum, mas com uma grande destreza o pendura no meio da casa, perto do lugar onde estão Julia e Sabrina. Com um movimento rápido e certo, o auxiliar, orientado por Sabrina, corta com uma faca afiadíssima o pescoço do cabrito, Julia é posicionada, estrategicamente, pela *piache*. O sangue quente e potente do animal sai a borbotões e banha o corpo de Julia do pescoço para baixo.

<sup>84</sup> Aguardente wayuu elaborado com a cana de açúcar muito apreciado pelos wayuu.

<sup>85</sup> Uma interessante análise das classificações e sentidos de doenças entre os wayuu, associadas com o mundo cosmológico dos wayuu foi realizada por PERRIN (1990).

Nesse momento, Julia deixou escapar um pequeno gemido, talvez susto e os olhos de Antonia, embora exorbitados, pareciam sugerir ações, mais além do cenário do ato ritual. Enquanto isso o corpo de Julia estava quase totalmente coberto pelo sangue do animal. Feito isso, o cabrito foi retirado do lugar e Sabrina começou a massagear o corpo de Julia com o sangue. De repente, botando suas mãos na região da barriga de Julia, a *piache* diz: “Você não está sozinha aqui, você está com uma criança no ventre”. Depois da agência potencial do animal, esse foi quicá o momento de maior impacto para todas nós, mulheres, que estávamos reunidas.

Não sabíamos que Julia estava grávida, embora Antonia suspeitasse do fato. Ela tinha sonhado com a filha que não deixava ver seu rosto no sonho. Motivo pelo qual (eu iria saber depois) Antonia teria encomendado com a *piache* o ritual de Julia.

Finalmente, Julia ficou por três dias com o sangue do animal sobre seu corpo cumprindo um resguardo que incluía prescrições alimentícias como não comer carne de nenhuma espécie e só ingerir alimentos como mingau de aveia ou *chicha*. Ela também teria que evitar conversar com as pessoas e evitar olhar-se no espelho.

Se bem a casa de Antonia representa uma territorialidade subjetiva e social atrelada a uma multiplicidade de alteridades em perspectiva, que afeta tal como sugere Vilaça (2005, p. 455) não apenas “o que as pessoas concebem como pessoas, mas também às ‘não pessoas’” constitutivas de uma existência própria, ela também é uma territorialidade que se reporta à experiência da violência por ela vivida, pois nesse espaço é aonde velou o corpo dos seus dois filhos assassinados, nos anos 2004 e 2008 e velou, em épocas diferenciadas, 10 corpos de parentes mortos assassinados ou não.

Nessa territorialidade ela também evoca a memória dos filhos mortos através dos retratos pendurados no seu quarto perto do lugar onde se deita (pois Antonia não fala diretamente da morte dos filhos). É nesse espaço subjetivo de seu cotidiano que Antonia realizou um ritual, anunciando com ele uma vingança (não verbalizada oralmente), quando em um dos velórios que fez na sala da sua casa tapou com um pano preto os olhos de um parente uterino assassinado e jogou um grande punhado de sal grosso sobre o corpo do morto.

Através dessa ação ritual Antonia estaria enunciando não só que essa morte ia ser vingada pelos parentes *apūshi*, mas também que o próprio morto, através de revelação em sonhos, teria uma participação ativa na cobrança da sua morte.

Tapar com um pano preto os olhos de um parente morto indica que seu destino no mundo do sensível foi interrompido bruscamente de forma violenta através de um homicídio. Tal morte precisa ser vingada, não apenas para que o morto faça seu trânsito para a morada dos mortos, mas

principalmente para restabelecer os laços com os parentes *apüshi*, os mesmos que anunciam e realizam a vingança já que o homicídio transgride esses laços especialmente quando é ocasionado por outras pessoas que não os próprios wayuu. Neste evento crítico, as mulheres são as que assumem a anunciação da vingança enquanto os homens a executam.

Mas, para a vingança da morte, Antonia precisa convocar o morto para que a acompanhe nessa travessia entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Ela e os demais *apüshi* do morto, através de sonhos, acessam diretamente as ações a serem tomadas.

### 5.3.1.3. O movimento oscilante de alteridades.

Como uma experiência transgressora de sentidos é que entendo a vivência de Antonia com os mortos do massacre do Poço. Essa mulher ressignifica uma experiência de luto que atravessa seu corpo e que deve levá-la a um processo de transformação.

A experiência vivida de Antonia não se reporta aos distúrbios físicos ou emocionais que estaria sentindo nessa ação, mas à conjugação de uma intersubjetividade elaborada no cenário do massacre e significada pela sua compreensão do que significa ser um ser humano no mundo dos wayuu. Sugiro que a constituição da intersubjetividade dessa mulher é elaborada como uma relação íntima de com entidades em potência no mundo sensível e mais além dele. Há nessa percepção, culturalmente construída, a vivência do luto e das mortes de parentes como uma experiência polissêmica reconstituída e ressignificada com novos sentidos.

Esses sentidos são, a meu ver, entendidos e transfigurados pelos wayuu permanentemente como um *movimento oscilante de alteridades*, quer dizer, experiências culturais e subjetivas dinâmicas significadas em (e na) relação com os estados físicos, as influências e os sentidos corpóreos de entidades espirituais em ato e que se potencializam na ação e metamorfose significando humanidades que agem em diferentes planos de existência social.

A experiência subjetiva e social de luto de Antonia, no seu contato visceral e direto com os mortos, me permite entender que seu relato dolorido, com profundos espaços de silêncio, do massacre da sua família, faz transparecer uma preocupação não apenas em atenção à disposição física dos corpos mortos, mas, especialmente, com esse *movimento oscilante* mediado e transfigurado em sonhos.

Gostaria de chamar a atenção para a narrativa de Antonia: “*você sabe que os wayuu [homens] têm nojo de pegar um morto*” Essa mulher que sonha e deseja a emergência do sonho na sua vida, constroi uma agência potencial com esse ato, subjetivamente múltiplo.

Quando ela comenta que pegou os cadáveres das pessoas violentadas na chacina de O Poço para banhá-los e vesti-los está significando um *movimento* oscilante de desprendimento da sua própria alteridade. De alguma maneira, ela passa a ser o *outro* sem deixar, no entanto, de ser ela mesma. O *movimento oscilante de alteridade* possibilita que Antonia não fique presa ao “nojo” que os mortos podem causar no contexto wayuu (entenda-se poluição no sentido dado por Douglas 1976).

Nesse contexto, os homens não podem tocar os parentes assassinados. Os wayuu homens “*têm nojo*” de tocar o morto, pois nessa ação eles podem ficar fragilizados fisicamente e espiritualmente para executar a vingança pelos parentes assassinados, pois no contato a pessoa pode ficar sob a influência do espírito do morto que pode afetar as percepções e ações dos homens para executar a vingança dos parentes assassinados.

Para os wayuu, as mulheres são as que têm potencialidade social e espiritual de manipular os mortos e enterrá-los, especialmente em situações de homicídios ou chacinas. Devido à potência do feminino wayuu, são elas que mediam entre o mundo dos vivos e dos mortos. São elas também que têm o papel social de enunciar a vingança, através de diferentes rituais, como por exemplo, carregar os mortos até o cemitério vestindo suas *mantas*<sup>86</sup> vermelhas. Essa ação é um poderoso enunciador de que as mortes serão vingadas pela família uterina das pessoas assassinadas.

Até os corpos mortos não serem ritualisticamente preparados para fazer o caminho a *yepirra* (a morada dos mortos), sua corporeidade se mantém ininteligível, condicionando a natureza da sua humanidade<sup>87</sup>. Cabe à mulher re-estabelecer essa humanidade, devolvendo os corpos mortos à

<sup>86</sup> Vestido tradicional usada pelas mulheres consiste numa bata, de preferência, longa que geralmente tem desenhos de símbolos clânicos ou de paisagens relacionados com o território da Península da Guajira.

<sup>87</sup> A experiência vivida da Antonia é mais bem compreendida a partir do mito do jovem wayuu Ulepala, recolhido por Paz Ipuana (1972). Nesse mito se descreve o percurso que faz Ulepala (existência viva), em companhia da sua jovem mulher morta, à morada dos mortos wayuu, *yepirra*. A história conta que no tempo que Ulepala, esteve ausente de casa, numa longa viagem que realizou para vender o gado, sua mulher ficou em casa em companhia da sogra. Desatendendo os conselhos do marido, a mulher apreensiva pela tardança do marido, decide sair a procurá-lo. Na andança ela é devorada por um jaguar e morre na ausência do marido. No ato de ser comida pelo jaguar, a sombra da mulher projetada sobre o solo, se corporifica em carne e osso e reconstitui-se como se fosse o corpo vivo dela, embora a mulher já pertença ao mundo dos *yoluyas*. A mulher volta à casa da sogra transmutada, como se fosse uma existência viva, quando na realidade era um espírito, isto é, um *yoluya*. Depois de passar um ciclo lunar completo, o marido retorna da sua longa viagem e ao encontrar a esposa quer possuí-la desesperadamente. Ela o rejeita e ele sem poder controlar seus intensos desejos sexuais aceita cumprir todos os pedidos da mulher dentre os quais está acompanhá-la ao mundo dos seus parentes mortos. Apesar de não compreender o pedido da mulher, ele decide fazer com ela uma longa travessia até *yepirra*. No caminho, Ulepala sente-se bastante agoniado pela rejeição sexual da mulher. Ele não sabe que está tentando possuir um *yoluya*, pois a mulher não lhe contou que ela está morta, que na verdade ela é um espectro. Mas, Ulepala não é o único que sente desejos sexuais, a mulher, também, e se no início da viagem até o *yepirra*, ela conseguiu controlar seu desejo pelo marido para não prejudicar a existência viva do homem, certa vez ela não resistiu aos ardentes desejos de Ulepala e se entregou a ele. O desfecho do ato sexual entre Ulepala e sua mulher revelou para o homem que o corpo que acabava de possuir era um *yoluya*. Ele horrorizado gritou. Mas sua mulher já tinha desaparecido. Enquanto isso o sêmen de Ulepala ficou derramado, esparsos no solo, convertendo-se depois numa borboleta branca que voou os

*wounmaikat*, mas nesse ato ritual ela também assume o encargo de anunciar a vingança pelo sangue derramado que deve ser compensada à família do *apiushi de Ego*.

As ações de Antonia em “carregar” os mortos, textualizam-se como uma poética e uma estética diluída no (e através) de sonhos que mediam o fluxo da vida e da morte. Relacionar sua experiência com a experiência de entidades espirituais, nesse caso, os espíritos do seu tio Francisco e seus parentes assassinados, restaura a mediação entre esses mundos, pois o contato entre os vivos e os mortos re-dinamizasse permanentemente em sonho.

Recuperemos uma vez mais seu relato:

Eu carreguei todos os mortos. Eu passei correndo, sim, como se fora uma louca, aí mesmo di banho neles, os vesti e aí mesmo os enterraram [...] Depois disso me agravei, eu senti uma coisa que me puxou daqui, daqui [assinala suas pernas], a última, a última que eu levantei me soou uma coisa aqui [assinala seu coração] e me agravei.

Tudo se passa como se sua experiência “sócio-lógica” tivesse apoio numa “fisio-lógica” indígena (SEEGER, DA MATTA, VIVEROS DE CASTRO 1987: 22), isto é, segundo Vilaça (2005) uma espécie de “perspectiva oscilante” entre vivos e mortos, substâncias vivas e mortas, misturadas e em vias de transformação. Antonia significa essa perspectiva com a experiência de sentir-se “puxada” pelas pernas ou quando seu coração soa ao estabelecer o contato com os mortos. Essa mulher tinha plena consciência da relevância dos sonhos e dos sentidos das suas ações quando decide *movimentar* os 12 corpos.

Interpretando a fala de Antonia apenas como um profundo e desesperado ato de aglutinação da dor e do luto, talvez eu corra o risco de reduzir suas diversas implicações culturais. Penso que Antonia elabora um movimento transformador que consiste em “resgatar” os corpos para o âmbito das relações sociais. Revitalizá-los através do banho e da vestimenta e do enterro significa trazê-los ao espaço de significação de uma nova territorialidade viva, ainda que ela mesma saiba que possa se “agravar” depois.

---

confins da terra. Sucessivamente, o destino desse homem o levou a ser transportado a outros umbrais temporais e espaciais.

Esse mito permite ilustrar a repercussão que têm para o mundo dos vivos a relação com as substâncias corporais dos *yoluyas*. Entendo que a relação entre as substâncias pode traçar um valor semântico assimétrico de pares opostos entre vida/morte, mulher/homem, dor/amor, desejo/abstinência, vida/sombra. Mas, a assimetria conduz apenas a uma projeção na estrutura superficial do mito que pode reduzir a comunicabilidade entre vivos e mortos permanentemente estabelecida na liminariedade dos sonhos.

Realço que a leitura do mito pode ser constantemente ampliada. O sêmen de Ulepala convertido em borboleta permite sugerir que entre vivos e mortos há uma permanente tensão de transfiguração.

Há, no entanto, uma relação ainda mais poderosa na “*perspectiva*” e que entendo como seus “pressentimentos”. A necessidade que os mortos têm de continuar seu descanso eterno no mais *além* faz com que eles, entre outras coisas, se comuniquem com seus parentes vivos. Antonia tinha consciência que poderia ser transportada até a morada dos mortos e, nesse trânsito entrecruzado de vida e morte, perder o controle sobre sua própria existência viva. Ela está exposta permanentemente não apenas ao sonho com os *mortos*, mas também a vê-los, senti-los e vive-los na sua corporalidade<sup>88</sup>.

Tudo isso, pelo “conforto”, subjetivo e social, que ela brindou a todos os parentes mortos no decorrer de sua vida. Esse contato fez com que se unisse irremediavelmente com o mundo dos mortos e outras alteridades que estabelecem com ela uma relação transfigurada de vida e morte. Em outras palavras, ela tem acesso à morada dos mortos antes de morrer e também ao mundo dos espíritos, sabendo que não sairá jamais dessa experiência. Dessa forma, ela está sujeita a um vínculo ativo, permanente e direto com as alteridades em ato.

Lembremos que quando conversei com Antonia no dia 23 de abril de 2009 ela estava prestes a se reencontrar com a *piache* Sabrina para dar prosseguimento a um ritual que ajudaria a libertá-la das energias e ações de todos os mortos com que tinha tido contato no fluxo cotidiano da sua vida. O ritual de limpeza tinha motivos de sobra para ser realizado. Nesses tempos, Antonia acabara de submeter-se a uma biópsia de útero por suspeita de câncer.

Ela também dizia sentir-se cansada devido a preocupações familiares. Sua filha Julia tinha escondido uma gravidez, nem prevista nem anunciada, fato que foi constatado por Antonia por intermédio de um ritual. Na época que morei com Antonia, muitas vezes ela se queixava de dores musculares no braço esquerdo e em várias ocasiões Julia teve que injetar-lhe antiinflamatórios.

A vida cotidiana dos wayuu está permeada pela influência dos mortos e as premonições que lhe são reveladas através do sonho. Lembremos que na época que ela relatou o massacre do Poço, ela se encontrava na casa de Evelia depois de fazer uma viagem de três horas até a vila O Mamón para procurar à *piache* Sabrina que mora nessa localidade e que iria dar prosseguimento a um ritual de limpeza e proteção espiritual que tinha iniciado em Hato Novo meses atrás.

O ritual espiritual de Antonia consistia em banhar seu corpo (do pescoço para baixo) com o sangue de um cabrito para afastar a desgraça, a inveja e as influências maléficas de espíritos na vida dessa mulher. Nesse caso, o sangue do cabrito no corpo representa uma *contra* [proteção] na vida da pessoa e se constitui numa prática cultural ritualizada pelos wayuu.

<sup>88</sup> Aqui o termo corporalidade alude à noção de perspectivismo ameríndio conforme os trabalhos de VIVEIROS DE CASTRO (1987; 1996, 2002<sup>a</sup>. 2002b) e VILAÇA (2000; 2005).

Se bem o cabrito é um animal que faz parte da dieta básica dos wayuu, ele também é mediador ritualístico nos processos de limpeza e/ou cura espiritual. Representa simbolicamente uma entidade espiritual orientada a estabelecer laços com a territorialidade social e identitária dos wayuu. Nesse sentido, seu sangue enquanto amuleto de proteção é profundamente significativo para os wayuu, pois permite afastar as influências de espíritos maus ou vingativos. No caso de Antonia, culminar com uma série de banhos de ervas significava o ápice de um ritual de proteção espiritual em que o sangue do cabrito torna-se um poderoso amuleto de proteção.

As proteções são referidas pelos wayuu com o termo *contra*, quer dizer, um amuleto usado com significados e usos diversos. Geralmente é usada por eles para proteger-se dos inimigos e das entidades espirituais que coexistem no seu cotidiano. Mas também ela pode representar uma alteridade que potencializa a força física e o poder espiritual e subjetivo da pessoa que a usa, como por exemplo, nos casos de conflitos intra-clânicos, familiares ou afetivos entre casais.

As proteções formam parte de um intrincado e complexo sistema do mundo sagrado dos wayuu. A *contra* pode estar diretamente relacionada com os espíritos dos ancestrais do *piache*, assim como com as entidades dos mortos, dos sonhos e dos presságios que os wayuu têm através deles. Os vínculos que a *contra* estabelece com essas alteridades são passíveis de serem conjurados pelas *piaches*, as quais têm o poder de elaborar o amuleto e estabelecer mediações com espaço espiritual e social habitado pelas entidades em jogo.

A materialidade da *contra* pode significar-se através de distintos suportes de natureza vegetal ou mineral, isto é, uma semente ou uma pedrinha. Existe uma diversidade de *contras* que representam entidades espirituais diversas e que atendem a usos diferenciados de proteção e ação. Um tipo de *contra*, por exemplo, pode ser representada por uma pequena semente redonda que, depois de ser conjurada pela *piache* através do auxílio dos espíritos dos seus ancestrais e dos ancestrais da pessoa, é envolta firmemente num pedacinho de tela.

Essa *contra* é chamado *lanía* pelos wayuu que o usam como um amuleto de proteção, pois ele representa o espírito de um ancestral. Dependendo do tamanho e do “poder” da *contra*, ela pode ser usada pendurada num colar ou levado nas *mochilas* e carteiras das mulheres e dos homens, respectivamente, mas em qualquer dos casos o amuleto é usado com muito zelo pelos wayuu.

Em outros casos, a *contra* pode ser significada através do sangue de um animal, especialmente bovino ou caprino. Nos rituais em que o animal é sacrificado, o sangue é derramado sobre o corpo da pessoa, do pescoço para baixo, que irá ficar com o sangue do animal por um espaço de 3 dias em que a pessoa é proibida de tomar banho e abster-se de ter contato com os outros. Além das

proibições de contato sexual a pessoa deve evitar consumir carne de qualquer espécie, entre outros alimentos.

Guerra Curvelo (2002) descreve algumas classificações desses amuletos: a *contra tiinapi* é usada para “adquirir boa pontaria nas armas de fogo”, as *jashuieepi kamaralieepi* “podem infundir temor às pessoas que recebem a palavra e acostumam ser usada pelos palavreros beligerantes”, a *contra lánia anasüká* “evita que um grupo familiar envolva-se em maiores querelas” e a *contra samamata* “infunde frio ao potencial adversário forçando-lo a depor de uma atitude inicialmente agressiva” (p. 120)

Na minha pesquisa etnográfica tive a oportunidade de observar alguns rituais em que a *contra* era significada através do sangue do cabrito, mas também teve o registro de uma mulher wayuu chamada Maria que mora na vila O Mamón e me relatou que usava uma *contra* para o amor (pedrinha que pendurava num colar de semente) que tinha sido preparada pela sua avó para que ela encontra-se “um bom homem” para sua vida. Maria nunca me mostrou sua *contra* que sempre levava consigo pendurada num colar sobre o pescoço e que ocultava zelosamente por baixo do vestido.

Esses aspectos enfatizam que a diferença dos homens, as mulheres são as que cumprem o papel de mediadores em potência do contato subjetivo com o mundo dos mortos (*outsü*) ou de espíritos “maus” como os *yoluyas*.

Na concepção wayuu, ter contato físico com o corpo morto exige um conjunto de preparações corpóreas e de práticas restritivas. A experiência da corporalidade com os mortos provoca a entrada em cena de disposições que devem ser cumpridas e respeitadas.

Uma vez que tocam no corpo morto, os wayuu restringem sua liberdade de contato consigo mesmos e com os outros (wayuu e *alijunas*). Nessas circunstâncias, coçar o corpo, por exemplo, é proibido sob pena de ficar sob a influência corpórea do morto. Nesse caso, a pessoa que manipulou o cadáver deve usar uma varinha de madeira para coçar-se. Banhar o corpo com *chirrinche* é outra das práticas rituais dos wayuu, especialmente nos velórios ou em rituais de proteção e limpeza espiritual que deva ter a intervenção de *piaches*.

Essas práticas apresentam um jogo de relações entre manifestações sensoriais, interação social e atribuição de significados revelados também em outras práticas rituais que se reporta inclusive ao mundo dos objetos, que para os wayuu podem significar, no entendimento de Vilaça (2005, p. 455-56) “ponteiros relacionais” com potencial agência.



Sobre esse aspecto, gostaria de fazer uma breve digressão e relatar uma experiência que vivenciei na vila O Mamón, no mês de março de 2009. Numa oportunidade em que eu voltava do município Maicao (Guajira colombiana), fui pegar minha mala que tinha deixado guardada na casa de Vicenta (21 anos), wayuu do clã Uriana que mora com a família onde eu tinha me hospedado por dois dias no marco de uma mobilização etnopolítica chamada Caravana por *wounmaikat* realizada pela FMW. Devido às barreiras físicas e simbólicas que a fronteira Colombo - venezuelana oferece aos que tentam cruzá-la, já era muito tarde quando cheguei à casa de Vicenta.

Depois de descer do carro que tinha me deixado na frente da casa, bati palmas desde afora, pois Vicenta não imaginava sequer minha chegada. Apoiando-me com cuidado no arame farpado que rodeia o quintal da sua casa, gritei: “tem alguém aí? Vicenta. Sou a Fanny”. Tinha escutado um barulho que chegava dos fundos do quintal e percebi que havia uma camionete estacionada que me impedia de olhar melhor na direção da casa. A escuridão tornava-se mais dramática nesse angustiante silêncio, pois eu não recebia nenhuma resposta.

Por fim, um homem wayuu corpulento saiu da penumbra do quintal, detrás da camionete com os olhos um pouco exorbitados e uma garrafa de *chirrinche* na mão. Era Jesus (31 anos), único irmão homem de Vicenta. Ele olhou, mas não me reconheceu. Desconfiado pela minha presença por causa da hora, ele gritou que não tinha ninguém que eu pudesse procurar; mas eu insisti e ele recuou. Nesse momento a porta da sua casa se abriu devagar, alguém falou alguma coisa e ele me deixou entrar. Ninguém saiu da casa nesse momento, com a porta encostada ele me indicou uma cadeira que estava por perto e eu me sentei no quintal, sem jeito.

Jesus então continuou com o que estava fazendo antes da minha interrupção. Ele estava “soprando” com *chirrinche* sua camioneta e invocando com esse sopro o espírito dos seus ancestrais para que seu veículo ficasse invisível aos olhos de qualquer agente policial que pudesse interromper seu trânsito de contrabando de gasolina, prática que fazia com frequência, pelos atalhos da fronteira Colombo - venezuelana. Fiquei completamente perplexa perante essa experiência que deixei de observar quando uma das irmãs de Vicenta me chamou para dentro da casa com o intuito de oferecer-me um *chinchorro* onde dormir nessa noite.

Essa experiência me fez entender que para os wayuu há potências espirituais diversificadas que entram em ação. O caminhão de Jesus parece sugerir que é uma entidade que está sujeita a proteção. Aqui a lógica dos wayuu se impõe para observar outros modos de entender a realidade social e as ações individuais e coletivas dos existentes em cena como aspectos de uma mito-práxis que se recria e ressignifica com novos elementos em ato.

A experiência vivida por Antonia perpassa essas compreensões que leva em consideração a transfiguração de diversas alteridades em relação, dos vivos e dos mortos, nas suas travessias pelo mundo sensível e espiritual. Corpo, sangue e território se entrecruzam na memória e na vida de Antonia. Se os homens wayuu têm nojo de pegar nos mortos, especialmente mortos por homicídio, no entanto, é a mulher que assume o estatuto de lidar com a transfiguração entre vida e morte em que os sonhos ocorrem, embora não todos os wayuu tenham a mesma capacidade de sonhar<sup>89</sup>.

Certa vez, Antonia perguntou-me o que eu fazia e eu comentei que estudava antropologia e que meu tema era o deslocamento forçado em território wayuu e o conflito armado; mas ela não havia me falado diretamente do tema, até que passados 6 dias na sua casa, depois de almoçar nos deitamos nos *chinchorros* ao fundo do quintal, percebemos a presença de um homem caminhando num costado da cerca de pau que delimitava a casa.

Ela discretamente observou do *chinchorro* o andar do homem que desapareceu rapidamente nos arredores da casa. Foi nesse momento que ela me falou: “temos que estar de olho, eu saí uma vez da minha casa porque os “paracos” [paramilitares] rondavam por aqui e ameaçaram matar-nos”.

Depois disso, ela não falou mais a respeito. Ficou absorta nas suas memórias e percebi seu rosto triste. Ela continuava deitada no seu *chinchorro* e eu estava muito próxima dela. De repente eu me senti impulsionada a comentar num sussurro: “sua tristeza está como próxima” e ela me diz: “sempre está perto. Às vezes parece que não vai passar nunca, acho que estará para toda a vida”.

Foi a primeira e única vez que a senti vulnerável, pois Antonia sempre se mostrava muito decidida e segura. Ela representava efetivamente a matriarca da família *Epiayu*.

#### **5.4. Evento II. Corpo em vigília: O suicídio da Emília**

Na primeira semana do mês de abril de 2009, um episódio de suicídio no contexto dos wayuu se espalhou como pólvora pelas estreitas e acidentadas ruas do bairro o Mamón. Tratava-se de Emília, uma adolescente de 14 anos. Era lembrada pelos vizinhos como uma menina muito alegre, carinhosa, vaidosa e conversadeira, segundo as opiniões que recolhi, durante meu trabalho de campo, de algumas pessoas próximas a Emília (vizinhos e parentes).

---

<sup>89</sup> A relevância do sonho e do querer ou não sonhar foi analisado por Fausto (2001) no contexto social dos *parakanãs*. Na análise esse autor traz uma interessante relação entre sonho e sangue menstrual, sendo que a capacidade ou não no ato de sonhar está relacionada, entre outros fatores, com a “hematofagia” (p. 343), quer dizer, o contato social e espiritual com o sangue, tal como ele explica “sem gosto de sangue não há sonho” para os *parakanãs* ocidentais.

Ela tinha 5 irmãos, morava com sua mãe Francisca e três irmãos (mais novos do que ela). Sua irmã Teresa (18 anos) trabalhava e morava em outra região do estado Zola. Fernando, seu irmão mais velho (25 anos) era casado e morava também no bairro o Mamón. Emília tinha morado por algum tempo junto à família do irmão.

Os pais de Emília tinham se separado quando ela ainda era criança e, ao que parece, ela nunca tinha tido contato com o pai. A família era oriunda da Alta Guajira venezuelana de uma região chamada *Jusayu*, procedente do clã Uriana, mas morava no bairro O Mamón há muito tempo, mais de uma década.

Emília era estudante do sexto grau de ensino básico numa escola próxima à sua casa. Durante os dias de escola costumava deixar seus irmãos mais novos na escola, antes de ir às suas aulas, enquanto Francisca trabalhava como doméstica. Numa tarde do dia 3 de abril de 2009, ela saiu de casa como de costume em direção à escola, mas antes das 14h00min horas, tinha tomado um veneno mata-ratos dentro da escola, com o intuito, ou não, de suicidar-se. Morreu na sala de emergência do Hospital Universitário de Maracaibo nessa mesma tarde.

O suicídio de Emília causou profunda consternação nas imediações da casa da família Uriana e nos bairros vizinhos, ganhando destaque da mídia impressa. Emília tinha ingerido um veneno mata-ratos, vendido livremente nos mercadinhos do bairro O Mamón, que no espaço de 3 horas tinha causado o desfecho da sua morte. Esse procedimento vinha sendo o *modus operandis* de pelo menos três adolescentes wayuu, que moravam em localidades próximas, em menos de 2 meses. O suicídio de Emília aconteceu uma semana após a morte de outra adolescente de 16 anos, moradora do bairro Catatumbo da periferia de Maracaibo que, como ela, tinha ingerido o mesmo veneno<sup>90</sup>.

No tempo que estive no bairro O Mamón, tive notícias de 4 suicídios de adolescentes, aproximadamente. A imprensa escrita, no entanto, noticiou 6 suicídios. Mas, no caso de Emília o que causava impacto na população adjacente era que ela tivesse ingerido o veneno no banheiro da escola onde estudava, na frente de alguma das suas colegas de aula. Ao que parece, Emília tinha misturado o veneno numa “malta”, refrigerante muito consumido na Venezuela. Os comentários tanto da imprensa quanto de alguns vizinhos do bairro o Mamón especulavam sobre o fato de Emília ter agido com muita naturalidade no momento de ingerir o refrigerante.

---

<sup>90</sup> Nos tikúna pesquisados por ERTHAL (2001) os eventos de suicídios se dão fundamentalmente por enforcamento e ingestão de cipó tóxico, nesse último caso a autora comenta que seu uso não se deve a um mecanismo *modus operandis*, mas ao fato de saber que está no mato de forma acessível.

A notícia do suicídio circulou no jornal *Diário Panorama* (de maior abrangência regional, doravante *Panorama*) no dia 5 de abril de 2009. Esse *Diário* intitulou a matéria como “Se suicidou menina no colégio de O Mamón” incorporando subtítulos como: “6 menores de idade entre crianças e adolescentes têm acabado com suas vidas ao beber diferentes venenos”. Nessa matéria, *Panorama* conta que Emília estava reunida na escola com suas colegas na tarde do dia 3 de abril e que antes de entrar na aula pediu às amigas que aguardassem enquanto ela ia comprar um refrigerante na cantina da escola.

Ao voltar, ela supostamente teria sacado da sua *mochila* um envelope pequeno com veneno mata-ratos que rapidamente teria misturado com o refrigerante, na frente das suas amigas. Segundo essa fonte, Emília bebeu duas vezes o refrigerante na frente das suas amigas que atônitas, supostamente desaprovaram sua atitude, antes de arrebatá-lhe das mãos a bebida.

A mídia ressaltava também o suicídio de outra estudante adolescente wayuu, 16 anos, que uma semana antes da morte de Emília tinha se suicidado na sua casa num bairro próximo. Segundo o jornal, supostamente a causa desse suicídio foi uma discussão que essa adolescente teria tido com uma irmã.

A respeito das causas do suicídio, o *Panorama* cita textualmente duas versões. A primeira versão é de Claudia, tia de Emília, que essa fonte cita fora de contexto, pois sugere que foi a própria Emília que explicou a causa da sua decisão: “Ela supostamente, comentou a umas amiguinhas que só tomou o veneno porque dias atrás leu no jornal que outra garota do bairro Catatumbo, próximo ao colégio, tinha ingerido mata-ratos e queria saber o que se sentia”. Essa versão supõe que, antes de morrer, Emília teria conversado com suas amigas de escola e teria confidenciado os motivos que a levaram a ingerir o veneno.

Mas, o que interessa destacar aqui, por enquanto, é que *Panorama* situa a versão da tia Claudia em contraste com a versão do “*Cuerpo de Investigaciones Científicas Penales y Criminalísticas*” (CICPC) do município Maracaibo, nesses termos:

Embora, porta-vozes do CICPC assinalaram, depois de indagar o entorno familiar, que a falecida discutiu com sua mãe antes de ir à aula, porque esta lhe negou uma permissão para viajar, durante o feriado de Semana Santa, com vários companheiros do colégio [ênfase nossa].

O fato é que o hiper-texto contido na matéria de *Panorama* parece destacar que as causas dessas mortes de adolescentes wayuu que moram nas periferias de Maracaibo são causadas por uma espécie de desestruturação das famílias que trazem conflitos no interior das famílias, tais como

incompreensão, desordem, violência e que motivam nessas adolescentes decisões como, por exemplo, pôr “fim na sua existência”.

Essas representações higienizadas da noção de família, veiculadas no hiper-texto do Jornal Panorama, tornam-se ainda mais alarmantes quando advertimos as ponderações resenhadas pelo CICPC que explicariam a morte de Emília “depois de indagar o entorno familiar” a CICPC conclui que a Emília “discutiu com sua mãe” porque queria viajar com “companheiros de colégio”. Nessa última frase note-se que se cita “companheiros” sugerindo um recorte masculino, enquanto que no discurso veiculado pelo jornal Panorama destaca-se o termo: “amigas ou amiguinhas” de Emília.

O que está em jogo aqui é a imposição de um código de comportamento, isto é, um tipo de moralidade higienizada e etnocêntrica caracterizada pela: “falta de compreensão entre pais e filhos” que informa a respeito da reputação das pessoas: “Emília queria viajar com *companheiros* [homens?] de colégio”; da construção de uma representação em termos de “família desestruturada”: “Emília, discutiu com sua mãe” e dos dispositivos de poder e vigilância que impõem essas representações.

Outros jornais tidos como os do “povão” também resenharam os suicídios das adolescentes wayuu ressaltando um discurso voltado para as “fofocas” que circulavam a respeito dos fatos. Nesses últimos a divulgação dos suicídios de adolescentes insinuava que as mortes eram causadas por aspectos relacionados com “um amor não correspondido” ou da dificuldade que as adolescentes tinham em “controlar suas paixões”. De fato, há, nesses discursos conotações de “ordem moral” que são potencializadores de violência simbólica e “aniquiladores” de subjetividades individuais e sociais.

Tive conhecimento de outros comentários espalhados por pessoas (wayuu ou não) que se encontravam no amplo quintal da casa de Fernando, onde estava o cadáver de Emília, numa salinha a poucos metros. Esses comentários se reportavam à suposta naturalidade com que ela teria ingerido o veneno. O que estava em questão aqui era que na atitude de Emília parecia haver certo “desfrute”, pois ela “fez questão de ingerir o veneno na frente das suas colegas de aula”. O modo de agir de Emília estimulou poderosamente a especulação já que se chegava a falar que ela tinha encenado sua própria morte. Esses comentários circulavam discreta e sub-repticiamente pelo quintal da casa do irmão quando fui dar os pêsames a Francisca.

Casualmente eu ainda estava hospedada na casa de Evelia que ficava a poucos metros da casa de Fernando. Não era a primeira vez que eu me deparava com o amplo quintal da casa desse homem. Eu já tinha passado na frente de sua casa em muitas oportunidades quando caminhava pelas

estreitas e poeirentas ruas de O Mamón para atingir a via principal, a única asfaltada, que me daria acesso ao ponto de ônibus.

O Mamóm, como tantos outros bairros periféricos do perímetro urbano de Maracaibo, onde moram muitas famílias wayuu, não escapa dos arames farpados cercando as casas, do chão batido de terra que cega os olhos quando o vento forte decide arremeter-se contra as ruas não asfaltadas, dos fedores vindos do esgoto das valas próximas das casas, do lixo úmido, seco e putrefato que aguarda pacientemente a chegada do caminhão de lixo, que quase nunca passa. Enfim, da miséria urbana produzida pelas assimetrias geradas na luta pelo poder.

No tempo que morei no bairro O Mamón, pensei que a casa onde morava Fernando estava desabitada, pois nunca percebi alguém circulando ou sentado no quintal. Mas, na primeira semana do mês de abril de 2009, diferentemente do silêncio e isolamento de outros dias, o quintal de Fernando estava cheio de gente, ruídos, vozes, murmúrios, olhares discretos, homens reunidos bebendo *chirrinche* e jogando dominó, crianças correndo, mulheres conversando em grupo extenso, todas vestidas com suas longas mantas [vestidos típicos das mulheres wayuu].

O cheirinho do café que alguém estava oferecendo pelo quintal misturava-se com o forte cheiro do *chirrinche* e do rum que estavam bebendo os homens sentados, à vontade, nas mesas que estavam em volta do quintal. Essa cena completou meu rápido olhar pelo quintal até chegar a uma salinha na entrada da casa onde jazia o caixão com o cadáver.

Murmúrios, cheiros misturados, vizinhos curiosos, parentes, abundante comida, lamúrio e outras sensibilidades estavam misturadas nesse cenário. Tudo isso porque Emília estava transitando por um processo de elaboração e/ou transformação relacional. Talvez desde essa perspectiva Emília já estivesse a caminho de *yepirra*.

No meio das mulheres reunidas na casa de Fernando encontrei Francisca, uma mulher com uma aparência física muito nova. Ela tem 45 anos, mas aparenta muito menos. Tem um rosto muito bonito e seu corpo é magro e esbelto. Ela transmite serenidade e confiança desde o primeiro momento que se tem contato com ela. É discreta, atenciosa e gentil. Lembro-me da suas mãos quando lhe ofereci minhas condolências. Eram suaves e magras. Quando a conheci ela estava vestida com uma manta [vestido wayuu] longa e vermelha.

Ela é oriunda da Alta Guajira venezuelana, de uma região chamada *Jusayu*. Mora desde há muito tempo numa das vilas periféricas do município Maracaibo, na paróquia Idelfonso Vasquez num bairro próximo de O Mamón, onde mora Evelia, e trabalha como doméstica. Francisca nunca

morou com o pai dos seus 5 filhos. Além de Emília, essa mulher tinha dois filhos homens com menos de 15 anos, um filho de 28 anos e uma filha de 18 anos.

No quintal da casa onde estavam os parentes, amigos e vizinhos acompanhando o corpo de Emília, Francisca estava sentada, muito quieta, num canto no meio de muitas mulheres. Evelia, que tinha me acompanhado, foi quem me indicou que ela era a mãe de Emília. Assim que orientada por ela me aproximei de Francisca para oferecer-lhe meus pêsames.

Francisca, junto às outras mulheres do grupo, me recebeu carinhosamente, apesar de nunca ter-me visto. Foi assim que eu a conheci quando fui ver o corpo de Emília. Quando me aproximei junto com Evelia, as mulheres em volta de Francisca percebem que eu não morava no bairro, nem nos arredores. Então Evelia decidiu explica-lhes que eu era sua hóspede e que me encontrava fazendo um estudo entre os wayuu.

Depois de dar os pêsames eu consegui enturmar-me aos poucos com o grupo de mulheres. Elas começam a conversar comigo animadamente e me perguntam onde eu moro. Logo me perguntam: “você já aprendeu a falar wayuunaiki?”. Improviso dizendo sim, e olho para as galinhas que estavam em volta dizendo a expressão “tcha, tcha!” que os wayuu usam para espantar os cachorros e as galinhas. Isso foi uma experiência maravilhosa para mim. A partir daí as mulheres começam a rir muito e me pegam pelo braço, outras me abraçam enquanto dão mostras de simpatia por mim quando insistem para que eu repita a expressão para espantar as galinhas.

Nesse contexto, eu fico descontraída e sinto o clima do cenário mais suave e aconchegante. Francisca também ri e participa desse momento de descontração. Quanto a mim, mesmo sabendo que a porta aberta que está a poucos metros do lugar irá me conduzir ao corpo de Emília, me sinto mais à vontade. Foi assim que se estabeleceu o começo da minha estreita relação com Francisca e Emília (mesmo morta) que iria permanecer mais três dias na região de *Jusayu*, onde ela foi enterrada.

Na calorosa tarde do dia 4 de abril, antes da Semana Santa, me desloquei a essa região com Francisca e sua parentela acompanhando o corpo de Emília, numa longa viagem de 6 horas em cima de um caminhão repleto de gente e alimentos da parentela do seu clã *Uriana*. Nosso destino era o cemitério do *apüshi* [família uterina] de Francisca aonde Emília seria enterrada junto de sua avó e a parentela materna.

### 5.4.1. Corpo em Alteridade Oscilante

Chegamos ao cemitério da família quando já estava anoitecendo e eu ainda sentia o sol escaldante rasgando as minhas costas e meus braços adormecidos pela força empregada para me agarrar no minúsculo espaço disponível no caminhão onde viajei. Um dos meus braços estava ferido pelos espinhos da árvore Trupillo numa das arremetidas do caminhão dentro do terreno acidentado da Guajira, e ainda reclamava por atenção. Fato que suscitou ainda mais a proximidade das mulheres para comigo.

Quando chegamos ao cemitério o caixão de Emília ainda não tinha sido puxado do carro que a conduziu a *Jusayu*. Quando o grupo que viajou junto comigo saltou do caminhão a primeira coisa que fizemos foi pendurar os *chinchorros* nas duas enramadas que estavam no cemitério, próximo aos túmulos. Acomodei-me no chinchorro que tinha pendurado num cantinho de uma das enramadas e dormi profundamente. Quando acordei me deparei com o caixão no meio da enramada e bem perto do meu *chinchorro*.

Nas enramadas [teto de palha usado para pendurar *chinchorros*] do cemitério nos acomodamos com nossos *chinchorros*, soltamos as bolsas no chão com os suprimentos de comida e água que tínhamos levado. Iríamos ficar e dormir no cemitério da família de Francisca por três ou quatro dias, perto de Emília e de seus parentes mortos. Nesse mesmo dia, não me lembro quanto tempo se passou, do estilhaço do meu sono profundo ao momento de ter me deparado com o caixão de Emília ao meu lado, pertinho do meu *chinchorro*, a 5 metros de distância. Eu ia dormir pertinho dela, sentindo sua subjetividade, sua presença, sua energia.

Eu quase que podia tocá-la; seu corpo estava ao meu lado e também ao redor de muitos *chinchorros* pendurados. Pulei do *chinchorro* de um salto. A tênue luz gerada pela bomba do motor de gás não foi suficiente para enxergar melhor os rostos de quem estava por perto. Meu coração latejava fortemente. Foi nesse momento que compreendi realmente que outras humanidades estavam se sobrepondo, misturando-se e se re-elaborando.

A mãe de Emília se aproximou de mim, sob o olhar curioso de sua filha Teresa. Essa mulher sempre tão serena e próxima se sentou comigo no *chinchorro* para observar o corpo da filha. Ela me segurava pela mão e eu intumescida com minha própria angústia, receio e curiosidade da morte, deixava-me guiar por Francisca para penetrar na indeterminação dos significados da subjetividade de Emília que estava experimentando uma mudança substantiva do corpo e da sua existência anterior.

Penso que a sabedoria de Francisca percebeu meus dilemas, pois ela me disse:



Não precisa ter medo dela. Ela está nos acompanhando e nós também estamos acompanhando Emília. Ela era uma menina que quis pegar seu destino nas mãos, ela quis fazer seu destino. Eu entendo isso. Por isso você não precisa ter medo (Diário de Campo, 05/04/2009).

Perante a tragédia desse acontecimento e assumindo minha pouca tolerância de entendimento para os eventos de suicídios em crianças ou adolescentes, eu fiquei muito agradecida por Francisca ter-me oferecido essa explicação que dista muito de compreensões relacionadas com a culpa ou o disciplinamento social de condutas. Aqui o suicídio não pode entender-se em termos de anomia social, tal como foi sugerido por Durkheim (1973), mas a partir do entendimento cultural que os wayuu fazem desses episódios de luto.

Enquanto isso sua filha Teresa não apartava seus olhos da nossa conversa. De repente ela fala do seu *chinchorro* que quem deve ficar mais próximo de Emília era sua mãe, pois é o costume. No costume wayuu quem teria que ficar perto de Emília é a mãe, pela importância da vinculação uterina do princípio social matrilinear. E, ainda que o *chinchorro* de Francisca estivesse também próximo de Emília, ela deveria dormir, em tese, o mais próximo da filha.

Perante a insistência da filha Teresa, Francisca diz que está tudo bem e que do lugar aonde ela ia se deitar dava para ela ficar próxima da filha. Mas Teresa insiste e tenta ainda dar um jeito para que o *chinchorro* da mãe fique o mais próximo da irmã. Senti que o cenário ficava tenso, denso e borbulhante. Era como se, a qualquer momento, algum acontecimento repentino fosse desencadear um evento desconcertante.

Francisca me pede que descanse um pouco e eu lhe pergunto quando acontecerá o enterro. Ela me diz: amanhã de manhã. Meus medos se arremeteram contra mim. Eu passaria a noite entre os vivos e os mortos, compartilhando uma liminarietà em processo, habitada por diferentes alteridades humanas que conflitavam e se aproximavam, ao mesmo tempo, com minha subjetividade.

O cemitério dos Uriana é um espaço amplo, plano, rodeado de muita vegetação xerófila, (cactos, trupillos) e areia fina como a do deserto e vento forte que nas suas ondulações emite vozes estranhas e incompreensíveis ao ouvido humano. O sol escaldante mantém a terra muito seca durante o verão, quando a água é escassa. As famílias que moram próximas usam para as tarefas domésticas a água dos açudes [*jagueyes*], depósito de água construídos na terra e que parecem ter sido ocasionados por acidentes geográficos do solo. São usados para surtir de água aos wayuu na

estação da seca quando o território da Guajira é sacudido pela quase total falta de água potável. Os açudes, nesses casos, também são úteis para saciar a sede dos animais no pastoreio.

Durante a noite no cemitério da região *Jusayu*, o frio penetra nos ossos das pessoas como se fosse sua morada. Entretanto, o ocaso de tarde produz um vivo contraste de cores que se refletem nos túmulos, próximos das enramadas, onde nós estávamos compartilhando com Emília, seu trânsito para *yepirra*.

Aqui os ventos alísios que caracterizam a Península da Guajira parecem silvos que falam produzindo uma relação de sentido que tem um efeito transformador nas vidas. Esses ventos, tal como os objetos e as pessoas vivas ou mortas são agentes de uma territorialidade que perpassa as significações da memória coletiva dos wayuu.



Foto 15. Cemitério do *apüshi* de Francisca.

Caminhando pelo cemitério da parentela de Francisca, eu me lembrei da imagem mítica do arco-íris [*kasipoluin*] que tinha lido numa versão mítica recolhida em 1970 por Perrin (1980, p. 102) do relato de um homem wayuu chamado *Shaatiü Uliyuu*. O mito fala do arco-íris como uma língua de serpente que mora no interior da terra, similar a uma raiz, e que emana da boca uma tríplice composição de cores *wüittisu*, *mala'ukatsü*, *ishosü* (o verde/azul, o amarelo e o vermelho). A serpente sendo única; tem a cor, segundo o mito, das suas próprias emanações<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> Para os wayuu, segundo os mitos recolhidos por Perrin (op.cit., p. 223) o arco-íris sai pela boca de alguns animais reptéis, como por exemplo, a cobra. Todavia, ele se opõe a *juya* (a chuva), mas também mantém com ele uma relação de complementaridade.

De alguma maneira, eu percebia a territorialidade do cemitério como um *kaisipoluin* (um arco-íris que sai da boca de uma serpente). Isto é, um cenário metamorfoseado, que podia sugerir uma relação de presa e predador, irradiado de emanções múltiplas que desliza sua territorialidade entre alteridades diversas que se sobrepõem e podem coexistir na poética e na estética da morte e da vida.

Não passou muito tempo para Emília ser enterrada no mesmo dia em que chegamos a *Jusayu*. Quase passando a meia-noite do dia 4 de abril, algumas mulheres que estavam nesse cenário começaram a gritar que o corpo de Emília já estava “fedendo” e iria explodir em qualquer momento: “ta fedendo, temos que enterrá-la já”, diziam.

No entanto, outras mulheres, parentes da Francisca, insistiam que a filha não podia ser enterrada à noite, pois fazê-lo seria entregar sua alma aos *yoluyas* [espíritos malignos]. Comentam que: “Ela [Emília] já teve uma morte assim [o suicídio], agora imagine se for enterrada à noite. [sendo assim, elas] vão a entregá-la direto aos bichos do mal”, reclamava Vitoria, prima uterina de Francisca.

De repente os reclamos e gritos de desespero pelo cadáver de Emília se dividiram em dois grupos. Um grupo de mulheres estava disposto a esperar pacientemente até a manhã chegar para enterrar Emília, visto que pelas práticas mortuárias os wayuu não costumam enterrar seus parentes à noite. Outro grupo, no entanto, insistia que Emília estava “inchada” e “fedida”. Nesse contexto, Carlota, uma das irmãs da Francisca chegou a comentar que Emília podia explodir a qualquer momento dentro do caixão e que todos nós iríamos “ficar sujos”.

O cadáver de Emília gerou muita discussão entre os parentes, mas no final Francisca, junto com as irmãs e os irmãos, decidiu realizar o enterro de Emília nessa noite. A situação criada pela “alteração” que ela representava nesse contexto me permite fazer um paralelo com a simbologia da predação. Tudo se passa como se ela fosse uma espécie de predador pelas influências corpóreas que estavam a ponto de efervescer, “ela vai explodir”, gritavam algumas mulheres.

Fabricar um novo corpo tem, de fato, um efeito perturbador. Nas percepções das mulheres no cemitério, o corpo de Emília parece estar associado à transformação de um espírito *jaa'in* (espírito do morto). Ela também poderia representar um *yoluya*.

Na cosmologia wayuu, segundo Perrin (1980, p. 200) “aqueles que têm sido flechados por um *waniilü* se converteram eles mesmos em *waniilü*, assim como aqueles que se têm envenenado” (PERRIN, op.cit., p. 200). Emília tinha se envenenado, no entanto, sua metamorfose aproximava-se

mais de seres sobrenaturais mais próximos do mundo dos vivos, isto é, dos *jūseju* (espíritos que se incorporam) e menos predatórios que os *waniilü* (enquanto doenças malignas).

O enterro não foi nada simples. Emília iria ser enterrada embaixo do túmulo da avó materna, mas até então o túmulo estava fechado, pois os ofícios do enterro tinham sido previstos para o dia seguinte. Na noite do dia 4 de abril, os homens, parentes de Francisca, tinham bebido muito *chirrinche*. O frio da noite era intenso e o vento soprava com força. A comida disponível nesse momento estava sendo preparada à lenha. Mas, mesmo assim o caixão foi retirado da enramada e levado até o túmulo.

Começou a algazarra. Mulheres e crianças ao redor dos homens que lutavam com uma picareta para abrir o túmulo de baixo em que Emília iria ficar. A luz era pouca, pois o pequeno gerador de energia que tínhamos estava com pouca gasolina. As dificuldades para abrir o túmulo eram tremendas. Alguém diz próximo de mim: “é que ela não quer mesmo ser enterrada nessa hora”. Eu continuo estupefata com a dinâmica que estava se re-criando no cemitério.

Depois de muito esforço, o túmulo é aberto, mas Emília “não quer entrar”, quer dizer, o caixão não cabe. Ao que parece o túmulo não tinha a profundidade suficiente. Os homens voltam a insistir na abertura e depois de muito esforço o caixão entra. Agora a tarefa consistia em fechar o buraco com cimento. As vozes cansadas dos homens gritam para que se providencie mais cimento: “temos que fechar o buraco!”. Enquanto isso, o lamurio das mulheres começava a escutar-se. Eram choros pungentes e foi então que, pela primeira vez, escutei o lamurio de Francisca que em um longo e desgarrado lamento reclamava, em luto, o nome da filha.

Unido ao lamurio das mulheres, os irmãos mais novos e primos de Emília foram os primeiros a pegar pedrinhas e pauzinhos no chão para inscrever suas recordações no cimento ainda molhado da porta do túmulo, neste foram inscritos os nomes dos parentes com a palavra “família” em destaque, além de frases como “te queremos muito”, “te amamos” e “não te esqueceremos”. O lamurio das mulheres estenderam-se por muito tempo, o que me fez ter consciência que, de fato, eu estava num cemitério. Tal percepção de deslocamento não tinha sido detectada tão claramente por mim quanto nesse preciso instante. Tento me distanciar um pouco por respeito à parentela, fico num canto, observando e chorando silenciosamente. Pergunto-me se Emília está ainda nos acompanhando.

Os costumes wayuu têm como praxe providenciar um grande banquete nos eventos funerários, a carne de cabrito, ovelha e gado são alimentos freqüentes no consumo e distribuição.

Nesse caso específico, a carne não é consumida pela família uterina da pessoa morta. Ao contrário, ela se reparte entre parentes distantes e amigos.

Pegar um bom pedaço de carne é um sinal de que se está honrando a família do morto. No entanto, para a família uterina consumir essa carne significaria a mistura de substâncias com o morto. Aqui o ponto de vista é não comer o cadáver. Fato oposto ao caso ‘wari’ estudado por Vilaça (2005). No contexto wayuu, botar um prato de comida no túmulo da pessoa morta é costume.

No cemitério eu observei Francisca botar no túmulo de Emília um prato de comida, com a carne do boi que tinha sido comida e distribuída entre amigos e parentes afins. Tal como sugere Vilaça (op.cit., p 454) nos seus estudos dos wairi’, “compartilhar um alimento é um importante sinal de identidade em perspectiva”. Essa autora reporta-se ao canibalismo funerário entre os membros desse grupo social, em que os parentes consangüíneos se diferenciam dos parentes afins dependendo, entre outros aspectos, da incapacidade dos consangüíneos de comer, em um determinado momento, algum membro do grupo. O que está em questão aqui é que o cadáver nas práticas culturais da comestibilidade ou não do corpo potencializam as relações sociais entre parentes e, em consequência, na fabricação de pessoa.

Certamente, os ritos fúnebres wayuu suscitam algumas aproximações com esses aspectos. Para os wayuu, nos eventos de violência, a carne que se distribui e consome nos velórios é consumida e compartilhada de forma diferenciada. No caso de Francisca e parentela, o cemitério do seu *apushi* se converteu em um verdadeiro cenário de “identidades em perspectiva”, pois tanto Emília quanto os parentes afins compartilharam o mesmo alimento motivando a compreensão de que se trata de um cadáver a ser consumido. O “excesso” nos ritos fúnebres, quanto à comida que é consumida e distribuída e o lamurio é um fato muito positivo que enuncia a solidariedade e reciprocidade das famílias pertencentes ao clã.

O suicídio de Emília não é uma morte “corriqueira”, e mesmo que sejam cada vez mais constantes meninas wayuu se matarem, sua morte é uma tragédia singular. Não estou sugerindo tomar o excepcional dessa tragédia como uma experiência corporal comum de entendimento da perda, mas como uma ação que possibilita dar entendimento ao luto e à violência. Não é o instrumental o aspecto central nessa experiência e sim o que ele ilumina para o enfrentamento da perda.

Pode-se dizer que os ritos fúnebres formam parte de um cenário mais amplo em que se ressignificam os sentidos da construção de pessoa wayuu. Por exemplo, não cabe aos homens fazer os lamurio. Essa prática subjetiva e cultural é realizada pelas mulheres wayuu que com o rosto

coberto realizam um pungente pranto uníssono. Enquanto isso, no cemitério, os homens empunham seus revólveres e lançam tiros ao ar fazendo as honras ao morto. Eles providenciam também o melhor cabrito ou a melhor vaca para ser consumida ou distribuída nos parentes afins.

Depois de Emília ter sido enterrada. Conversei com Francisca no cenário da enramada onde estavam nossos *chinchorros* pendurados. Já era madrugada. Ela me repetia que eu era sua convidada e que podia ficar à vontade. Francisca se preocupava pelo meu bem-estar no seio do grupo. Estava atenta para que eu comesse e dormisse bem. Ficamos longo tempo juntas nessa madrugada, conversando sobre Emília. Foi quando ela me murmurou perto do ouvido que tinha medo de escuro:

Não gosto de escuridão. Não gosto de ficar aqui por causa da escuridão. Eu sinto medo. Em alguns dias vocês irão embora, não haverá mais ninguém e eu vou ficar aqui por um mês, perto de Emília. Mas não gosto do escuro (DC, Francisca, 05/04/2009).

Entendi que ela estava compartilhando comigo sua percepção subjetiva dos sentidos que para os wayuu tem o evento social da morte. Isso possibilitou minha capacidade de compreender a maneira como as pessoas organizam sua experiência e suas ações por meios simbólicos e vinculados a uma dinâmica de alteridade como uma forma de experimentar o ponto de vista do outro.

Ter “medo do escuro” parecia significar partilhar da experiência vivida de Francisca ordenar e desordenar o mundo em termos simbólicos. Quer dizer, pôr sob suspeita a violência simbólica gerada na mídia e na Força Pública a respeito da morte de Emília. Mas não apenas do evento da morte, mas também as concepções e representações sociais higienizadas e etnocêntricas sobre a noção de família, reputação e moral que se construíram ao redor do evento do suicídio de Emília.

Tal como nos diz Sahlins (1990, p. 15) “um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação”. Certamente, as ações que desencadearam a partir da morte de Emília foram interpretadas pela sociedade dos *alijunas* [os brancos] como ações isoladas, descontextualizadas de um marco referencial do sistema cultural no qual Emília se inscrevia socialmente. A carência de outros significados, a não serem aqueles que violentamente lhe eram imputados, fez com que o suicídio de Emília não passasse de outro caso corriqueiro de suicídio em adolescentes wayuu.

Na minha vivência no cemitério do *apiushi* de Emília, os wayuu me ensinaram que na flutuação entre a partida e a permanência da experiência vivida da morte há uma re-atualizando das ambigüidades, do inverossímil e das subjetividades em jogo. Nos desdobramentos do suicídio de Emília eu tentava compreender a manifestação do enlutamento da família como uma ação

individual subjetiva e seu desdobramento na ação coletiva pensada como uma multiplicidade em perspectiva relacional com as compreensões que esse evento tem para os wayuu.

Para Francisca, Emília “*quis pegar seu destino nas mãos, ela quis fazer seu destino*”. O entendimento dessa mulher a respeito da ação da filha explode a robustez do reducionismo relativista. A fala de Francisca expressa uma dinâmica produção de sentidos, não como algo imanente que está dado, mas no sentido do que é ressignificado, em outras palavras, nas re-elaborações oscilantes e indeterminadas da experiência vivida entre a vida e a morte.

Devo esclarecer que minha pretensão não consiste em formular observações gerais a partir da experiência de Emília, como sendo uma espécie de “modo tradicional” de ser wayuu, muito pelo contrário. Todavia creio que a observação de um único evento está longe de permitir-me traduzir as complexas re-elaborações dos wayuu, a respeito das subjetividades em jogo. Interessa-me, entretanto, evidenciar as implicações do suicídio de Emília, a partir daquilo que denomino “corpo em vigília”, quer dizer, a caminhada que Emília faz “em direção à morte” e que deve seguir o rumo até *yepirra*.

No tempo que convivi com Francisca nunca tive como prioridade conhecer quais eram as “causas” que levariam Emília a tomar o veneno. Ainda suspeito da idéia de nomear suas ações como “suicídio”. O desfecho da sua morte não significa necessariamente que sua ação de tomar o veneno tivesse a intencionalidade de acabar com sua existência, física e social. Na minha reflexão não procuro evidências, nem muito menos apoio nos argumentos do relativismo cultural. Meu argumento está atrelado a uma procura de sentidos do que significa para os wayuu uma pessoa e as ações que ressignificam com outras lógicas de entendimento sobre episódios de violência.

Desse modo, no meu argumento não há tampouco uma procura de razão, mas de compreensão da perspectiva dos parentes de Emília, a respeito dos acontecimentos que se desencadearam depois da sua morte. Para saber o que realmente aconteceu com Emília, tal como sugere SAHLINS (1990), “seria insuficiente assinalar que certas pessoas agiram de certos modos, a não ser que soubéssemos o significado dessas ações. Aquilo que é contingente só se torna plenamente histórico quando é significativo” (p. 144).

E é justamente pelas maneiras como se processam e se sobrepõem os sentidos do simbólico nas relações sociais e nas práticas culturais, individuais e coletivas, das pessoas que a experiência vivida de mulheres como Francisca e Emília subvertem as interpretações funcionalistas e etnocêntricas.

A experiência subjetiva de Francisca e de Emília mostra que outras maneiras de compreensão do simbólico, da violência e suas dinâmicas estão disponíveis. Lembro-me quando Francisca me aconselhou: “não tenha medo. Ela é uma criança [refere-se à Emília]”, no contexto dos meus medos e angústias potencializadas no fluxo da minha subjetividade em construção no cemitério, me confrontei com uma relação de sentido. Em outras palavras, qual é o risco que Emília está potencializando em termos das relações sociais em jogo? Que tipo de alteridade ela está significando? Qual é a fronteira entre o cadáver e a pessoa?

Essas questões têm significância quando são apropriadas por meio do sistema cultural dos wayuu. Nesse caso, parece que as substâncias corporais provocam mais temor do que o próprio ato da “explosão” do corpo de Emília. Aquilo que vai fluir enquanto margem do corpo provocou nas mulheres wayuu à re-elaboração de uma perspectiva múltipla desdobrada na dinâmica da relação social com aquilo que causa dor e provoca enlutamento.

Aqui a ênfase está na capacidade dessas mulheres em redimensionar os significados das ações simbólicas e essa reflexão inclui a própria ação de Emília. Mas Emília também parecia sugerir uma alteridade que devia permanecer em vigília, pois ela podia ter-se desintegrado em questões de minutos, ou não, dependendo do ponto de vista das mulheres em volta. Lembremos o que elas gritavam: “vai explodir, temos que tirá-la daqui!”. Outras mulheres falavam: “vamos esperar, é ruim enterrá-la à noite”, por razões cosmológicas do “caminho dos mortos” e das entidades que a acompanhariam.

Na experiência social de enlutamento, os parentes de Emília, especialmente Francisca, estão em vigília e, nessa compreensão de significados, elas aprimoram o desvelo, a insônia e os “excessos” que afastam a desgraça e dão sentido às ações e às práticas culturais. O corpo de Emília estará em vigília até que ela (*yoluya*, *jaa'in* ou “criança”) dependendo do ponto de vista não represente perigo, nem seus poderes possam atingir uma ambigüidade excessiva.

Talvez seja por isso que um dia após seu enterro, Francisca foi até o mar, que estava à uma hora (a pé) do cemitério, para cortar seus cabelos, ritual que atende a uma maneira social wayuu de afastar a desgraça, em esse tipo de evento.





Foto 16. O ritual de cortar o cabelo no mar da Guajira. Prática social das mulheres wayuu que tem o sentido de afastar a desgraça.

Neste segmento minha intenção não foi “glamorizar” o suicídio. Também esse episódio não pode ser reduzido às poucas interpretações que tentei expor. Na sua ambivalência, de um lado, ele redimensiona a ação de Emília em “tomar o seu destino”, como diz a mãe em luto. De outro, ele remete a uma morte que se defronta com um risco específico de encontro com os *yoluyas* (seres malignos) – da agência dos fluidos corporais – e que deverá ser “contornado” pelos rituais funerários, pelas ações de outras mulheres para encontrar o caminho dos mortos que exercem influência sobre os atos e considerações dos vivos.

### **5.5. Evento III. Violência “marcada” em wounmaikat: O massacre de Bahia Portete.**

Meu objetivo nesta seção é compreender de que maneira os wayuu constroem ações para dar inteligibilidade às nuances de um tipo específico de violência, programado e sistemático sobre e (através) do corpo da mulher e de *wounmaikat* (a mãe terra). Se bem é certo que as práticas de genocídio contra os povos indígenas remontam-se ao período da conquista e colonização da América, os desdobramentos dessas práticas têm variado ao longo do tempo, conforme diversas estratégias de apropriação dos instrumentos de poder e de coerção dos atores envolvidos.

No caso dos wayuu, atingir o espaço subjetivo e físico de mulheres e crianças por meio de práticas de violência representa para esse povo um potente ato de violação em *wounmaikat*. Para os wayuu, os vínculos com a “mãe terra” se constroem no cotidiano. Nessa compreensão, eles estabelecem relações com seus mortos que são sagrados para os wayuu.

Sendo assim, os cemitérios wayuu enquanto territorialidade subjetiva e social de pertença identitária do *apüshi* [família] expressam os laços de socialidade wayuu do *e'irruku* [clã, a carne transmitida] pelo princípio social de matrilinearidade. Os cemitérios, por exemplo, são territorialidades sagradas porque são espaços simbólicos e sociais de pertencimento identitário, intocáveis, para os wayuu.

Bahia Portete é uma região do município de Uribia localizada ao norte da Guajira colombiana, chamada Alta Guajira, pelo ordenamento territorial dos estados. Como seu nome indica, Portete é uma baía e está estendida sobre o mar do Caribe. Segundo Guerra Curvelo (2007) o território que atualmente corresponde a esse município foi o núcleo primário da Colômbia atual.

Na região do Caribe colombiano, esse município é conhecido como a “capital indígena da Colômbia”<sup>92</sup>. Nela encontra-se o maior Resguardo indígena dos wayuu, do lado colombiano, nomeado Resguardo Indígena da Média e da Alta Guajira. Fato compreensível visto que Uribia possui quantitativamente a maior população wayuu nesse país.

Uribia limita pelo norte e o oriente com o mar do Caribe, pelo sul com a Venezuela, pelo sudoeste com o município Maicao e pelo ocidente com o município de Manaure, esses últimos localizados na Guajira colombiana. Nesse contexto, ela é uma das regiões mais cobiçadas, historicamente, por diversas frentes de expansão, desde a época do contato colonial.

Em Uribia encontram-se importantes recursos minerais e pérolas<sup>93</sup>. Além disso, a região tem, segundo Guerra Curvelo (op.cit.), a “maior potencialidade em energia eólica na nação”. Mas, o aspecto mais significativo desse município é justamente sua estratégica localização marítima e fronteiriça. Fato que propiciou a cobiça colonial mercantilista de conquistadores e missionários espanhóis, franceses e ingleses e atualmente a cobiça do Estado oficial e para-estatal.

No entender do autor citado, Uribia é um município para pensar em grande. Mas, não apenas pelo aspecto da sua extensão geográfica, 8.200 km<sup>2</sup>, mas principalmente pelo espaço social que ela representa. A saber, nesse município se encontram os mais importantes portos e baías da região do Caribe colombiano e, talvez, do país. Nesse contexto, encontra-se também Bahia Portete. A seguir, alguns desses cenários:

Cabo de la Vela, Bahía Honda, Puerto Taroa, Puerto Estrella, Puerto Inglés, Puerto López y Nazareth. [...] las bahías de: Portete, Honda, Hondita, Tukakas y Cosinetas; las puntas de Castilletes, Carrizal, Coco, Cañón, Soldado, Aguja,

<sup>92</sup> Informação disponível em: <http://www.uri-bia-laguajira.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m1y-1798117-1798117&m=f>. Acesso em: 08 abr. 2010.

<sup>93</sup> Como já referido no capítulo 2 a respeito da importância do Caribe no contexto estudado.

Gallinas, Taroa, Chichibacoa, Espada, Gorda del Norte, Arenas, El Cabo de la Vela y Cabo Falso<sup>94</sup>

Antes de 2004, ano do massacre de Portete que provocou um importante deslocamento forçado para a Venezuela, nessa localidade moravam aproximadamente 20 famílias wayuu, atualmente, o número não passa de 3 assentamentos familiares. Contudo, os wayuu continuam ocupando esse espaço, de outras formas. Nesse caso, a memória viva que representa esse *lugar* permite fazê-lo.

De fato, as territorialidades sociais construídas perpassam várias lógicas de entendimento e agências de pertença identitária que se relacionam diretamente com a mulher wayuu. O princípio matrilinear da organização social entre os wayuu, o *e'irruku*, está diretamente associado com a corporalidade territorial de *wounmaikat*, histórica e politicamente vivida pelos wayuu com referência à mulher e sua importância no seio desse grupo étnico. Nesse espaço social, a mulher ocupa um lugar central no sistema cultural desse povo que está relacionado com os significados simbólicos que os wayuu dão à mãe terra (*wounmaikat*) e às maneiras como eles constroem seus laços com o território.

Esse aspecto é especialmente relevante porque visibiliza tanto o espaço subjetivo e social de *ambigüidade* da mulher wayuu pela sua relação direta com o mundo dos espíritos (*yoluyas, jaa'in, lapü, oütsu*), entre outros, como a dimensão da intermediação e da mobilidade espacial; a saber, são as mulheres que fazem a mediação (aportando conselhos) nos conflitos intra-étnicos, nos processos de paz no cenário das retaliações entre os wayuu. De outra parte, são elas as que, com maior frequência, se deslocam espacialmente em conjunturas de deslocamento forçado ou para realizar práticas comerciais (venda de *mochilas* e *chinchorros*), fúnebres (“sacar um morto”) e espirituais (rituais de proteção e cura através das *piaches*).

Nessa compreensão, as mulheres e as crianças são “intocáveis para a *Sukuaipa Wayúu*”, pois se inscrevem em um status de intangibilidade, quer dizer, são pessoas que, sob nenhum aspecto, devem ser atingidas pela violência, seja ela qual for.

O massacre de Bahia Porte foi amplamente conhecido, local e internacionalmente, como uma ação realizada por atores paramilitares, segundo o Informe realizado pela Alta Comissária das Nações Unidas para os Direitos Humanos no ano 2005<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Informação disponível em: <http://www.uribia-laguajira.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m1t1--&m=f#geografia>. Acesso em 08 abr. 2010.

<sup>95</sup> Reporto o leitor ao Informe a Alta Comissária das Nações Unidas para os Direitos Humanos sobre a situação dos direitos humanos na Colômbia. Disponível em: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/3148.pdf>. Acesso em 08 abr. 2009.

O Informe reconhece, no item 113, tanto a presença do paramilitarismo em comunidades indígenas da Colômbia, dentre elas as que habitam na Guajira (terra dos índios wayuu), como as vinculações entre paramilitares e a Força Pública do Estado colombiano. De outra parte, reconhece que as violações “sexuais” são perpetradas contra “mulheres e meninas”. No mesmo item, o Informe indica que os homicídios são perpetrados com “sevícia”. Além de referir a “omissão das autoridades” perante os crimes e as violações de direitos humanos.

Vejamos o item 113:

Registraram-se massacres atribuídos a grupos paramilitares em Antioquia, Arauca, Bogotá, Córdoba, A Guajira, Norte de Santander, Putumayo, Tolima e Risaralda. Algumas delas afetaram a comunidades indígenas, outros estiveram acompanhados de tomada de reféns, deslocamentos, desaparecimentos forçados, assassinatos com crueldade, como a de uma pessoa espancada até a morte com uma argamassa em Risaralda - e estupro de mulheres e meninas. Adicionalmente continuaram registrando-se casos de homicídio, individuais e coletivos, assim como de ameaças nas quais se denunciaram ligações entre membros do Exército ou outros funcionários públicos e grupos paramilitares, seja pela omissão das autoridades, ou pela ação conjunta ou a realização de operações coordenadas em que as pessoas executadas pelos paramilitares foram reportadas mais tarde como mortas em combate pelo Exército.

O mesmo Informe, no item, 99, se reporta à impunidade. Aspecto relacionado com as violações dos direitos das “mulheres e meninas”. Esse fato é uma questão chave para o entendimento dos desdobramentos da violência de genocídio e sua inegável vinculação com crimes de feminicídio. Isto é, a impunidade existe para potencializar o programa sistemático da violência.

Vejamos o que diz:

A maioria das violações dos direitos das mulheres e meninas fica impune devido à falta de investigações oficiais, o baixo número de reclamações, por causa do pudor, a falta de credibilidade no sistema de justiça, e o sub-registro nos casos de morte ou violência sexual. A aprovação da Lei No. 882 de 2004 que elimina o abuso sexual como um crime, argumentando que todo abuso sexual é um abuso físico já penalizado [...] subestima também a violência sexual como uma problemática específica e grave, ignora sua prática sistemática, e invisibiliza esta violação de gênero, contribuindo para a impunidade

Diria que a subestimação dessa violência vai muito mais além do argumento da violência sexual e é justamente na subestimação do “feminino” (enquanto espaço de agência subjetiva e social dos sujeitos) que a violência se inscreve, mascarando a impunidade com novas roupagens para dilacerar os espaços de socialidade e memória no fluxo da vida cotidiana dos wayuu.

O massacre de Bahia Portete aconteceu no dia 18 de abril de 2004 por atores paramilitares a mando de um homem chamado “Jorge 40” que, ao que parece, age junto com seus capangas. O principal deles é apelidado como “Chema Bola”, segundo a Organização Nacional Indígena da Colômbia, ONIC<sup>96</sup>. Supostamente, o pivô que ocasionou a ação criminal dos paramilitares foi a disputa pelo controle do território wayuu.

Segundo essa fonte, “Jorge 40” estaria relacionado com um wayuu muito rico da região e nessas relações se criaram conflitos pelo poder econômico, vinculado com o narcotráfico. Um depoimento de um homem, testemunho do massacre, recolhido por Chávez (2004)<sup>97</sup> explica que os paramilitares extorquiam continuamente aos pescadores da região. O controle da territorialidade social wayuu e da circulação de mercadorias na região era o *status quo* que os paramilitares queriam impor em wounmaikat.

Eles nos ameaçavam porque estavam armados. Começaram a cobrar ‘pedágio’ a todos. Aos proprietários de navios que descarregavam em nosso porto disseram-lhes que se eles continuassem operando no lugar, teriam que pagar muito dinheiro. Aos pescadores lhe cobravam a metade do que pescavam. (CHÁVEZ, op.cit.)

O relato a seguir constitui um comunicado dirigido à Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC) em 5 de maio de 2004, pelas autoridades indígenas wayuu do resguardo da Média e da Alta Guajira, relatando os acontecimentos do massacre.

Em 18 de abril pela manhã, chegaram os paramilitares à comunidade Wayuu de Bahia Portete, para violar nossos direitos, maltratando-nos e estuprando nossas filhas, torturando as crianças para que falassem onde se encontravam seus pais, os matavam ou os raptavam. Eles foram torturados, estuprados e assassinados e esquartejados, crianças, mulheres, jovens e velhos. A comunidade indígena Wayúu da Guajira, na Colômbia, que fomos deslocados do nosso território ancestral por parte de elementos pertencentes a grupos paramilitares (mal-chamadas Autodefesas), os quais chegaram à comunidade, apropriando-se do território, maltratando, matando e destruindo nosso cemitério, símbolo dos antepassados. [...] A forma como eles foram assassinados, as mulheres, jovens e velhos (torturados, estupradas e esquartejados) estamos ansiosos para achar nossos filhos desaparecidos, mortos ou vivos. Algumas versões dizem que as crianças foram queimadas. Em alguns lugares da comunidade se acharam parte de alguns membros dos corpos das crianças. Os moradores da comunidade são 580 [pessoas] de clãs diferentes, que abandonaram com a dor da sua alma suas terras, animais, pertences

<sup>96</sup> Matéria intitulada: “JORGE "40" RECONOCIO MASACRE DE BAHIA PORTETE Y OTRAS MÁS...” Disponível em: <http://www.onic.org.co/actualidad.shtml?x=2174>. Acesso em 08 abr. 2010.

<sup>97</sup> Matéria intitulada: *Como os paramilitares exterminaram a uma comunidade wayuu*, publicada em 23 de maio de 2004 no jornal Últimas Notícias. Disponível em: <http://colombia.indymedia.org/news/2004/05/12596.php>. Acesso em: 21 nov. 2009.

ancestrais. Lá no território não tem ninguém. Todos migraram para diferentes lugares, para buscar a segurança e proteção para as nossas vidas (ONIC 2005)<sup>98</sup>.

O relato recolhido por Chávez (2004)<sup>99</sup> expõe que nessa chacina algumas crianças foram queimadas e desaparecidas e os corpos das mulheres foram dilacerados:

[...] Você não sabe o que é ter que correr para evitar ser morto e, depois de ouvir os gritos dos guris, dos meus filhos, que foram queimados vivos sem que eu pudesse fazer nada. Os queimaram vivos dentro do meu caminhão. Também cortaram a cabeça de minha mãe e a minhas sobrinhas as esquartejaram em pedaços. Eles não foram demitidos, mas as torturaram para que nós ouvíssemos seus gritos enquanto as cortavam vivas com um motor-serra.

Na comunicação dirigida à ONIC, se apresenta parte dos fatos ocorridos no dia que foi perpetrada a chacina. Se bem o documento em questão é um ato de denúncia, sua textualidade vai muito além da visibilização da violência em *wounmaikat*.

A saber, o “espaço-corpo” (esquartejado, dilacerado, desaparecido ou enterrado) é o elemento principal que norteou a intencionalidade dos atores do massacre. Para os wayuu, o massacre de Bahia Portete representa um verdadeiro insulto contra suas existências coletivas e práticas culturais. As conseqüências dessa chacina foram 12 mortos e mais de uma dezena de desaparecidos, além da destruição do espaço físico e social da comunidade que inclui a profanação dos cemitérios e um massivo deslocamento forçado para Maracaibo, região ocidental da Venezuela<sup>100</sup>.

Numa entrevista realizada na sede da Cruz Vermelha obtive dados sobre o desfalco da política oficial em ambos os países da fronteira onde se encontram os wayuu, perante o massivo deslocamento sofrido por esse povo. Se pelo lado colombiano, o governo oficial atou como cúmplice da impunidade não estabelecendo efetivos critérios de garantia da vida dos wayuu, a proteção temporal de 90 dias oferecida aos wayuu pelo lado venezuelano foi travada a par de uma

<sup>98</sup> Disponível em: <http://colombia.indymedia.org/news/2004/05/12596.php>. Acesso em: 08 abr. 2010.

<sup>99</sup> Matéria intitulada: *Como os paramilitares exterminaram a uma comunidade wayuu*, publicada em 23 de maio de 2004 no jornal Últimas Notícias. Disponível em: <http://colombia.indymedia.org/news/2004/05/12596.php>. Acesso em 21 nov. 2009.

<sup>100</sup> Numa entrevista realizada na sede da Cruz Vermelha obtive dados sobre o desfalco da política oficial em ambos os países da fronteira onde se encontram os wayuu, perante o massivo deslocamento sofrido por esse povo. Se pelo lado colombiano, o governo oficial atou como cúmplice da impunidade não estabelecendo efetivos critérios de garantia e proteção da cultura wayuu, a proteção temporal de 90 dias oferecida aos wayuu pelo lado venezuelano foi travada a par de uma grotesca politiqueria em que a atenção aos wayuu era o menos importante. Cito brevemente um trecho da entrevista “Especialmente com o povo wayuu lembro muito bem em 2004 quando se fez a atenção. Um dos papéis da Cruz Vermelha foi servir de ponto intermédio entre uma posição política do Estado contra a Oposição. Estava o oficialismo e a oposição que não se podiam nem olhar” (Entrevista realizada em 17 de abril de 2009 a Gladys Soares, advogada e funcionária do setor de migrações e refugiados da Cruz Vermelha, sede Estado Zulia).

grotesca politíqueira em que a atenção aos wayuu era o menos importante. Cito brevemente um trecho da entrevista que realizei a Gladys Soares, advogada e funcionária do setor de migrações e refugiados da Cruz Vermelha do Estado Zulia:

Especialmente com o povo wayuu, lembro muito bem em 2004 quando se fez a atenção. Um dos papéis da Cruz Vermelha foi servir de ponto intermédio entre uma posição política do Estado contra a Oposição. Estava o oficialismo e a oposição que não se podiam nem olhar (Diário de Campo, 17 de abril de 2009).

Atualmente, as mortes e os danos causados continuam dolorosamente cutucando o cotidiano e a memória viva dos wayuu, no espaço fronteiriço da Guajira.

O assassinato da wayuu Dilia Epinayu é uma amostra da continuidade do genocídio. Cito um relato textualmente da morte de umas das sobreviventes do massacre de 2004:

Eram nove horas da manhã do dia 13 de julho de 2005. Como um dia normal Dilia Epinayuu realizava os labores domésticos. Ela tinha 50 anos e era mãe de 12 filhos. Ela sobreviveu à matança de 18 de Abril. Nesse episódio, nem as ameaças a detiveram para testemunhar e reconhecer os assassinos. Como muitos outros Wayuu, tinha fugido da área. [...] o governo colombiano tinha garantido a proteção das vítimas. Em agosto de 2004 ele retornou junto sua família [...] a *mma* (a terra). Numa caminhonete branca desceram duas mulheres vestidas com mantas wayúu. Também dois homens armados. Perguntaram-lhe pelo marido [...] Perez Uriana. Não o acharam, e Dília foi assassinada. Sua inclusão no Ministério Público no programa de proteção das vítimas e testemunhas do massacre não foi suficiente para salvar sua vida<sup>101</sup>.

Na territorialidade do “espaço-corpo”, tal como refere Segato (2005), os atores da violência precisam deixar suas marcas no e através dos corpos das suas vítimas para que suas ações promovam o terror. Ao revisar o documento na página web da ONIC várias perguntas pairavam no ar: por que o massacre insiste na mutilação dos corpos? No desaparecimento do corpo como evidência tangível, por que se devem inscrever marcas nos corpos como testemunho visível e reconhecível da violência?

A perspectiva da violência de feminicídio, elaborada por Segato (2006a) sugere que a violência inscrita no e sobre o corpo da mulher é um enunciador de um hiper-texto que se reporta aos desdobramentos do poder, vertical e horizontal, em outras palavras, à comunhão entre pares.

Em Bahia Portete, as ações do massacre contêm uma textualidade sistematizada de dilaceramento de corpos de mulheres e profanação dos cemitérios wayuu. Nesse sentido, os paramilitares pretendem atingir não só as experiências subjetivas e culturais dos wayuu, mas

<sup>101</sup> Disponível em: <<http://www.etniasdecolombia.org>>. Acesso em: 08 abr. 2010.

também revitalizar a violência para-estatal e igualar-se à confradia dos poderes genocidas institucionalizados.

Agressores e agredidos “comungam” de compreensões acerca da vida e da morte e, no primeiro caso, de como produzir atos violentos para que sejam sentidos. Meu argumento é que a exterioridade subjetiva da mulher wayuu é um signo reconhecido e reconhecível, tanto no âmbito local e inclusivo, quanto no âmbito sócio-espacial mais geral. No massacre de Bahia Portete os paramilitares agiram com o conhecimento prévio dos sentidos da alteridade feminina. Eles sabiam como e o que atingir.

Os corpos brutalmente dilacerados de mulheres e crianças estão significando a tentativa de exterminar os significados que os wayuu constroem na territorialidade *wounmaikat*. Essa violência racional está sedimentada, tanto na mutilação e desaparecimento do corpo feminino, quanto nos significados simbólicos que para os wayuu têm “a mãe terra” e é por isso que a violência é também inscrita nos cemitérios dos wayuu.

De modo que se a destruição da realidade tangível e espiritual dos wayuu é a lembrança escrita com que os diversos meios de difusão midiática trabalham é, no entanto o extermínio da historicidade dos wayuu enquanto coletividade social diferenciada o que reverbera na memória das vítimas, através da construção do luto. Levada até suas últimas conseqüências, o massacre de Bahia Portete coloca em evidência o extermínio da alteridade e de uma ordem cultural singular.

A meu ver, as potências anímicas dos wayuu e as re-elaborações das suas práticas culturais, são aspectos que representam uma verdadeira ameaça para os paramilitares justamente, tal como sugere Lasmar (2005, p. 63), pela “alteridade que personificam”<sup>102</sup>. Desse modo, o massacre em Bahia Portete é signo de uma continuidade histórica sistemática de genocídio que urge ser denunciado responsabilizando as ações do para-estado.

### **5.5.1. Memória: espaços de vida e morte.**

*“Eu desde o massacre vejo a morte encima todas às noites”*<sup>103</sup>.  
Vicente, Bahia Portete, Alta Guajira – Colômbia.

<sup>102</sup> A perspectiva de gênero trabalhada por Lasmar (op.cit.) reporta-se aos tukanos que moram em áreas urbanas depois que migram dos seus territórios ancestrais.

<sup>103</sup> Em CNRR; Grupo de Memória Histórica (GMH), 2009, p. 154. Referir-me-ei em adiante a dois depoimentos de sobreviventes de Bahia Porte recolhidos nesse trabalho. Os depoimentos registrados foram recolhidos no quarto encontro Yanama, convocado pela organização Wayuu Munsurat, rede de mulheres de articulação étnica e política wayuu da Alta Guajira, Colômbia.



Esse segmento aborda um espaço social de apropriação da memória social e individual que se constrói na base de múltiplas fragmentações e atos memorísticos que pretendem recuperar uma experiência histórica de genocídio que data da conquista e colonização, mas que tem um continuum no presente histórico de povos indígenas da América do Sul.

Para ilustrar o continuum do terror, parto do testemunho de um dos sobreviventes do massacre de Bahia Portete de 2004. A narrativa de Vicente, autoridade wayuu da região onde aconteceu o massacre faz parte de uma memória que está ligada tanto à sua experiência direta e individual quanto à memória social do seu grupo étnico.

Esse dia do massacre [eles] me encontraram num arroio por aí metido, porque me tinham batido lá e eles acreditaram que me tinham matado. Quando eu acordei não achei ninguém da minha família, eu não entendia nada, não sabia por que tinham feito isso tão horrível. Minha família foi massacrada [...] Onde estão minhas netas desaparecidas? [Indaga a viva voz, fazendo alusão ao presumido responsável pelo massacre] Eu quero que ele me fale onde para fazer-lhes seu santo sepultamento, por isso eu não tenho deixado de chorar, por isso eu choro todos os dias. O mais sagrado para mim seria retornar à minha terra, mas ainda tem muito infiltrado, porque se eu retorno e estão eles é como não retornar. A gente não pode ter um território à força. A mim me tocou correr muito para poder seguir vivo e deixar todos meus animais. Não quero mais tristeza na minha terra, quero que me deixem tranquilo no meu território e com a minha gente. Eu o que não quero mais é andar por aí, mas estar de onde sou<sup>104</sup>.

Conformada pela relação estreita de parentes uterinos, a população wayuu vincula o *wounmaikat* com os espaços sociais da sua memória coletiva que pode entender-se mais além de um esquema de reorganização social. Ela é fundamentalmente um cenário de re-atualização de saberes, práticas cotidianas e interações sociais que estabelecem os wayuu com seus parentes vivos e mortos.

Nesse sentido, os cemitérios, como lugares de memória podem entender-se como territorialidades simbólicas ressignificadas através de uma rede de apóio mútuo e coletivo que permite ir ao encontro do *outro*, isto é, daquele que têm efetuado um deslocamento existencial Wright (1979); quer seja no mundo dos mortos (*jaa'in*, espírito do morto), quer pelo mundo dos vivos. A saber, em ambos o caso experimenta-se uma especial dimensão de territorialidades nativas que se permeia mutuamente com uma mobilidade de sentido a respeito do entendimento que a vida e a morte têm para esse povo.

---

<sup>104</sup> Em CNRR/MH op.cit., p. 154.

Em território wayuu, vida e morte estão entrelaçadas como espaços sociais de memória, aspecto que permite dinamizar novos espaços de territorialidade social construídos pela relação dos wayuu com os parentes enterrados em cenários de socialidade espacial e temporal de afirmação étnica.

Na ordem social dos wayuu, alguns espaços sociais foram alvos da continuidade da carga histórica da violência colonial no seu empenho por aniquilar a diferença, mas a memória social que perpassa o individual também forma parte de uma arena de conflitos e alianças heterogêneas que propiciou a participação no massacre de Bahia Portete de lideranças wayuu de importante poder econômico e comercial que aliados ao poder para-estatal pretendiam o controle total do principal porto marítimo da região.

O *yanama*, trabalho coletivo de mulheres que se reúnem, no mês de abril de cada ano, para ressemantizar a memória dos mortos do massacre de Bahia Portete ocorrido em 18 de abril de 2004, é um desses atos celebratório dos mortos cujo intuito não consiste em apenas não esquecer, mas fazer da memória um espaço social, através da revitalização do cotidiano. Nesses encontros as mulheres comem juntas e dormem nos lugares desabitados pelo massacre. Chorar os mortos e lembrá-los, caminhar no cemitério e limpar os túmulos representa ações de enlutamento nas práticas sociais do *yanama*. “Recuperar” a memória social envolve principalmente estratégias diferenciadas de lutas indígenas que “emergem como uma forma politizada de consciência histórica” (ARANGO, 2007, p. 67).

Lembrada como um dos cenários da Península da Guajira colombiana onde a arbitrariedade do poder dilacerou famílias e esquartejou corpos, produzindo ainda medos latentes; Bahia Portete é ressignificada por meio do trabalho da memória conduzida através das práticas cotidianas, especialmente, por uma coletividade wayuu cujo alvo é desmitificar a violência e os espaços da morte em *wounmaikat*.

### **5.5.2. Mulheres tecendo a paz: o *yanama* e a apropriação dos espaços da memória.**

Em consequência do massacre, entendido aqui como um evento crítico um grupo de mulheres da Organização Wayuu Musurat (doravante OWM) da região da Alta Guajira, decidiram organizar-se para percorrer um caminho de lembranças, testemunhando com sua agência política que os fatos de violência não fiquem no esquecimento. Depois desse massacre, muitas das famílias que se viram forçadas a habitar as periferias de municípios do lado venezuelano, ainda desejam

voltar a habitar uma territorialidade que está intrinsecamente relacionada com suas práticas cotidianas e seus nexos parentais e afetivos.

Num passado recente, o *yanama* foi uma prática tradicional dos índios wayuu que se reuniam para realizar atividades comunitárias. Nesse sentido, representava um encontro de saberes, pertencimentos étnicos e agências nativas: “Meu avô por meio de *yanamas* fez os *jagüeyes* [açude]”, pois “esta terra foi trabalhada pela minha família”<sup>105</sup>, narra Vicente.

Atualmente, esse encontro atende a uma prática etnopolítica revitalizada por uma organização étnica com o fim de ressignificar a violência através da memória coletiva do grupo. Nesse sentido, os *yanamas* envolvem, tal como sugere Arango (2007, p. 67) “uma práxis de oralidade (...) codificada em um território habitado e posta em cena mediante um esforço mancomunado de trabalho, lembrança e militância”.

Rememorizar o massacre de Bahia Portete é mais do que um ato simbólico de luto comunal. Ela é uma ação coletiva que permite operacionalizar através de uma ampla gama de situações flexíveis e, por vezes, ambíguas, tanto as narrativas dos sobreviventes quanto as estratégias de agência etnopolítica das organizações indígenas da região. Através da agência da memória social, a significação do *yanama* subverte a desordem do poder fazendo com que o cenário do massacre seja um espaço de transformação da realidade social através de uma experiência de luto e sofrimento.

Depois de 2004, ano do acontecimento do massacre, vem acontecendo os *yanamas* na região de Média Luna, povoado que fica a uma hora de Bahia Portete e que é considerado território sagrado dos wayuu. Até agora a OWM tem organizado cinco encontros mobilizando distintas organizações e comunidades wayuu, assim como organizações de outros povos indígenas da Colômbia. Outras organizações da sociedade civil colombiana participam dos *yanamas* com o fim de acompanhar a luta do povo wayuu perante o genocídio vivido, mas que continua reeditando-se com a impunidade e o descaso das autoridades estatais perante os desdobramentos da violência.

---

<sup>105</sup> CNRR op.cit., p. 153-54.



Figura 2. Manifestação wayuu contra a violência paramilitar. Disponível em: <http://organizacionwayuumunsurat.blogspot.com/2008/02/cuarto-yanama-mujeres-que-tejen-paz.html>

Os encontros *yanamas* figuram-se como temporalidades nativas que dão significado aos espaços sociais recriados no tempo histórico de uma população que agencia estratégias etnopolíticas contrárias a um possível esfacelamento da memória vivida e recriada por práticas coletivas de reviver o luto. Especial atenção teve o quarto *yanama* chamado “Mulheres que tecem a paz”. Foi o primeiro encontro realizado efetivamente no cenário do massacre. Nesse encontro, a textualidade do luto transformou-se em um processo hermenêutico de memória e resistência étnica e sentidos políticos circunscrito nas práticas cotidianas que ressignificam os lugares em que os corpos de mulheres e crianças foram esquartejados, desaparecidos e enterrados.

Nos *yanamas*, as mulheres percorrem as casas que ficaram abandonadas em Bahia Portete onde ecoam as vozes dos parentes assassinados. A memória social, tal como sugere Arango (2007, p. 69) é um “ato incorporado” que precisa ser abordadas de forma crítica.

Espaço e memória se nutrem mutuamente nos *yanamas*. Aqui as experiências da gramática do luto se compartilham e revitalizam por meio de articulações etnopolíticas. Mas, tanto o luto, quanto a memória devem ser entendidos como um processo elaborado historicamente (PORTELLI, 1996). Reaquecer a memória dos corpos esquartejados dos parentes, vivenciados através dos *yanamas* (ainda não há suficientes indícios do lugar onde os atores do massacre enterraram as partes dos corpos fraturados) aproxima os familiares de um acúmulo de experiências diversas que perpassa a ocupação de um lugar através do sofrimento, mas também de poder e autonomia étnica.

A atualização da memória se vive como uma experiência corporal atrelada às práticas cotidianas em que a morte volta a ser vivida, enlutado em busca dos corpos (ainda), dessa vez para desestabilizar a reificação da cultura do terror e da violência. Justamente, nesse ato desestabilizador exercido através das práticas cotidianas de comer, de estar junto com os mortos, de dormir nos lugares desabitados do massacre é que se recuperam, de certa maneira, os corpos do massacre e a via cotidiana esfacelada pelos paramilitares.

Resiste-se à violência não apenas por intermédio da memória, mas pela maneira como os fatos se reatualizam e as alteridades se confrontam com as representações e imagens sedimentadas no tempo e no espaço. A fala da liderança wayuu Débora Barros Fince, expressa o trauma do massacre de Portete: “porque lhes roubaram a vida, nos roubaram seus corpos, mas não poderão borrá-los de nossa memória”<sup>106</sup>. Trauma que é trazida para a vida diária dos wayuu através de uma memória desdobrada em corpo e pelo corpo. Memória traduzida pela narração e representação dos sobreviventes, mas mediada por ideologias, instituições e discursividade (PORTELLI 1996).

Em suma, nos *yanamas* realizados todos os anos em território wayuu, as memórias da violência se reencontram para reivindicar um “sofrimento que é narrado, representado e agenciado pelos parentes afetados [dolentes, no original]” (PORTELLI, op.cit., p. 19). Sua inscrição na violência de genocídio configura os *yanamas* como uma cosmopolítica que permite deslegitimar a continuidade da história colonial vivida no presente evitando reduções essencialistas do cultural na observação de que a agência se refaz através de fragmentações e da polissemia de memórias.

“Meus ancestrais querem que voltemos, falaram nos sonhos. Agora tem gente aqui no nosso território que falam que são daqui, mas não é verdade, os únicos que somos daqui são a minha família”, narra Vicente<sup>107</sup>. Evidencio na narrativa desse homem a sobreposição de várias memórias num estado de total vigília de processos que estão em confluência, descontinuidade e ressignificação.

O massacre de Bahia Portete pretendeu reverter a *mito-práxis* na sociocosmologia wayuu<sup>108</sup>. Nesse caso, a vil ação contra o corpo feminino procura desestabilizar os existentes que coexistem na

<sup>106</sup> Organização Wayuu Musurat da região da Alta Guajira. Disponível em: <http://www.organizacionwayuumsurat.blogspot.com/2008/02/cuarto-yanama-mujeres-que-tejen-paz.html>. Aceso em: 03 mai. 2009.

<sup>107</sup> Em CNRR (1999, p. 152)

<sup>108</sup> Os mitos wayuu recolhidos por Perrin (1980) iluminam esse entendimento. Segundo esse autor, os wayuu falam de um ser sobrenatural feminino chamado *pulowi*, a qual representa à mulher subterrânea e subaquática que mora nas entranhas do mundo. Ela é a mulher de *juyá*, [senhor da chuva], mas também uma potente inimiga dele. Assim, entre *pulowi* e *juya* há uma relação de complementaridade e de rivalidade, ao mesmo tempo. Segundo o mito, muitos homens têm morto no encontro com *pulowi*. Um mero contato com ela, por exemplo, pode desencadear um longo processo de agonia e posterior morte. *Pulowi* é conhecida como uma potente fornicadora que têm

vida dos wayuu, especialmente, a agência do sonho, dos mortos, e das entidades sobrenaturais em que a agência feminina permite comunicar o mundo dos vivos e dos mortos.

Nos *yanamas*, a agência da mulher wayuu e sua potência como mediadora e intermediária das entidades sobrenaturais e entre espaço social do mundo dos vivos e dos mortos ilumina a construção da descrição densa do evento crítico. Entende-se então porque dilacerar os corpos das mulheres “faz sentido” é uma ação sistemática do paramilitarismo e tem relevância na forma de exercício da violência.

A ação de desmembrar os corpos (tal como é elucidado no manifesto de denúncia realizado pelo wayuu) explicita um “ritual” para se chegar ao território, eliminando não só seus possuidores, mas também seus poderes. Isto é, um ato vinculado a devorar o *outro* que aniquila toda possibilidade de existência do mundo wayuu. Pode-se dizer que a violência paraestatal potencializou também a insurgência da *pulowi*, pois na “pretensiosa” vontade de exercer o controle soberano sobre *wounmaikat*, os paramilitares subestimaram a agência da mulher wayuu.

Mito e realidade se entrecruzam para explicitar as alteridades que estão em jogo no mundo social dos wayuu. Diria finalmente, que a violência do massacre de Bahia Portete não é apenas o resultado de um extermínio por depreciar o *outro* e sim uma violência que pretende potencializar tal depreciação. Nesse sentido, há um modo de “marcar” a violência para que seja reconhecível, no (e através) do corpo, mas também há uma maneira de elaborar a agência e o luto em *wounmaikat* e, nesse sentido, a potência das entidades vivas e mortas dos wayuu estão atentas.

---

grandes poderes sobrenaturais. Despreza os homens e atinge a quem ela quiser. É seletiva e gananciosa, rodeada de riquezas e portadora de muitas jóias. Para reinar nos seus domínios e evitar a invasão dos homens ela pode transformar-se em uma feroz serpente venenosa ou adquirir outra corporeidade, até a imagem de um homem (PERRIN op.cit, p. 52-79). Nas versões do mito da *pulowi* recolhidas por esse autor, se narra que existem várias *pulowi*, mas em geral a narrativa wayuu ilustra dois grandes seres: *pulowi* do mar e *pulowi* da terra, ressaltando-se a primeira como a mais poderosa. Ambas, entretanto, aparecem como vorazes devoradoras de homens “se se aproximam demais à *pulowi*, os homens convertem-se em vento, são comidos ou se inflam” (PERRIN op.cit., p. 55-56).

A *pulowi* da terra tem preferência pelos bons caçadores de veados já que ela é a dona da pressa, já a *pulowi* do mar devora os pescadores e os caçadores de tartarugas, reinando sobre a imensidão das águas marinhas, pois ela é o mesmo mar. Ambas devoram os homens para convertê-los nos seus maridos e assim exercer o controle sobre a humanidade-homem e a humanidade-animal. No mito, ela é apresentada como uma mulher difícil de resistir que desperta a curiosidade do homem, mas sua corporeidade só é permissível a *juyá*, o qual possui muitas mulheres *pulowi* como esposas. Assim sendo, *pulowi* e *juyá* são cúmplices e participam de um pacto de afinidade<sup>108</sup>. No entanto, ela tem pleno domínio sobre seu corpo e sobre a vida dos homens que se atrevam a violentá-la, sem consentimento prévio.

Um trecho de uma variante do mito, recolhido por Perrin conta: “O guajiro olhou pela janela. [Ele] viu então a mulher de *Juya*, sem tapa-sexo, as pernas abertas. Quando colocou seus olhos nela, está estalló: *Ouu... oolojolón!* O guajiro se precipitou ao solo, de bruços, caiu duro com um morto...” (op.cit., p. 44).

## 5.6. Evento IV. O deslocamento na família epiayu: “Ou vocês saem ou as matamos”.

O objetivo deste evento crítico é analisar uma trama familiar singular permeada por alguns elementos que potencializaram tanto os assassinatos dos filhos de Antonia, como a subjetividade de sua filha Julia, no marco da imposição de uma ordem moral masculina. Dentre os aspectos da trama familiar fixo minha atenção na inveja, na fofoca e na honra. Nesse sentido busco aproximar-me, mais além, do encadeamento dos fatos suscitados, as texturas dos fios que desenham o palco social em que se encontram os sujeitos da cena.

No contexto do município de Hato Novo, cenário social onde mora Antonia e sua família do clã *Epiayu*, os mecanismos de distribuição da violência estão atrelados com as constantes perseguições, mortes e ameaças na Guajira colombiana que tiveram sua origem na década de 90, época em que teve grande influência o alistamento de pessoas nas forças das Autodefesas Unidas de Colômbia (AUC).

Como já referi antes, a família de Antonia é parte dessa dinâmica de deslocamento forçado exemplar, mas não modelar, pelas conjunturas que influenciaram a mobilidade. As páginas que seguem não abordam propriamente a dinâmica do deslocamento forçado dessa família, embora este seja o contexto social e histórico da sua experiência vivida.

No ano de 2002, Antonia e sua família foram forçadas por ameaças de atores armados para-estatais a migrar para a região de Machiques, ocidente da Venezuela. Mas, ela permaneceu só por um mês nessa região. Resolveu retornar para Hato Novo porque seu filho Rafael, que tinha migrado com ela, voltou para casa e ela queria próxima do filho, além de recuperar seu cotidiano.

Antonia e suas filhas começaram a receber as primeiras ameaças por telefone para abandonar o povoado. As causas das ameaças eram as supostas vinculações de José com as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC). Suspeitava-se que seu alistamento no serviço militar, no ano 2000, era a maneira que ele achou de fornecer armas e informações confidenciais a essa organização.

As primeiras suspeitas de Antonia se orientavam a uma mulher wayuu, apelidada de Nena, a qual mantinha relações amorosas com um homem ligado com grupos residuais das Autodefesas Unidas da Colômbia (AUC). Nena conhecia a família de Antonia há muito tempo, pois suas famílias eram oriundas do Resguardo Indígena “O Cerro”, território wayuu localizado em Hato Novo.

O relato que segue é parte de uma longa entrevista realizada, em momentos diversos, com Julia, filha de Antonia, no mês de fevereiro de 2009. Na minha intensa relação no cotidiano da família de Antonia, Julia narra a experiência de deslocamento forçado da sua família, assim como outros aspectos relacionados com construção da sua trama familiar permeada por ameaças, inveja e a compensação pelas mortes relacionadas.

Julia começa com a descrição da ameaça que sua família recebeu no ano 2001 por telefone. Segundo Julia a ameaça era: “ou saem daqui [no sentido de ir embora] ou as matamos”. Ela comenta:

A ameaça era que tínhamos que sair do povoado se queríamos continuar vivendo. No final de 2002 foi que decidimos sair porque estavam ao redor da casa. Às vezes de dia ou às vezes à noite. Paravam carros com vidros fumados em frente daqui [referindo-se à entrada da casa]. Mas [as pessoas] nunca tentaram entrar. Pelo arroio o Poço eles rondavam a casa. Um grupo de homens armados, não com armas largas, mas com armas curtas porque nós percebíamos. A maioria eram *cachacos* [colombiano de pele branca, do interior do país, Bogotá] sempre eram dois ou três [homens] e sempre um carro lá na entrada da casa por um tempo, mas depois ia embora. Durante o dia [esses homens] rondavam duas vezes e durante a noite sentíamos. Os *cachaços* se vestiam de preto, ou seja, roupas escuras e era muito difícil identificar se eram conhecidos ou não. Pela aparência física pareciam mais *cachaços* do que gente daqui [refere-se ao povo da Guajira] porque eles eram muito brancos. Identificavam-se como das Autodefesas. Sim, desde a primeira ligação [telefônica] eles falaram. Perguntamos-lhe por quê? [e eles disseram] Porque nós éramos colaboradores. “tem um filho alistado no serviço militar” que roubava armas do Exército para dar à guerrilha e também que comercializava [armas] aqui no povoado. Eles falaram que essa informação era de uma fonte muito segura que nós conhecíamos e que a pessoa é daqui [da região, segundo Julia trata-se de uma mulher wayuu apelida de Nena]. Supostamente, ela não era achegada da família, mas sabia de tudo porque pertencia às AUC (Diário de Campo, 16/02/2009).

Na tarde do dia 17 de fevereiro de 2009, subi com Julia ao Resguardo Indígena O Cerro, lugar onde ela nasceu e viveu nos primeiros anos de vida. Nesse contexto, mora sua avó Letícia, de 79 anos com seu neto Vitorino de 10 anos, e os cabritos que Vitorino “cuida para a avó”, como me disse Julia.

Fizemos o trajeto da casa de Julia até O Cerro de moto, em 30 minutos, carregando no colo a Felipe (de 1 ano e meio de vida) e o Carlinhos (de 1 ano), filho e sobrinho de Julia, respectivamente. Pelas ladeiras empedradas do Resguardo Indígena pude perceber claramente os contornos dessa região povoada por pequenas casas de barro espalhadas e distantes uma das outras e animais (cabritos, galinhas, ovelhas) aqui e acolá.



No trajeto até O Cerro, Julia e eu parávamos para dar atenção às crianças, pois todo cuidado era pouco considerando o caminho acidentado. Numa dessas paradas Julia relata:

Ta vendo aquela casa que está lá, aí é onde mora a família de Nena, mas ela quase nunca está aí. Ela não mora mais aí, só vêm de vez em quando, de visita. Ela fica mais pelos lados de Machiques, na Venezuela.

Embora a família de Julia, não mantivesse relações estreitas com a parentela de Nena, no entanto, suas famílias se conheciam. Isso possibilitava que ambas as famílias tivessem certo conhecimento das vidas das pessoas, mesmo que fosse pelos rumores que circulavam nesse cenário social. Julia conta que quando ela era adolescente escutava rumores das relações incestuosas mantidas no seio da família de Nena:

O pai dela abusava sexualmente dela. Ela inclusive tem uma filha com ele. A mãe dela concordava. Quando venderam a mãe, ela não era senhorita (virgem) e ele reprovara muito isso e ela como uma maneira de tapar a *falta* lhe entrega as filhas, duas das suas filhas têm filhos com ele, com seu pai (a mais velha e a mais nova). Ela, a filha dessa mulher era a informante (Diário de Campo, 17/02/2009).

Na concepção dos wayuu, a honra masculina está relacionada, entre outros aspectos, com o *preço da noiva*. Nesse contexto, os casamentos regem-se pela *sukua'ipa wayuu* que estabelece os valores sociais da troca e *preço* das mulheres. Nesse sistema de reciprocidades e alianças sociais, a aceitação ou rejeição de uma esposa é negociada previamente pelas famílias, as quais, em mútuo acordo, negociam as compensações materiais (dinheiro, jóias, gado) que pagaram em troca pela mulher “vendida”.

Por exemplo, o pagamento de uma mulher “virgem” é mais oneroso que aquele que se oferece por uma que não é. Nesses casos, se a família do marido for enganada recebendo uma mulher, supostamente, “virgem” e que, de fato, não era, pode exigir a devolução do pagamento efetuado que no caso consiste em animais (especialmente gado), jóias tradicionais (*tu'uma*, colar de ouro e pedras preciosas como a coralina) e dinheiro e devolver a mulher ao seu grupo familiar. De outro lado, a desonra do homem e da família pode ser “cobrada” com outros procedimentos [entrega de filhos derivados da relação] e até pode gerar uma guerra intra-clânica.

Especialmente para a família de Julia, Nena é uma mulher que representava essas conflitividades e era uma verdadeira ameaça desde muito antes do deslocamento da família de Antonia.

Ela é wayuu. Daqui do Resguardo O Cerro, mas ela se meteu com as FARC depois terminou com as Autodefesas. Por isso *a informante* é confiável.

Noto que Julia refere-se à Nena como a *informante* e quero indagar mais quem é essa mulher. E Julia me disse: “Ela se chama Rubiela, apelidada, Nena. [Era] muito nova, mas deve ter agora uns 30 anos”. Segundo o relato de Julia, Nena estava diretamente vinculada com os assassinatos dos seus irmãos. Julia conta que essa mulher estava envolvida com organizações para-estatais, no começo com as FARC e depois com as AUC.

Segundo Julia, Nena tinha entrado nas FARC muito nova, quando saiu do Resguardo O Cerro, mas ao parecer se desvinculou dessa organização quando conheceu um homem que tinha conhecido na região de Perijá no ocidente da Venezuela, com quem mantinha relações amorosas. Julia me disse: “Ela era a amante de um homem que simpatizava com as AUC”

Tudo indica que o desejo amoroso a leva a envolver-se posteriormente com as AUC. Para Julia, Nena evitava viajar para Colômbia pelas ameaças que ela recebia de membros das FARC, ao que parece, essa organização pretendia, conforme Julia “eliminar” à Nena por ter traicionado à organização.

Pergunto qual era, de fato, o vínculo que une seu irmão José com essa mulher e Julia conta:

José morreu em Sincelejo [capital do departamento Sucre<sup>109</sup>, ao nordeste da Colômbia]. O mataram em Sincelejo [...] a Fiscalía [Ministério Público] diz que se enforcou. Mas [ele] não tinha nenhum sinal de ter-se enforcado. Supostamente a mãe da menina [refere-se à filha de José], não supostamente não. Ela teve envolvimento com a morte dele.

No relato de Julia, ela refere que seu irmão viajou de Hato Novo, onde morava com sua mãe Antonia, para Sincelejo porque sua ex-mulher tinha-lhe enviado um recado através de um parente dela que chegou à casa de Antonia procurando por José contando que sua ex-mulher estava passando por necessidades econômicas, pois ele tinha uma filha com essa mulher.

O fato é que a ex-mulher de José não era parenta de Nena, ela era *alijuna* [branca] conta Julia. O assassinato do irmão de Julia envolveu um conjunto de relações familiares que orientaram as suspeitas inicialmente em Nena, mas donde esteve envolvida também a ex-mulher de José.

Vemos, então, que Nena não era apenas a “informante” das AUC. Ela também estava vinculada com uma trama de incesto, de informações secretas, de suspeitas de laços de parentela

<sup>109</sup> A partir da antiga Constituição da Colômbia de 1886, a divisão geopolítica da Colômbia se divide por Departamento e não por Estado, mas o sentido é o mesmo.

afim com a família de Antonia. Aqui vale a pena indagar: o que levou a Antonia a orientar suas suspeitas iniciais em Nena?

Julia conta que:

Ela nunca gostou de minha mãe, simplesmente porque a minha mãe nunca precisou cortar lenha e vender lenha [refere-se a fazer trabalho braçal]. Minha mãe estava bem economicamente pelas suas *mochilas* e artesanatos [que faz e comercializa] e nós não passávamos por muitas necessidades. Nena nunca gostou de minha mãe por esse motivo, porque ela diz que sua mãe passou necessidades. Depois que entrou nas FARC ela aproveitou a oportunidade de fazer pagar à minha mãe por isso. Ela dizia publicamente que ela tinha que fazer-lhe pagar à minha mãe o [relativo] conforto econômico que a mãe dela não tinha (DC 17/02/2009).

Nesse contexto, entrevejo que os conflitos entre Nena e a família de Antonia eram informados pela inveja que, como o sugere o relato de Julia, é uma questão que abre uma arena de tensões constantes.<sup>110</sup> Sugiro que foi esse o pivô que geraria as suspeitas de Antonia contra Nena pela morte de José. Julia conta: “quando meu irmão chegou lá [em Sincelejo], em seguida o mataram, em 17 de julho de 2004”.

A relação entre Nena e Antonia é permeada por uma continuidade de violências. Certa vez, no longo diálogo que mantive com Julia, ela conta algumas nuances da trama familiar e das disputas envolvidas. Ela fala de Ramón, seu irmão. Na verdade ele era seu primo materno criado por Antonia como um filho e foi assassinado em abril de 2008, supostamente, pelos irmãos de Nena. Ele era casado com Fanny, irmã de Nena, mas tinha se separado pouco tempo antes de sua morte: “Fanny o abandonou em novembro de 2007 e depois disso Nena iniciou as ameaças contra ele e a família”, conta Julia.

Segundo Julia, poucos meses antes da separação, Nena tinha ameaçado: “você e tua família me conhecem e eu não falo por falar”. O assassinato de Ramón aconteceu em abril de 2008 depois que ele saiu de um bar onde estava jogando sinuca e no qual se encontravam os irmãos de Nena e Fanny. Nessa mesma noite quando se dirigia ao trabalho, ele foi assassinado e, segundo o relato de Julia, na sua morte participaram diretamente irmãos de Nena que, supostamente, estão envolvidos com as AUC “eles estavam no *bar* e são das Autodefesas”, enfatiza Julia.

Segundo o relato de Julia, Nena aproveita a relação com atores armados na Colômbia para arremeter contra Antonia. Isto é “cobrar com sangue” o “sucesso” de Antonia pelo “insucesso” de sua mãe. Se a inveja, como pensamos, é o recurso disponível na vida de Nena para resolver as

---

<sup>110</sup> Inveja é um termo nativo que se contextualiza a partir da teoria nativa sobre a origem do conflito. Ver Taussig (op.cit.), Evans-Pritchard (2005), entre outros.

brasas da rivalidade entre essas mulheres que circulam, aparentemente, no mesmo circuito de relações sociais, ela também é potencializada, a procura do sentido da violência. Nessa compreensão, a inveja é um “*principio* organizador” que possibilita as ações de Nena.

Sugiro que os códigos que configuram tanto as ameaças de Nena, quanto o deslocamento forçado e as mortes na família de Antonia se desvelam pelas tensões que representa para ela o sucesso de uma mãe, Antonia como tecedora de *chinchorros* e *mochilas*, numa atividade que lhe dá uma projeção e uma autonomia relativa. Essa tensão nos permite pensar nos jogos de sentido que estão se construindo quando Nena enuncia Antonia “tem que pagar” pelo bem-estar que possui.

Através da inveja ela expressa seus próprios dilemas numa autonomia cheia de paradoxos. Sua experiência vivida (relações diversas com agentes para-estatais, rumores sobre o incesto, ambigüidade subjetiva na relação com José e Antonia) permite, conforme a narrativa de Julia, que Nena seja recriada nessa trama familiar como um ser que representa dubiedade. Afinal, as mortes dos filhos de Antonia aconteceram depois das suas respectivas separações com as esposas, uma delas parente de Nena.

Não estou propondo que na ação individual e coletiva dessa mulher haja um oculto desejo de inversão de posição social, pelas relações amorosas ou maritais em jogo, ou troca de mães. Apenas sugiro que é na lógica das vinganças e invejas que a trama familiar construída se alimenta e que as diferentes maneiras de violência se transpõem e podem extrair vitalidade considerando, então, o parentesco como um organizador de sentidos dos acontecimentos.

O parentesco é um poderoso instrumento para construir laços de afinidade e empatia, para além dos laços consangüíneos, quer dizer, um recurso que organiza, mas que também dilacera valores sociais. Ele também se pronuncia como o palco da negação da retribuição no âmbito dos laços sociais que muitas vezes são interpretados disciplinarmente como refletores de solidariedades comuns.

Nessa compreensão, gostaria de explicitar algumas considerações com relação à trama familiar de Antonia, especialmente na relação que essa mulher tem com Margarita, sua filha de 7 anos e apontar a presença de Rosário na vida de Antonia, fato que está intimamente relacionado com a “*sukuaipa wayuu*” [à maneira wayuu].

Rosário é uma menina de tez branca e por esse motivo, de vez em quando ela é chamada carinhosamente por Antonia de “alijuna”. De fato, ela não tem os traços físicos que caracterizam o fenótipo wayuu. Ao contrário de sua irmã Margarita, ela não tece *chinchorros*, nem fala o

wayuunaiki. Antonia conta que Rosário “não gosta de tecer” nem de “falar o wayuunaiki” e que por isso ela não aprendeu ainda essas práticas culturais.

Essas duas meninas são tratadas por Antonia sem aparente distinção quanto ao amor e atenção dispensada. Rosário dorme sob a proteção de Antônia, já Margarita dorme com Julia. Mas é com Margarita que a Antonia desafia Julia, perguntando à menina em tom forte e jocoso “quem é tua mãe, fala aí, quem é tua mãe?” e a menina responde com um amplo sorriso no rosto: “Antonia”, ao invés de Julia.

O fato é que nem Rosário nem Margarita são filhas biológicas de Antonia e sim netas. A primeira é filha de José. A segunda é filha de Julia. Mas, tanto Rosário como Margarita estão distantes de um tipo de relação concebida como netas e “avó criadeira”, tal como explicita Fonseca (2009), mas próximas de um mecanismo, conforme essa autora, de “circulação de crianças” no interior da trama familiar.

Depois do assassinato de José “o filho mais querido da mãe”, segundo conta Julia; Antonia luta perante a justiça oficial para que os assassinos dos seus filhos sejam punidos. Ela vai até a “Fiscalía” [Ministério Público] várias vezes, mas recebe como resposta que as mortes dos filhos se suscitaram por conflitos intra-clânicos<sup>111</sup>: “diziam que essas mortes são muito confusas e que tudo aponta a uma guerra entre clãs. O pretexto que sempre falam é a guerra entre clãs”, enfatiza Julia.

Sugeri que as rivalidades interclânicas são aspectos importantes para potencializar a violência armada, mas neste momento aparecem como “razões” usadas pelo do Estado para não apurar responsabilidades. Contudo, Antonia não se amarra aos valores ditados pela impunidade do Estado, sua agencia os ultrapassa. Ela vai à procura do que pela *sukua'ipa wayuu*, lhe pertence.

Assim, depois do sepultamento do filho José, Antonia viaja até Sincelejo e chega à casa da mãe biológica de Rosário e com uma firme e pungente voz, Antônia lhe disse: “venho te cobrar. Dá-me tua filha pela morte do meu”. São os significados que Antonia constrói em torno da violência que permite que a *sukua'ipa wayuu* possa subvertê-la. Essa compreensão nos ajuda a escapar da armadilha etnocêntrica de procurar certezas.

No enredo social da trama familiar, os fios apenas estavam se re-ordenando numa teia de significados onde Antonia estava ressignificando a tessitura da violência da sua experiência vivida. O fato é que a trama é em si mesma uma fonte de tensões que diz respeito às próprias “oportunidades” conquistadas no cotidiano das vidas dessas mulheres.

---

111

As relações entre Nena e Antonia, subvertem radicalmente o marco dos valores comuns e das solidariedades construídas *a priori*. Nessa trama de relações, a ambigüidade que representa a “inveja” é um poderoso meio de entendimento que estabelece vínculos intensos, na (e através) da violência.

\*\*\*\*\*

Procurei demonstrar como alguns desdobramentos da violência gerada no território wayuu são passíveis de uma compreensão mais alargada de sentidos, mostrando alguns nexos entre território, sangue e corpo (feminino). Eventos críticos como os massacres acontecidos nas regiões da Guajira colombiana, a experiência do suicídio de uma adolescente wayuu, assim como a história da trama social da família epiayu foram analisados a partir de uma relação de sentidos em que se superpõem processos conjunturais da *mito-práxis* wayuu.

Nesses processos de compreensão da violência em *wounmaikat* que se reporta às “concepções de pessoa e alteridade” os modos como os wayuu dotam de sentido o luto e as perdas dos parentes são relevantes. A agência nativa permite que nossa compreensão do *outro* não se reduza a um exercício etnocêntrico de tornar inteligíveis mundos possíveis, mas de compreender a “qualidade” hermenêutica dos seus pontos de vista.

Minha análise priorizou o sonho como um emissário do destino e sua evocação como um potencializador da agência wayuu. É através do sonho que os wayuu elaboram e desconstroem significados, neste caso atribuído à violência, na medida em que permite adentrar em espaços subjetivos, “movediços” e relacionais de experiências sociais de enlutamento e dor com pessoas de carne e osso.

Minha proposta foi colocar em primeiro plano como os wayuu significam essas experiências de violência que perpassam tanto seus saberes sociomológicos quanto suas estratégias de agenciamento político. Refletir a partir da percepção de uma agência social em elaboração leva a entender que nesse processo hermenêutico concebido como uma *mito-práxis* inscreve-se complexos processos de autonomia indígena, construídos a partir de diversificadas lógicas e memórias sedimentadas, face aos processos históricos que permeiam dinâmicas espaciais e temporais.

Os eventos críticos de violência abordados neste capítulo levam a responder que mesmo quando as experiências de vida dos wayuu possam estar de certo modo, dilaceradas, por atos “dramáticos” de violência, o genocídio não constitui para eles uma meta-narrativa única e fixa. Os wayuu têm a capacidade de reconstituir suas experiências vividas a partir de uma procura de sentidos da violência que não têm uma única narrativa, mas que se recompõem como signos não-

melodramáticos (DAS, 1999) que lhe permitem abordar a violência de genocídio como uma dinâmica sistemática que aponta para uma narrativa constantemente revisitada vinculada com o espaço público e que deve punir os responsáveis por essas ações.

O espaço social e geográfico que os wayuu nomeiam como *wounmaikat* (nossa mãe terra), palco de experiências fluidas de vida e morte transformadas no e (através) de entidades espirituais é potencializado através da mulher wayuu. É ela que assume cultural e historicamente não só a tarefa de definir a linhagem desse grupo étnico, mas principalmente de mediar espaços simbólicos do “sagrado” e do “profano” que estão vinculados com o cenário de violência.

O derramamento de sangue, expressado através da morte, danos físicos ou ofensas morais é uma constante na história desse povo. Os wayuu vingam seus parentes (assassinados) e, nesse caso, são as mulheres que saem vestidas com suas mantas vermelhas (vestidos longos) para recolher seus mortos e enterrá-los, tal simbologia, a um só tempo, está enunciando a vingança imediata.

Mas, se por um lado o *e'irruku* os une é, no entanto, o sangue que se vinga. É das mulheres também que se escuta o longo e pungente pranto que estremece em *wounmaikat* por cada ação genocida em que *wounmaikat* é violentada (destruição dos cemitérios wayuu, assassinatos, mutilações e marcas nos corpos de mulheres e crianças), uma constatação no cotidiano dos wayuu.

Nesse contexto, a *sukua'ipa* wayuu anuncia uma alteridade radical (PEIRANO, 1999) significando reparações morais e a recuperação física e cosmológica dos corpos. Nessa compensação territorializada, de alguma maneira o *e'irruku* (carne) volta à terra numa procura de sentidos ou talvez num pacto de trégua que procura ressemantizar os espaços sociais e subjetivos dos clãs.

De fato, os nomes dos clãs revelam a aproximação dos wayuu com uma ordem sociocosmológica que se expressa através das revelações dos sonhos e do contato com os espíritos dos mortos. Os corpos das mulheres mostram-se, não como um veículo de expressão para a representação, mas uma multiplicidade em perspectiva que restabelece os vínculos sociais entre entidades coexistentes.

## CAPÍTULO 6. AJAPÜJAWA (O ESPÍRITO DO SONHO): RITUAIS DE MORTE E VINGANÇA.



Foto 17. “Tirar uns restos” Mulheres wayuu no cemitério de Maracaibo.

Neste capítulo meu interesse é concentrar a análise no *ajapüjawa* (o sonho), isto é, um “espírito” tal como é compreendido pelos wayuu. Ele se manifesta permanentemente nas vidas cotidianas das pessoas, mediando o mundo dos mortos com o mundo dos vivos. A esse respeito



Lévi-Bruhl (2008) ressalta que o sonho é uma das potencialidades anímicas mais diretas e regulares na vida de vários povos no mundo. Aspecto que se refere às premonições que o sonho veicula, pois é o sonho, segundo esse autor, a potência que “proporciona dados [às pessoas] que aos seus olhos valem tanto, ou talvez mais, quanto as percepções adquiridas durante a vigília” (p. 91). Mas, talvez o fato mais interessante que esse autor ressalta é que “[as pessoas] de nenhum modo se espantam de que seus sonhos os coloquem em relação direta com as potências que não se deixam ver nem tocar” (op.cit.).

Para os wayuu os sonhos não atendem a uma existência de caráter mística, mas a um existente que coexiste permanentemente na vida individual e social das pessoas. Considerar o sonho em termos de um existente que coexiste em relação no espaço social wayuu permite entender que nesse contexto não há estritamente uma separação entre as pessoas e os existentes que permeiam o espaço social, mas a construção de uma socialidade estendida que é re-significada no dia a dia para identificar presságios sobre fatos que irão acontecer ou sobre práticas culturais que devem ser cumpridas.

Nesses termos, o sonho pode ser considerado um espírito que não estabelece apenas mediação entre mundos e espaços sociais diversos, mas é em se mesmo outro existente com agência que se expressa tanto nos diálogos que os parentes vivos têm com os mortos quanto nas práticas sociais dos wayuu na vida cotidiana. Nesse contexto o sonho possibilita novas relações sociais que podem estar atreladas tanto às práticas funerárias quanto aos rituais de morte e vingança, entre outros aspectos.

Desse modo, “sacar uns restos”, expressão que os wayuu usam para a exumação de restos de algum parente é uma prática realizada por intermédio das orientações transmitidas em sonhos pelos seus parentes mortos. No sonho o morto se comunica indicando o dia e as maneiras como os familiares devem proceder para retirá-lo do túmulo e dar-lhe uma nova sepultura.

Nessas práticas rituais os wayuu revitalizam o contato, não apenas com seus parentes mortos, mas também com seus parentes vivos num rito de auto-reconhecimentos identitários vinculado à construção de uma territorialidade social onde são travadas alianças e disputas que perpassam o espaço subjetivo e coletivo das mulheres.

Meu objetivo é analisar esses aspectos fazendo um caminho relacional com os rituais fúnebres de mortes provocadas por homicídios e que suscitam a enunciação da vingança na experiência de vida dos wayuu. Rituais de morte e vingança são espaços que se superpõem continuamente, sendo que essas práticas se configuram a partir do sistema de compensações

pautado na lei wayuu devem ser consideradas tanto as circunstâncias da morte de uma pessoa como as compreensões que os wayuu realizam para revitalizar laços sociais com os parentes.

Nos casos de morte por homicídio a pessoa morta pode não apenas ser sujeito de vingança conforme a lógica que rege o sistema normativo de direito wayuu, mas também ela pode participar ativamente da cobrança. Referir-se à vingança aqui cumpre o sentido de ressarcimento pela perda sofrida e nesse sentido deve ser entendida como um modo operativo de reparação do luto e da dor pela morte da pessoa ocasionada.

Inicialmente comecei a refletir sobre a vingança tentando analisar o *modus operandis* desse processo, mas não como uma manifestação acabada e rígida de retaguarda contra o *outro*, mas como um fenômeno flexível de acesso e recuperação da alteridade do *outro*, isto é, um modo de redimensionar a experiência social que se reacomoda nas categorias de entendimento indígenas, onde o corpo está imbuído de simbolizações diferenciadas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Contudo, a percepção dos wayuu com quem eu tinha dialogado em campo se reportava a os rituais de morte em que o sonho [*alapüjawa*] agenciava não apenas a passagem entre vida e morte em contigüidade, mas principalmente os modos como esses mundos operavam e que tipos de rituais se fazem preeminentes.

Portanto, como sugere Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1987) não é o significado da vingança o mais relevante, mas o que ela veicula, mas o que podemos vislumbrar das noções de *pessoa e corporalidade* veiculadas pelo *alapüjawa* [sonho], fenômeno que no contexto dos wayuu, relaciona-se com seres existentes espirituais da pessoa que sonha e das relações sociais em jogo.

Sendo assim, quando me detenho na significação das práticas que envolvem os ritos mortuários e a pré-anúnciação da vingança, o teor significativo são os rituais de proteção do corpo que se ressemantiza enquanto existente mediado pelo espírito do sonho que exerce influência na relação entre os vivos e os mortos.

Sugiro que para os wayuu a pessoa não é uma representação a modo de uma noção extra-conceitual do corpo. Todavia, a cultura não se significa simbolicamente como uma abstração do corpo. Diria que para esse povo, a natureza da pessoa está no que os sonhos revelam, significam e antecipam na manifestação e protagonismo de *alteridades e existentes sociais*. É justamente pela densidade simbólica que a proteção do corpo<sup>112</sup> representa no contexto social em pauta que ele é considerado em relação com o sonho.

---

<sup>112</sup> Entenda-se o corpo como “fonte de símbolos” não como sendo representação para, mas como uma prática de sentido, isto é, uma atividade de simbolização (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 131).

### **6.1. Alapüjawa mediando transfigurações da corporalidade e da pessoa wayuu.**

No contexto da etnografia, Evelia, uma das minhas interlocutoras wayuu, conta que *alapüjawa* “revela e antecipa, pois é um guia muito eficaz adorado [venerado] por muitos wayuu” (DC 20/04/2009). Segundo ela, os sonhos podem “antecipar desgraças, acidentes ou mortes” não apenas relacionadas com a pessoa que sonha, mas também com “outros wayuu”.

De outro lado, ela ressalta que “quando o wayuu não entende o que o sonho está revelando ele pode pedir-lhe que lhe revele outra vez as coisas”. Ela explica que “o sonho é um guia para nós, ele é *adorado* e por isso tem wayuu que *quer sonhar*” (Diário de Campo, 20/04/2009).

A agência do sonho vai muito mais além do que ele revela ou antecipa para ser feito. Quer dizer, sua emergência, veneração e invocação não devem ser interpretadas na óptica de uma perspectiva funcionalista, mas em uma perspectiva relacional que além de interpelar a dinâmica sobre o quê se sonhou e sobre o que tipo de premonições o sonho revelou, ele ressignifica os contatos entre as pessoas vivas e mortas e os significados com as entidades espirituais em jogo que coexistem na vida cotidiana das pessoas.

Como os wayuu significam os rituais relativos à vingança na ampliação de sentidos dados à construção de pessoa wayuu? Qual a lógica que norteia as heterogêneas práticas culturais de manipular os corpos em espaços sociais de violência de wayuus assassinados, desaparecidos ou mortos por diversas modalidades de conflito. Afinal, como o sonho e o corpo são carregados de significado em/na relação?

Nos processos ritualísticos relacionados com a morte, a proteção do corpo para os wayuu é um dos *lócus* das suas práticas comuns e, portanto, ele é permanentemente manifesto pelos sonhos por diversos modos de significação.

Quando um wayuu é assassinado, conta Evelia, “não o velam (ela usa o termo *veloeram*) dizem que é mau, lhe vem mais morte à família”. Ela explica que “segundo contam os avós, se eles [as pessoas] põem a “*veloriá-lo*” [velá-lo] sempre vão a matar outros”. Quer dizer, corre-se o risco de ter mais mortes na família. Na fala de Evelia privilegio o sentido êmico *veloriar*, pois acredito que o termo perpassa muito mais do que o ato de render ao morto as exéquias correspondentes.

Intuo com essa fala que o velório como práxis ritualística traduz uma situação da premonição revelada pelo sonho na ordem social wayuu, pois nem todos os corpos mortos podem ser velados pelo risco de atrair desgraça. Trata-se de uma trama de sentidos que revela, nesse sentido o caráter profano do corpo morto enquanto *lócus* de significados.

Os rituais relacionados com as substâncias e os fluidos corporais são passíveis de serem interpretados como elementos que recriam perigos e poderes carregados de sentido que potencializa a agência de entidades espirituais diversas em relação. Enterrar um wayuu diretamente na terra sem a intermediação material do caixão possibilita que as substâncias do corpo (líquidos, órgãos, fluidos) percam sua influência prontamente, pois direto na terra o corpo, segundo Evelia, “secará mais rápido” (Diário de Campo, 21/04/ 2009).

Aqui a interpretação de DOUGLAS (op.cit.) de que “os rituais penetram a carne humana” aplica-se literalmente. Mas, por que os wayuu temem ao contato dos fluidos e das substâncias corpóreas do morto se eles mantêm com essa alteridade estreita relação em sonhos vividos e sentidos como experiência sensível?

Observações recolhidas na pesquisa etnográfica confirmaram que a experiência dos rituais de morte está atrelada ao cotidiano da vida social wayuu como um elemento organizador que afirma suas práticas culturais e os laços de reciprocidade social. A esse respeito, Julia se reportou ao sonho da prima Luisa quando nos preparávamos para visitar o local onde tinha sido encontrado o corpo do seu irmão Ramón:

Antes dos 9 dias da morte de meu irmão, minha prima sonhou com ele e diz que fossemos ao lugar onde meu irmão morreu. Ela dizia que aí íamos encontrar algo. Minha prima incorpora o espírito do pai wayuu e de outra wayuu. Ela dizia iam ao lugar onde encontraram o corpo. Nesse dia minha mãe e eu fomos com ela e estivemos procurando no mato, aqui e acolá e achamos uma camiseta toda enroscada, assim como quando a gente exprime a roupa, e estava cheia de sangue. Minha prima falou que tínhamos que enterrar a camiseta com uma libra de sal para desintegrar o grupo de assassinos sem necessidade de sujar-nos as mãos.

Se a relação social com existentes espirituais permite confrontar a experiência de vida com as dores, as perdas e o luto, também ele possibilita, encarar os autores da violência através de outras modalidades que, no contexto wayuu, transfiguram-se em diversas humanidades. A vida para os wayuu se desenvolve em um duplo plano, enquanto existência humana e, ao mesmo tempo, enquanto existência “trans-humana” (Eliade, 1981, p. 84).

Para desquitar-se da dor depois do assassinato do seu filho Ramón, Antonia, conta Evelia, preparou sob a orientação da *piache* Sabrina um complexo ritual com o corpo do filho morto e as substâncias corpóreas de animais. O primeiro procedimento foi desenterrar o cadáver “tirando-o do túmulo”, do cemitério dos *apiishi* de Antonia, e no ato seguinte, conta Evelia: “mataram um cabrito preto e tiram-lhe todo o sangue e as vísceras que botaram num frasco de vidro. Logo pegaram três galinhas negras e botaram uma por cima da cabeça do morto e as outras duas nos pés”.

Evelia explica que no frasco de vidro se depositou o sangue e as vísceras do animal introduzindo nele a lista com os nomes dos assassinos do primo morto. Enquanto isso, o corpo do cabrito preto se “bota por cima do corpo morto” que é enterrado junto com os animais sacrificados e as substâncias contidas no frasco “direto na terra para que seque mais rápido” (Diário de Campo, 08/05/2009).

A eficácia simbólica do ritual prevê o protagonismo do morto que pode agir para o “desquite a dor” de Antonia e da sua parentela. Evelia supõe que os males físicos ou de saúde que a tia sofre atualmente se devam a “levantar tantos mortos, pois em volta deles pode haver também espíritos maus” que influenciam a vida das pessoas.

Para a Evelia sua ação no ritual de vingança realizado pela tia e a *piache* Sabrina, acima referido, foi de apenas como auxiliar dos trabalhos, pois, segundo ela, a ação de: “vingar o primo” foi uma ação individual de Antonia que, sob orientações da *piache* podia alterar um estado de transfiguração do morto que não teve a mediação dos sonhos em que os parentes (vivos) do morto recebem orientações sobre como guiar suas ações individuais e coletivas a respeito dos acontecimentos. Intuo na explicação de Evelia uma espécie de receio no comprometimento da sua participação com o morto, isso pelos perigos e os poderes que sugere manipular os mortos e outros existentes relacionados com o sangue e os refugos de sacrifícios animais.

Sem dúvida, Evelia, assim como Antonia e a *piache* Sabrina estão cientes que se lhes impõe um estrito cumprimento de prescrições como evitar o *consumo de alimentos sólidos ou reimosos* [poluentes] como carne (gado), *umentar a ingestão de líquidos* como: *chicha* ou mingau de aveia e milho. Abster-se de manter relações sexuais, evitar olhar-se no espelho e o contato físico com qualquer pessoa e manter-se em reclusão e *evitar a interação verbal* (oral).

Se as prescrições estão atreladas a estados liminares, também a movimentação dos corpos, em ato, pode conduzir à pessoa a um potente e perigoso estado de vigília expresso em/na relação com as influencias corpóreas de existentes espirituais. Nesse sentido, há um estado de “alteração” e transfigurações das pessoas vivas e mortas potencializado nas relações, feitura e metamorfoses que o sonho enquanto espírito anuncia, antecipa e ordena.

Eventos como *fazer a vingança* atualiza as alteridades em jogo em múltiplas dimensões. Numa oportunidade em que eu estava hospedada na casa de Dona Cecília fui convidada por ela a compartilhar uma conversa na intimidade do seu quarto. Enquanto Dona Cecília me falava de alguns episódios da sua vida relacionados com os parentes que tinha perdido, especialmente seu pai,

devido a violentos assassinatos ocasionados por paramilitares, eu percebi que na parede do seu quarto estava pendurado um imenso tapete contendo uma imagem da virgem Maria.

Ela é uma fervorosa praticante da religião católica e como tal assiste todas as manhãs de domingo na missa realizada na igreja próxima da sua casa. Conversando com Dona Cecília observei que ela pegou um caderno pequeno da mesa de noite. Enquanto falava comigo, essa mulher ia riscando com um lápis alguns nomes de uma lista escrita detrás do caderno.

Perante meu olhar curioso, ela comenta:

São os nomes dos assassinos do meu pai e do meu irmão. Alguns já caíram. Eu estou marcando os que já morreram, mas ainda têm alguns quantos por cair. Eu espero pacientemente. Todos eles vão cair em algum momento (Diário de Campo, 09/02/2009).

Essa última frase soou como uma sentença inquestionável. A voz pausada e calma de Dona Cecília, uma mulher extremamente amável que me acolheu na sua casa durante um mês, estava segurando com a mão, sem nenhum sinal aparente de raiva ou ódio, o caderno com os nomes dos assassinos do pai e parentes. Esse fato estava permeado pela vingança, um ritual, que se acoplava perfeitamente à sua fé na religião católica.

Ela não faltava um domingo à missa da igreja, pois era imperativo ter fé em Deus e orar as preceitos cristãs. Comenta que: “é necessário orar. Faço minhas orações todos os dias”. Com o intuito de exercitar-se fisicamente, ela fazia sua costumeira caminhada de madrugada nos arredores do bairro onde mora. Ciente do perigo que representava andar nessas horas por Maicao, Dona Cecília ia acompanhada de sua fé inquebrantável no Deus católico. Numa oportunidade quando a acompanhei em sua caminhada, por volta das 05h00min horas, eu perguntei se não sentia medo de sair de madrugada em Maicao (região permeada de perigos e mistérios), ela conta:

Por aqui sempre existiu perigo, na madrugada a gente vê muita coisa acontecendo. Um dia eu presenciei quando um carro seqüestrou um vizinho meu que caminhava como eu de madrugada. O levaram num carro, ao tempo apareceu, mas [os seqüestradores] o deixaram louco. Nunca mais foi o mesmo. Mas comigo nunca aconteceu nada. Eu me encomendo com Deus antes de sair (Diário de Campo, 12/02/2009).

Dona Cecília conhecia muito bem o contexto onde morava. Ela mesma, segundo conta, carregou, junto com suas irmãs, todas vestidas com longos vestidos vermelhos, o cadáver do seu pai e irmão até o cemitério: “É a maneira que os wayuu têm de dizer que nossos parentes serão

vingados” explica. “Nós, mulheres somos as que recolhemos os corpos dos nossos parentes homens quando são assassinados, vestimos de vermelho”. Certamente, ela estava à espera dos assassinos, vinculava sua fé, suas orações, e seu Deus à idéia de justiça, pois ela estava segura que os assassinos dos seus parentes iam “cair [ser assassinados]”. Vingança e fé estão na experiência vivida dessa mulher, atreladas num pacto, não carente de ambigüidades.

Para os wayuu a vingança está vinculada ao ressarcimento da sacralidade dos mortos. Nesse caso, os mortos estão na condição de *espíritos (jaa'in)* que devem transitar o caminho até *yepirra* (a morada dos mortos). Até a morte não ser vingada, suas existências estarão ainda num estado liminar. Nesse contexto, executar a vingança de morte (e pela morte) envolve a preparação de complexos rituais que possibilita “resgatar” os corpos e os espíritos de parentes assassinados.

Essas práticas culturais expressam que os wayuu estão também, simbolicamente, resgatando os laços familiares e afetivos do clã (*e'irruku*). Mas, recuperar os laços envolve necessariamente *misturar* o *e'irruku* em planos diferentes de existência, *pessoa* e *corporalidade*. Desse modo, o corpo morto está relacionado com um plano temporal e espacial diferenciado e específico.

Sua existência *jaa'in* (espírito) conduz-se por uma situação liminar mediada pela transfiguração do/pelo próprio corpo. Sendo assim, o morto viverá inconformado até seu sangue [entendido enquanto existência social] ser ressarcido. Sendo assim, vingar a morte pode configurar-se num potencial ato de antropofagia do *outro* e de si mesmo que paira em um processo de fabricação da *pessoa* wayuu.

## 6.2. Antropofagia de si e do outro: comer o corpo.

Graziela tinha parido na época que meu primo morreu e eu soube que tia Antonia pegou a placenta da minha prima e a preparou com outras coisas, depois a meteu no caixão junto com o corpo do morto, mas a piache falou com a tia que isso era errado, pois o morto iria comer a placenta e Graziela podia ficar doente por isso. Meu primo morto tava com uma parte do corpo dela, mas a tia falou que ela só fez isso porque queria vingar a morte do seu filho, para que os que tivessem assassinado meu primo tivessem uma morte pior do que a dele (Diário de Campo, 13/05/2009).

Obtive o relato desse ritual de morte e vingança em um dos tantos momentos em que conversei com Evelia sobre o tema da morte no seio do povo wayuu. Na sua fala intuo que seu primo José, embora morto, terá uma participação direta na vingança anunciada nesse ritual.

A experiência liminarmente em trânsito de José, na sua condição de *jaa'in*, poderá absorver ou devorar a placenta de Graziela que na oportunidade acabara de ter seu primeiro filho. O ritual revela que a substância que representa o *e'irruku* [a carne do clã] está em relação em planos diferenciados, pois Graziela e José são irmãos uterinos e parentes do *apiushi* de Evelia.

O *e'irruku*, “carne” e laço consangüíneo que une os irmãos são deslocados, na ação individual de Antonia a um espaço radical da metamorfose, proteção do corpo e fabricação de *pessoa*. O corpo de José em estado de transição e, portanto, representando perigo por seu caráter liminar pode comportar uma transfiguração do *self* da pessoa na medida em que tem potencialidade para “consumir” a placenta de Graziela.

Nesse cenário, enquanto refugio do corpo, a placenta é um elemento significativo de ambigüidade, seja porque na semiologia dos órgãos ela representa poluição e perigo uma vez que é expulsa desde os orifícios corporais; seja pela possibilidade de engendrar *outro*, isto é, um duplo, a partir do corpo morto.

Trabalhos etnográficos recentes indicam a associação entre placenta, sangue e gemealidade que sugere um “duplo” necessário como condição para a fabricação da *pessoa*<sup>113</sup>. Nesse sentido, as representações que se tecem em redor da placenta adquirem matizes compatíveis com a idéia do

---

<sup>113</sup> Aludindo às análises de Lévi-Bruhl, Douglas (1976) indica que o sangue menstrual e o aborto às vezes participam das mesmas crenças (p. 119). Assim, tomando como referência a população Maori, essa autora explica, que o sangue menstrual enquanto não fluir se transfigura em ser humano e por esse motivo “tem o *status* impossível de uma pessoa morta que nunca viveu” (op.cit., 119). O sangue menstrual é vinculado com procriação, no caso ele é “matéria fértil” (LEAL op.cit., p. 29), mas que está atrelado aos estados do corpo. Nessa lógica, o sangue menstrual é um dispositivo signico do corpo que funciona como poluidor, filtro, ou construtor de vida. O corpo como uma atividade de simbolização de si mesmo se constitui no estado relacional de representações: aberto/ fechado, úmido/ molhado, morno/ quente, sujo/ limpo, vivo/morto que formam parte de construções de alteridade em perspectiva e, por isso mesmo, simbolizada através de práticas culturais. Nessas construções de alteridade é imperativo que os fluidos corporais circulem (saiam ou fluam) para que se atinja o equilíbrio da própria existência. Como observa LEAL “o corpo é sempre pensado como algo pleno de movimentos internos, uma dinâmica de fluidos determinantes do próprio estado de estar vivo, em oposição ao estar morto, quando a circulação de fluidos inexistiria” (p. 28). De alguma maneira o que está em jogo nesse equilíbrio é a necessidade de evitar a poluição, quer dizer, a ambigüidade que representam os órgãos e as substâncias corpóreas e marginais. Mas, se o perigo está no estado indefinível ou marginal dos estados do corpo com seus fluidos, órgãos e substâncias (LEAL, op.cit.), é possível pensar que a transfiguração do *self* possibilite a criação de um novo *self*, único e diviso, vivo e morto, próximo e distante, familiar e estranho, mas permanentemente atrelado ao espaço ambíguo e liminar do qual nasceu.

A etnografia realizada por Gow (1997) junto os piro da Amazônia peruana, mostrou que o ato de nascimento de um recém-nascido só se torna completo quando “todo o feto tenha emergido” (p. 48). Nesse caso, a placenta “(*geyonchi*) é uma parte do corpo do feto” (idem). Segundo esse autor, o processo do corte do cordão umbilical do recém-nascido está estreitamente ligado à ontologia dos piro. Dessa maneira, quando se corta o cordão a criança é separada em dois “um Humano, *yineru*; e um Outro, *geyonchi*, a ‘placenta’” (p. 48).

Essa breve digressão sobre representações e práticas vinculadas ao tratamento de elementos marginais ao/do corpo serve para enfatizar que se “todas as margens são perigosas”, sangue, urina, leite, saliva, fezes, sêmen, lágrimas, placenta, visto que todas elas fazem o trânsito para sair do corpo, no entanto, nenhuns desses elementos estão dotados de sentidos *per se*, mas pelo fato de mostrar “*outra coisa*, sem deixar de ser *o mesmo*” (ELIADE, 1981, p.11).



sangue coagulado e solidificado da mulher em período gestacional ou nas fases pós-parto e/ou resguardo e, inclusive, numa situação de aborto.

Nessa simbologia, o sangue está vinculado diretamente com a menstruação e é susceptível de ser pensado como “*outro* sangue” (LEAL, 2001, p 24), diferente daquele que circula fluidamente por todo o corpo. Em suma, o sangue é diferenciado, poluído, ambíguo e, portanto, dotado de poderes e perigos. Nesse sentido, nas práticas funerárias os wayuu acionam as margens dos corpos, tanto dos vivos quanto dos mortos para potencializar seus poderes.

A placenta enterrada com o cadáver de José sugere que ela é um “duplo”, pois permitira a transfiguração do *outro*, e conseqüentemente a elaboração. Na necessária dinâmica de circulação de fluidos, a placenta enquanto uma entidade, *outro*, *pode* ser percebida em termos de fabricação de uma nova alteridade em formação, passível de uma relação antropofágica não unilateral: “o morto iria comer a placenta” de Graziela, conta Evelia, e por esse motivo “ela poderá ficar doente”.

No tempo do resguardo depois do parto, Graziela se vê submetida tanto as prescrições comuns a essa etapa quanto àquelas relativas à proteção do corpo e da sua pessoa. Quer dizer, ela terá que cumprir uma dieta alimentar baseada em mingaus de milhos, assim como evitar o consumo de carnes e ficar isolada do contato com as pessoas. Enquanto isso um conjunto de amuletos de proteção são elaboradas pela piache Sabrina com o intuito de afastá-la das influências do espírito do morto.

Mas, poderíamos pensar também que na condição de passagem de um mundo a outro, o morto seria absorvido pela placenta, pois não há apenas uma relação de transformação para o efetivo ressarcimento da perda, uma espécie de recuperação de substância simbolizada pelo *e'irruku*. Afinal os mortos estão permanentemente presentes no cotidiano das pessoas.

Geralmente, junto com o corpo é enterrado alguns objetos pessoais que teriam sido significativos para a pessoa em vida e também podem ser enterrados as *contras* [amuletos] com distintas funções. Quanto ao espírito (*jaa'in*) do morto, os wayuu acreditam que ele deve transitar um longo caminho até o *além*, fazendo um primeiro percurso por *yepirra* (morada dos mortos) em que se reencontram com seus antepassados<sup>114</sup>.

Os wayuu acreditam que quando se depositam muitos objetos no caixão junto com o corpo morto, ele teria dificuldade para secar e, nesses casos, o que se espera é que o corpo perda seus fluidos rapidamente para que o espírito se libere mais rápido e assim efetuar seu trânsito por *yepirra*.

---

<sup>114</sup> PERRIN (1980) descreve o longo percorrido como o caminho da Via Láctea.

Para eles muitos mortos representam perigo, especialmente quando as pessoas são assassinadas, pois nessa condição seu espírito se mantém preso à realidade sensível, sem descanso, até a morte ser vingada. Nesses casos, o morto é enterrado sem o prévio velório. Os homens wayuu se abstêm de tocá-lo e, em algumas situações os parentes não permitem que seus mortos sejam vistos pelos *outros*.

Esses eventos suscitam rituais especiais como, por exemplo, tampar com um pano, ou fita preta, o rosto e/ou os olhos do cadáver antes de ser enterrado. Na preparação do cadáver e nas exéquias para o enterro participam fundamentalmente as mulheres banhando os corpos e vestindo-os, pois os homens devem evitar o contato, sob risco de ver-se afetados pela poluição da morte e, conseqüentemente, debilitar-se para a execução da vingança.

A relação entre morte e vingança organizada na esfera do ritual também está condicionada por quem tem o “atributo” para exercer poder sobre os fluídos e as substâncias corpóreas. Lembremos o que lhe disse a *piache* Sabrina a Antonia, segundo o relato de Evelia: “a *piache* falou que isso era errado [o uso da placenta de Graziela], pois o morto iria comer a placenta e ela podia ficar doente por isso”.

O “alerta” da *piache* não teve apenas a intenção de prevenir Antonia sobre um possível “uso indevido” do ritual, mas para alertá-la dos perigos a que estava exposta. Pode interpretar-se a ação individual de Antonia como um desvio da autoridade que não possuía, cruzando uma linha não permitida, sob pena de desencadear riscos para seu *apiushi*?

Segundo Evelia, Antonia se justificaria dizendo que fez o ritual apenas porque queria vingar a morte do seu filho. Contudo, pela potencia do ritual e das ações do morto poderiam desencadear-se perigos que atingiriam as vidas e experiências cotidianas dos wayuu, pois essas ações estão atreladas a uma lógica cultural própria que organiza o sagrado e o profano dentro do grupo social.

Uma série de dados, identificados em ELIADE (1981), indicam a homologação entre o corpo e o micro-macro cosmos. Para esse autor, tanto os órgãos quanto as experiências fisiológicas da pessoa deviam ter um caráter religioso em tempos muito remotos. Mas, muito além de qualquer significação religiosa, ELIADE (op.cit.) sugere a correspondência por assimilação entre esses elementos com regiões e fenômenos cósmicos:

Segundo esse autor:

[...] a mulher assimilada à gleba e à Terra-Mãe, o ato sexual assimilado à hierogamia Céu-Terra e à plantação [...] a assimilação do ventre o do útero à gruta,

dos intestinos aos labirintos, da respiração ao tecer, das veias e as artérias ao sol e à lua, da coluna vertebral ao *Axis mundi* (p 84-5, tradução nossa)<sup>115</sup>.

O interessante nas correspondências, ressaltadas por Eliade (op.cit.), é que elas são categorias de entendimento para entender diversas entidades existências.

A placenta de Graziela, enquanto expulso do corpo vivo passa a um destino de submersão em/com *outra* corporalidade e pessoa. Se seu status se modifica na relação de abertura e fechamento do corpo, esse mesmo status norteia um principio de re-acomodação na fabricação de *pessoa*, pois sugere que os corpos “transfigurados” estarão em estado de fabricação que devia ter sido antecipado pelo *ajapüjawa* (espírito do sonho).

*Ajapüjawa* possibilita não apenas a fabricação de pessoa wayuu, mas também a proteção dela. Sonhar com os mortos é um evento permanente entre os wayuu. Através dos sonhos eles mantêm o contato com o mais *além*, recebendo mensagens ou indicações sobre como proceder com a pessoa morta. Os rituais funerários são influenciados pelas orientações que o morto faça em sonhos, inclusive quando as circunstâncias da morte prescrevam a vingança.

Sua transfiguração nos mundos possíveis de existência, em (e através) do sonho representa para os wayuu perigos e poderes dos existentes espirituais. Nesse sentido, não é por acaso que o sonho revela e antecipa e que os wayuu querem sonhar.

### **6.3. *Taajunasnai* (Espírito que incorpora): o espírito está dentro de mim.**

Nesta seção abordo a experiência subjetiva de Evelia e sua relação com o espírito do pai morto. No ano 2005, aparentemente vítima de um fulminante ataque cardíaco seu pai morreu depois de ter sido internado de emergência no hospital da localidade em que Evelia mora.

Enquanto o pai era velado na sala da sua casa, Evelia jazia em cama. Ela conta: “eu me agravei quando o pai morreu, fiquei fora de mim”. Relata os sintomas que experimentou depois da morte do pai. Os significados da relação subjetiva com essa morte a transformaram literalmente nele. Disse-me “meus parentes me contaram que eu falava como meu pai, com sua voz, eu queria comer o que ele consumira quando vivo. Eu pedia para me trazerem seus filhos. Eu era o pai, o incorporei”. A partir de então o pai de Evelia, na concepção wayuu era um *jüsejuu*, quer dizer, um espírito que se incorpora (Diário de campo, 14/04/2009).

---

<sup>115</sup> A categoria *Hierogamia* é entendida por ELIADE (op.cit.) como a manifestação do sagrado.

Os wayuu usam a expressão *jaa'in* para designar espírito, mas também pode significar coração<sup>116</sup>. Recebendo o corpo morto do pai em casa, Evelia deu banho nele e o vestiu como é de praxe nos ritos fúnebres wayuu. O pai tinha morrido do coração, “com uma dor intensa e depois um infarto” fulminante, explica ela. Mas, Evelia nunca entendeu realmente a doença do pai. Essa mulher contava que em vida “o pai sofria muito, tinha convulsões e dores intensas no peito, perto do coração” e precisara de internação hospitalar. A doença do pai era um fato misterioso para Evelia, quase ambíguo, que fluía entre o físico e a força espiritual (Diário de campo, 16/04/2009).

Segundo Eliade (1981) “o sofrimento e a dor não são, em parte alguma, consideradas como “cegos” e desprovidos de sentido” (p. 61). Nesse sentido, o *jaa'in* (coração-espírito) do pai de Evelia é carregado de sentido como um coração - espírito que Evelia incorporou como sendo dela. O sofrimento do pai parece ter-se permutou no sofrimento dela, ou seja, estamos falando, talvez, do mesmo sofrimento e do mesmo coração-espírito. O espírito do pai foi acolhido no corpo da filha, através da manipulação do corpo, pois foi ela que o banhou, o vestiu e o velou.

“*Veloriar* o morto”. É assim que se expressa Evelia para dar significado a uma prática cultural usada entre os wayuu que dá conta da relação entre seres existentes, vivos e mortos, em ato. Dessa forma, as substâncias, órgãos e fluidos, enquanto refugos que podem sair ou entrar no corpo do *outro*, também podem ficar em permanente circulação e transfigurar o *self* das pessoas em relação.

O *jaa'in* (coração-espírito) é uma entidade em trânsito que não saiu de um corpo para entrar em outro, mas que permutou com o espírito de Evelia enquanto ela “manipulava” o corpo do pai, enquanto alteridade *jüsejuu* (espírito que se incorpora). A respeito da doença que levaria ao pai à morte, ela conta que não tem, em termos de diagnóstico médico, um nome específico.

Para Evelia, depois de 4 anos da morte do pai, há muitas dúvidas a respeito do que aconteceu. No início o pai se queixara de “fortes dores em todo o corpo”, especialmente na zona do tórax, depois ele teria convulsões periódicas sem razão aparente.

A manifestação dos mortos tem como objetivo cobrar o efetivo cumprimento do seu ciclo vital relacionado com a exumação dos seus restos e a elaboração de um segundo enterro. De

---

<sup>116</sup> Etnografias diversas têm desenvolvido o aspecto da *substância* em diversos povos da América do Sul. Surrallés estuda o grupo Candoshi da Amazônia peruana e sua noção de *magish* (coração). Segundo o autor, “Os Candoshi afirmam sem ambigüidade que eles vêm do coração” (2002/2003, p. 64); Vilaça (2005) ilustra com os wari’ da Amazônia brasileira, a relação entre sêmen e o sangue menstrual na fabricação do corpo: “The child’s body is gradually formed in the womb from semen or, according to some informants, from a mixture of semen and menstrual blood. All the men who have sexual relations with the mother during pregnancy collaborate in making the baby, although only one of them – usually the mother’s husband – assumes paternity” (p. 449).

maneira direta Evelia dota de um novo sentido esse trânsito ambíguo e fluido do espírito que absorve e, também, excreta a poluição e o perigo da morte. Nesse caso não para a vingança, mas para a transfiguração da pessoa. A presença do pai está nos seus sonhos e nos amuletos (*contra*) que guarda numa caixinha embaixo da cama e que usa como “proteção”.

Os mortos, em sonhos e, também, na experiência sensível, incursionam no âmbito doméstico das pessoas interferindo na experiência dos vivos, seja para alertá-los de uma eventual desgraça, seja para sugerir um procedimento ritual com o intuito de protegê-los de forças malignas, seja para cobrar dos parentes que seus espíritos e seus corpos sejam bem atendidos pelos vivos.

Entendo que na experiência da Evelia há um umbral de ambigüidade que se expressa na forma como essa mulher lida, subjetiva e socialmente, com as potencialidades das entidades que coexistem na sua vida cotidiana. Nessa experiência, contrário ao que sugere Perrin (1990), não há um “umbral de angústia” gerada por uma doença angustiante que, esse autor considera como influencia maligna de seres sobrenaturais que incorporam na pessoa e que descreve como “doença *wanulu*” (p. 214), mas um umbral de transfiguração do espírito ocasionada pela relação entre existentes espirituais.

#### **6.4. A reclusão da morte: manipulando o corpo.**

Numa manhã de meados do mês de abril de 2009, acompanhei a exumação de uns restos no cemitério principal de Maracaibo. A família do morto tinha autorizado minha presença e participação nesse cenário social. Tratava-se do filho de Mercedes, wayuu do clã jusayu parente do ex-marido da *piache* Sabrina, que depois de sonhar com o filho decidiu junto com sua parentela realizar a exumação dos restos e proporcionar-lhe ao filho o segundo sepultamento.

A decisão, no entanto, não veio de uma iniciativa pessoal da mãe, mas da solicitação do seu próprio filho morto que em sonhos lhe revelaria a necessidade de dar fim ao primeiro sepultamento.

A exumação foi marcada numa manhã de meados de abril do ano 2009 quando eu me encontrava ainda hospedada na casa de Evelia. Sua comadre, a *piache* Sabrina, que sabia da minha pesquisa etnográfica me enviou um recado sobre a realização desse evento. Tanto Sabrina quanto Evelia acreditavam que seria uma excelente oportunidade para mim etnografar a prática cultural da exumação de restos que os wayuu realizam desde tempos imemoriáveis.



Foto 18. Momento da exumação, no fundo sentada está Mercedes com o rosto coberto.

Conversei depois com Sabrina e confirmei diretamente com ela que Mercedes havia autorizado não apenas minha presença, mas também a possibilidade de fotografar a exumação. Também Sabrina comentou que um dos filhos (vivos) de Mercedes tinha sugerido realizar fotografias, desde que fosse entregue uma cópia dos materiais fílmicos à parentela. Sob, esse acordo prévio foi que decidi fotografar e filmar brevemente alguns aspectos da exumação.

Não duvidei em concordar, assim que numa manhã do mês de abril de 2009 eu entrei no cemitério central do município Maracaibo, estado Zulia, pendurada num caminhão com os parentes mais próximos de Mercedes. Ao chegar ao lugar do túmulo encontramos já várias pessoas reunidas, mulheres, homens e crianças rodeando o túmulo que já estava sendo escavado pelo coveiro contratado. O intenso sol escaldante que rasgava a pele, o profundo lamurio das mulheres, os suores misturados e o *chirrinche* que era jogado na fossa pela mãe do morto enquanto o coveiro trabalhava misturavam-se com as expectativas e curiosidades de todas as pessoas que em volta desejavam, de alguma maneira, participar da exumação.

Eu parada encima de um túmulo que estava por perto observava e registrava atentamente os acontecimentos. Os lamurio das mulheres, Mercedes e parentes, acompanharam as ações do desenterramento, rodeando o espaço onde estava enterrado há 8 anos o corpo (Diário de campo, 25/04/2009).



Foto 19. Corpo em reclusão

Nesse longo tempo para abrir o túmulo, eu escutava várias mulheres que comentavam a respeito do estado do corpo “ele está molhado, ainda não passou suficiente tempo para secar”; “o corpo deve estar misturado, é muito cedo para sacá-lo”. Confesso que até não ver efetivamente o corpo, não entendia a que se referiam exatamente as falas das mulheres wayuu.



Foto 20. Parentes *apiushi* no cemitério  
(o pano branco indica o corpo saindo por debaixo do caixão).

Eu tinha uma representação da exumação na mente que não correspondia em nada com o que estava presenciando, talvez por esse fato me impressione muito quando percebi que um bojo de terra, ossos e fluidos despencou por baixo do caixão e caiu abruptamente na cova em cima da terra. Era o morto com seus pertences.

Os restos do morto tinham despencado por baixo do caixão antes dele ser puxado do buraco. A caveira do rosto e a cabeça ainda com cabelos caíram dentro do túmulo e se escutaram gritos

desgarrados dos parentes que presenciavam a cena. O morto estava misturado com objetos (CDs, roupas, terra, fluidos do corpo) e por isso foi preciso que um dos familiares entregasse para o coveiro uma manta (vestido wayuu) em que foram depositados os restos e suas misturas.

Esse momento foi acompanhado pelo profundo lamurio das mulheres e dos olhares perplexos de todas as pessoas reunidas. Rapidamente os homens se movimentaram e pegaram os restos envolvidos na manta. Foi depositado no chão onde a mãe o esperava com a boca coberta por uma máscara e as mãos cobertas com luvas para proceder à manipulação do corpo.

Mercedes começou limpar a ossatura com um pano empapado com *chirrinche*, enquanto separava cuidadosamente os ossos do morto da terra e dos objetos que foram enterrados com o corpo. Ela tinha certa dificuldade em realizar esse procedimento já que o morto está imerso num bojo de terra, objetos e fluidos.

Mercedes parece exausta e pela dificuldade decide retirar as luvas das mãos e estabelecer o contato direto com os restos do filho. Escuto alguns murmúros em volta dizendo “ela vai se agravar, não podia tocar o morto com as mãos”, outros comentários indicam que esse não era o melhor tempo para “tirar o morto”, pois ele ainda “tava muito molhado”. Todos os que estavam presentes observaram com atenção a mãe em contato com o filho.

De vez em quando, ela é orientada por algumas das mulheres em volta para separar primeiro os ossos maiores (da bacia ou fêmur), todavia se lhe indica ter atenção com os ossos menores, por exemplo, dos dedos do pé, que saem pipocando da envoltura das meias com que enterraram o defunto, quando Mercedes desdobra as meias para retirar os ossos.



Foto 21. O corpo dentro da manta



Minuciosamente e depois de ser limpo com uma toalha banhada com *chirrinche*, osso por osso é colocado numa caixa retangular, enquanto os objetos do morto se agrupam para serem enterrados posteriormente na fossa onde esteve sepultado por oito anos. Desde a conexão em sonhos que Mercedes teria com seu filho morto até o evento da manipulação do seu corpo ela estaria influenciada pelo morto<sup>117</sup>. Por tal motivo, ela permanecerá numa fase liminar, evitando o contato com seu próprio corpo e com o corpo dos outros.



Foto 22. Mercedes manipulando o corpo do filho no cemitério.

Nesse caso, a pessoa está intimamente relacionada com as “intervenções sobre os canais de contato entre o corpo e o mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 37). Nesse processo, o corpo em reclusão influencia tanto no equilíbrio dos processos orgânicos vitais (fraqueza, cansaço, palidez, dores no corpo) quanto nas qualidades espirituais (ser tomado por um *jaa'in*).

Nesse sentido, a elaboração do corpo em reclusão deve compreender-se como um processo de metamorfose, tal como sugere Viveiros de Castro (op.cit.) que indica uma “modificação de essência, que se manifesta desde o nível da gestualidade até, no limite, o nível da mudança da forma corporal” (p. 32). Esse fato talvez explique porque a exumação dos restos criou tantas expectativas no momento da exumação:

<sup>117</sup>Perrin (1990) descreve essas influências como doenças *apiülainwaa*, que para esse autor, significam “as contaminações”, (p. 223) que eu prefiro entender como entidades ativas que potencializam poderes, saberes e perigos.

Ele [o morto] vai sair virado de costas. Ele foi enterrado com muita roupa, ainda deve estar em decomposição. O morto não deve estar sequinho ainda, pois eu vi um que depois de 10 anos ainda tava molhado. Ela [a mãe] vai se agravar com esse morto.

Essas eram algumas das falas que consegui escutar aqui e acolá quando circulava por entre os grupos que rodeavam o túmulo. Mas, ninguém queria aprofundar esses enunciados. Percebi que as pessoas me olhavam desconfiadas quando eu tentava indagar ao respeito.



Foto 23. Poderes e perigos entre vivos e mortos

Entretanto, tive a oportunidade de conversar com o irmão do morto e foi ele que me esclareceu a respeito de uma série de prescrições a que terá que submeter-se a mãe que manipula o corpo:

Não tocar seu corpo, usar um pauzinho de madeira para coçar-se, não ingerir alimentos reimosos como carne de gado, não levar alimentos na boca com sua própria mão, para isso os parentes devem auxiliar alimentando a pessoa, banhando-a e penteando-a; além disso, ela deverá ingerir *chicha* de milho ou aveia; não olhar-se no espelho e ficar de resguardo por vários dias evitando o contato com os outros.

Contudo, o ritual básico começou no próprio cemitério quando o corpo de Mercedes foi banhado com *chirrinche* depois de que ela terminou com o procedimento da limpeza dos restos. Sucessivamente, ela ficara separada do resto do grupo, pois, segundo os wayuu, as influências do morto se personalizaram no corpo dela. Nesse caso, ela se perceberá com alguém que tem

materialmente um morto presente no seu corpo, isto é, uma entidade/vitalidade que habita e toma *outro* corpo.

### **6.5. Sentindo os *jaa'in* (espíritos).**

Nunca tive uma compreensão tão exata da potência de seres existentes como os espíritos dos mortos até vivenciar a experiência da exumação desses restos no cemitério do município Maracaibo. Desta vez, essa compreensão não se reportava a uma tentativa de explicar as práticas mortuárias dos wayuu, a partir das suas próprias narrativas. Na verdade, a “poluição” da morte vinha de mim. Eu estava sentindo-a intensamente sem sequer ter tocado o morto ou tido contato com seus fluidos. Entretanto, eu tive em contato com a terra que foi retirada da sua fossa, observei a manipulação dos seus restos, relacionei-me com seus parentes, fiquei imbuída subjetivamente no espaço social e simbólico do cemitério e ainda fiz alguns registros (fotos e filmagem) do desenterramento a pedido da família do morto.

Devo dizer que minha experiência sensorial sobre o morto e a territorialidade a ele vinculada foi uma experiência tão ambígua quanto intensa. Nessa tarde, depois de passar todo o período da manhã no cemitério acompanhando a exumação cheguei à casa de Evelia muito esgotada. Ela tinha saído e suas crianças estavam na escola. Ao chegar, tomei de imediato um banho, experimentava um cansaço incomum, me sentia zozza e com pouca energia. Imaginei que esse estado era apenas consequência da forte exposição ao sol ao qual tinha me submetido dentro do cemitério, mas que depois do banho meu estado físico voltaria ao normal.

Elena, vizinha de Evelia, apareceu pelos fundos da casa e me ofereceu comida, mas eu não me sentia com vontade de comer nada. Falei que estava um pouco enjoada e que talvez depois eu comesse alguma coisa. Porém, quando me sentei para escrever no meu diário de campo, uma sensação de angústia tomou conta de mim e eu não conseguia descrever os eventos acontecidos nesse dia. Estava ainda muito impressionada e absorta com essa experiência e me sentia intumescida e esgotada pela exposição ao sol da manhã no cemitério.

Fiquei por horas tentando escrever alguma coisa, mas não consegui. Assim que decidi ir até a casa de Elena e conversar um pouco sobre a experiência do cemitério. Mostrei as fotos e as imagens de vídeo da exumação que tinha produzido desde o primeiro momento que começaram a retirar o caixão da fossa até a limpeza dos ossos. Como já comentei acima, esse procedimento foi muito demorado, pois o corpo ainda estava “molhado” e Mercedes tinha dificuldade de separar a terra úmida, dos objetos e dos ossos. Estava tudo misturado.

Comentei esses eventos com Elena para amenizar a forte impressão desse episódio. Mas, ela observou que minha boca tremia quando eu falava e me disse “mulher você não está bem, você tem que ser soprada”. Perguntei “como assim Elena?” e ela comenta “vamos esperar Evelia chegar. Ela é que sabe disso. Desse jeito você não vai conseguir viajar para acompanhar o sepultamento na terra de Mercedes” (Diário de campo, 16/05/2009).

Elena se referia ao segundo enterro que seria efetuado na região da Serra da Teta, localizada na Alta Guajira colombiana, para onde os parentes do morto levariam o corpo para ser enterrado no cemitério dos seus *apiushi* (parentela). Antes do enterro a família iria realizar um segundo velório com abundante distribuição de comida (carne de gado) *chicha* [mingau de milho], aguardente.

Quanto ao “sopro”, Elena se referia a um ritual em que a *piache* expulsa da boca, com força, um gole de *chirrinche* e o lança, na frente e nas costas do corpo da pessoa para afastar as influências das entidades, os mortos. De fato, eu não pude acompanhar o morto ao cemitério dos seus parentes, como eu já havia feito em outras ocasiões. Nesse episódio, eu estava profundamente “afetada” por intensidades espirituais, no sentido que esse termo é usado por Favret-Saada (2005), mas que então me resultavam muito difíceis de significar<sup>118</sup>.

Quando no final da tarde Evelia chegou, eu já estava bem melhor. Aida comentou o acontecido e eu decidi contar, não sem dificuldade, alguns detalhes da exumação dos restos. Ela sugeriu a necessidade de submeter-me a um sopro ou a um banho espiritual com ervas que os wayuu usam para afastar as manifestações dos mortos ou para a “solução” de problemas.

Na hora de deitar eu já estava mais tranqüila, ainda que experimentasse uma forte vontade de tomar banho, pois sentia minha pele coçar, sem causa aparente. Não tinha percebido que desde que cheguei do cemitério comentara que estava muito suja da poeira da terra, sentia meu cabelo feder e meu suor também, mesmo quando já tinha tomado banho. No entanto, deitei mais sossegada e calma.

Não sei quanto tempo passou desde esse momento até eu ver uma assombração, no meio da noite, em direção ao extremo esquerdo da cama onde eu dormia uma assombração que entrou no meu peito, estava perto do meu rosto e entrava em mim. Não era um sonho, eu o vivia, o sentia, mas estava imóvel sem poder mexer-me. Afogava-me a angústia. Reagi depois de lutar com meu próprio corpo rígido e sem energia. Finalmente consegui me mexer e gritei “Evelia me ajude!” (Diário de campo, 16/05/2009).

---

<sup>118</sup> Agradeço à professora Denise Jardim (PPGAS/UFRGS) a sugestão de tratar minha *afetação* em campo como um evento etnográfico, mais além do simples relato anedótico.

Ela me achou na cama empapada em suor e tremendo. Levou-me até seu quarto e depois de passar meu susto me pediu que lhe contasse o sucedido. Eu não queria. Sentia-me envergonhada, pois achava que minha experiência no cemitério teria me impressionado muito ao ponto de acreditar ver coisas. Mas, ela insistiu e eu contei em detalhe o acontecido. Nessa madrugada, Evelia me deixou dormir na cama junto ela e me diz que iria procurar de imediato a *piache* Sabrina para “me soprar”.

Passei essa semana cheia de inquietações, escutando barulho de noite na cozinha que ficava à frente do quarto onde eu dormia. Sentia medo, tinha tremores e frio, apesar do intenso calor que faz em Maracaibo. Não consegui dormir sozinha e por isso Evelia pediu ao seu filho Junior de 11 anos (apelido carinhosamente como bebe), para dormir no mesmo quarto comigo. Entretanto ela comenta que tinha ido procurar à *piache* Sabrina, mas que ela estava viajando e eu devia esperar pelo seu retorno.

Fiquei muitos dias em casa, fechada. Repentinamente chorava sem motivo. Estava muito absorta e nem as piadas que comumente fazia Elena sob qualquer circunstância, me davam alegria. Nessa semana não consegui escrever uma página no diário de campo, nem nenhuma outra atividade relativa à minha pesquisa. Devo confessar que não me sentia disposta nem para tomar conta de mim. Foi então que Evelia sugeriu submeter-me a um banho espiritual com *majayura*, planta sagrada dos wayuu que é usada para rituais de reclusão pubertária ou para banhos indicados aos wayuu, pelos mortos, em sonhos.

Se pudesse descrever meu estado em termos de uma experiência com o mais além diria que, efetivamente, eu tive um contato direto com o morto no cemitério, pois eu senti “as intensidades ligadas a tal lugar” (FAVRET-SAADA op.cit., p. 160) sem sequer me precaver. Falar da morte desde a perspectiva de perigos e poderes leva-me a pensar, todavia, no significado que a reclusão detém nos processos de iniciação ou metamorfose do corpo. A experiência no cemitério indica que o corpo morto, havia estado num complexo processo, fazia 8 anos de metamorfose existencial (liminariedade), durante a exumação e posterior enterramento (re-agregação) quando ele, de fato, iniciaria seu caminho até o *além*.

Nessas três instâncias, por exemplo, a noção de transfiguração está permanentemente presente. Na reclusão, os wayuu explicam que os mortos “se enchem de água, estão sujos e através dos sonhos podem exigir aos parentes ordenando o fim do sepultamento”. Um aspecto interessante a ressaltar é a maneira como as intensidades espirituais ligadas à morte estão atreladas a determinados lugares e ‘coisas’ culturais.

O cemitério, por exemplo, torna-se um lugar simbólico significativo não apenas porque *presentifica* socialmente um espaço de reclusão dos mortos, mas fundamentalmente porque é um *lugar* de alteridade que potencializa a manifestação de diversas alteridades e dos seus modos relacionais.

Nesses espaços, ‘coisas’ culturais como a terra mortuária e as tumbas dos mortos podem representar um efeito de transfiguração da mesma ordem que as substâncias e fluidos que saem do corpo. E mesmo que essas ‘coisas’ não façam parte das margens do corpo elas albergam seres existentes que influenciam a experiência vivida da pessoa.

Eu experimentara esses seres como assombrações (espíritos) que eu via e sentia, pois até os parentes do morto não oferecer novas exéquias, o morto continuaria representando “perigo”, influenciando e permeando o cotidiano. Estamos falando de um corpo “em trânsito” no caminho dos mortos, da fabricação de uma nova alteridade em processo que revelou, em sonhos, a necessidade de ser retirado do túmulo.

O morto tem uma agência manifesta no cotidiano dos seus parentes e seu corpo-espaço existencial revelara sua necessidade de transfiguração no (e pelo) sonho. Minhas “assombrações” de alguma maneira revelavam que pelo contato com essas “intensidades” eu estava em “sonhos” com um “corpo morto” em trânsito.

### **6.5.1. Para tirar o espírito de mim: a *majayura* planta que protege e cura.**



Foto 24. Elena macerando a *majayura* para preparar meu banho espiritual

Como já referi no capítulo 3, conheci Elena na casa de Evelia no mês de abril de 2009. Amplio aqui algumas dessas observações. Aida é uma das suas amigas e vizinhas mais próximas. A história de amizade dessas duas mulheres envolve estreitos laços de reciprocidade, ajuda e favores mútuos. Ela é chamada popularmente “a gorda”, de fato, ela é gorda, mas o que chama mais a atenção nela é seu jeito jocoso e alegre perante quase todas as situações.

No tempo em que eu a conheci, os amigos, vizinhos brincavam muito com o fato dela não “parar em casa”. Comentavam que Elena morava mais na rua que na sua casa que consistia em duas peças de madeira de teto *brasilite*, rodeada por um enorme quintal onde ela tinha plantado junto com o marido, ervas como manjerição roxo e coentro, entre outras. Dentre essas ervas se encontrava também a *Majayura*, planta sagrada dos wayuu que é usada para rituais de iniciação, proteção espiritual e cura.

Essa mulher que tinha dois filhos homens e dois netos pequenos vivia com César, colombiano da região de Barranquilla, que migrou para a Venezuela há 15 anos, aproximadamente. Ela conhecera o marido muito jovem quando ainda morava com sua avó na região de Machiques, município adjacente de Maracaibo. Morou um tempo com ele na casa da avó, mas depois decidiram procurar um terreno nas periferias do município Maracaibo para construir uma casa e foi assim que ela chegou à vila O Mamón.

Na casa de Elena não existem os serviços de encanação e ela puxa água da mangueira da casa de Evelia para encher as baldes de manutenção para as tarefas domésticas e o asseio pessoal. Conheci a planta *majayura* um dia que Evelia e eu estávamos conversando sobre os rituais de proteção usados pelos wayuu.

Ela comentou que Elena tinha no seu quintal uma planta que servia para banhos de limpeza espiritual e que eu poderia fazer um banho para “tirar o encosto de mim” trazido do contato com os mortos nos cemitérios que visitei, no território dos wayuu.



Foto 25. Elena falando com a *majayura*.

Evelia insistia em que eu devia fazer um banho espiritual, pois já estava sentindo os mortos e esse banho era necessário para que eu não ficasse doente e poder levar meu trabalho de pesquisa a bom termo. Mas, ela comenta que Elena era quem sabia realmente como se fazia o banho. Assim que ela desde seu quintal gritou “gorda, gorda, gorda vem aqui”. Elena, que estava preparando um cafezinho para nós saiu e disse com a voz arrastada e o sorriso nos lábios “que foi Evelia, mas, vê os gritos dela! depois dizem que sou eu a escandalosa”, todas rimos.

Evelia disse: “ah gorda deixa de besteira, mostra-lhe a Fanny a planta que tu tem ai que serve para fazer banhos” e ela respondeu em tom jocoso: “mas, qual planta, mulher?” Elena falava como seguindo o jogo de não saber a que Evelia se referia, mas isso não era raro nela, pois uma vez que outra ela fazia esses jogos de socialização para tornar as situações engraçadas e alegres. Minha relação com Elena esteve permeada de uma mútua intimidade, gargalhadas e aprendizados. Ela sempre me falava de um jeito perspicaz a respeito dos homens e possíveis namoros. Um dia me perguntou se eu tinha namorado. Respondi que não e ela me diz “ah não, temos que resolver isso, quem sabe você não conhece um paisano (wayuu) por aqui e casa com ele”. Era certo que depois desses comentários ela iria soltar uma potente gargalhada sem importar-se de qual seria minha reação.

Todavia, Elena conta que: “quando eu era senhorita e quando procurei marido, ela [refere-se à avó] me deu banho com essa planta porque têm muitos homens que deixam às mulheres”.

Numa oportunidade em que Evelia viajou com o marido e os filhos e eu voltava de uma viagem de um cemitério wayuu onde tinha passado três dias acompanhando o enterro de Emília, referido anteriormente, cansada e afetada pelos eventos observados, Elena que me esperava na casa de Evelia, com seu jeito alegre e brincalhão e comenta: “*você ta muito apagada com esses espíritos.*”



Evelia não devia deixar você ir sozinha até lá” [refere-se às viagens que eu realizava até os cemitérios wayuu acompanhando o *trânsito* dos mortos].

Ela insistia em que eu devia aprender também outras coisas. Foi assim que aprendi com essa mulher, os termos em wayuunaiki usados pelos wayuu para designar os órgãos sexuais e as “cantadas” para namoros: *pierrü* (vagina), *pushuku* (testículos), *püshirra* (seios), *pierrou mio’* (pênis), *piö* (bunda), *püwayuusintü tai* (você vai ser a minha mulher), *kamuurran chipia kai* (você tem namorado?). Lembro esses momentos com muita alegria e saudade, pois me permitiram estabelecer uma relação de confiança e camaradagem com Elena que possibilitou meu entendimento de como potencias espirituais como a *majayura* proporciona proteção para os wayuu.

Elena atendeu ao pedido de Evelia e me levou perto do banheiro no quintal onde estava a *majayura*. Eu já tinha visto a planta beber a água que escorria do banheiro do quintal da casa, mas eu nunca imaginaria que essa seria uma planta considerada sagrada para os wayuu. Comentei com Elena se não havia problema da planta beber a água que saia do banheiro e ficar tão exposta e ela diz que não, que o importante era “não pisar nela, nem arrancá-la sem permissão, pois a *majayura* sente o que fazem com ela”. Quer dizer, à *majayura* havia que falar-lhe, “mimá-la” e explicar-lhe porque ia ser usada. Segundo Elena não era prudente pisá-la, pois “ela sente como si estivessem desprezando-a” e isso representaria “desgraça para os wayuu”, comenta.

Mas, ela também adverte que não sabe mais nada “quase nada”. Nisso, Evelia que estava por perto grita: “mentira gorda, claro que tu sabe, conta ai o que tu sabe”. Depois dos risos que provocou a expressão do rosto de Elena, com muita boa vontade, ela decide falar. Assim conta que tinha ganhado um talinho da planta da sua avó wayuu que morava em Machiques. Comenta que a avó “uma vez plantou um talinho da *majayura* e ele cresceu bem”, assim que ela decidiu plantar um talinho no seu quintal.

Ela comenta que quando um dos seus filhos “tava numa má situação por envolvimento de droga” e assuntos com a polícia local, ela preparou-lhe um banho com a *majayura*. Segundo essa mulher, o procedimento é: “pegar a planta, falar-lhe sobre os problemas e pedir-lhe ajuda”. Depois se arranca e macera com as mãos na água, “enquanto se faz se deve falar à planta”, disse-me.

Sua avó tinha-lhe revelado os segredos da planta na época que ela vivia na rancheria do povoado “O LLano” em Machiques.

Tem ela na casa porque é bom para banhos wayuu. Pega a planta, se macera, se repousa e se toma o banho. Serve para espantar muitas coisas, problema da gente, se fecham com eles, se bota no corpo e se deixa por todo o dia com essa planta, se toma banho amanhã de manhã.

Elena conta que em troca se lhe deve dar uma moeda em dinheiro para a *majayura*, “mesmo que seja um centavo”. Pergunte sobre a conversa com a *majayura* e ela sussurra:

Você fala para o espírito da planta, explica o que você está passando e o problema que quer resolver. Pede auxílio para o espírito da planta. Você deve tomar banho depois por três dias seguidos e ficar em resguardo.

A *majayura* é fundamentalmente um existente espiritual com ação que sente e coexiste com diversas alteridades, através de uma lógica cultural própria e diferenciada. Ela se presentifica em sonhos como revela Elena e por tal motivo os wayuu falam com ela e recebem suas orientações.

Quando Elena estava pegando a *majayura* para meu banho, notei que ela estava falando com a planta, bem baixinho, numa mistura de espanhol e wayuunaiki, mas eu não alcancei compreender sua íntima conversa. Depois ela comenta que falar com a *majayura* “tem que ser com o pensamento. Tem que dizer para o que você está arrancando-a. Eu sempre rego o quintal para ela crescer bonita”.

Enquanto Elena conversava comigo, ela também falava com a *majayura*, baixinho, quase sempre em wayuunaiki, ela comentava que depois desse banho me iria muito bem. Lembro-me muito do episódio quando estava macerando a planta. Essa mulher que sempre tinha um jeito jocoso de ser, até para as situações difíceis, estava nesse momento séria e retraída. Parecia que ela estava construindo uma nova territorialidade subjetiva na qual estavam participando os espíritos dos antigos vinculados à presença imanente do espírito da *majayura*.

Enquanto macera a *majayura* para preparar meu banho, Elena conta sobre o banho espiritual que preparou para um dos filhos:

Eu dei banho no filho meu, comecei numa quinta-feira e terminei no sábado. Num sonho que eu tive, ele tinha que deixar-se tomar banho. Dei banho às doze horas da noite e fiz outra parte para que ele o deixasse no corpo. Eu lhe falo à planta, lhe falo. Para afastar-lhe (ao filho) as coisas más porque estavam procurando para matá-lo (Diário de Campo, 16/05/2009).

Os sonhos são o componente fundamental na ritualização dos corpos físico e espiritual. “A *majayura* aparece em sonhos, às vezes como menina, às vezes como velhinha. Têm pessoas que sonham com ela depois que tomam banho e a *majayura* lhe fala seu destino”, me explica essa mulher tentando indagar na sua memória sua própria experiência de vida e os ensinamentos transmitidos pelos seus ancestrais.

Tentei seguir em silêncio esse diálogo silencioso e sagrado com a *majayura*. Mas quando Elena saiu do seu estado catártico me disse em tom alegre e irônico “o que foi Fanny?” e eu, como era costume nas nossas brincadeiras, respondi: “ah Elena já vem você mexer comigo” e ela soltou uma estrondosa gargalhada como dê costume.

Na densa experiência ritualística manifestada no/pelo mundo dos espíritos, na qual eu estava ativamente participando (não apenas como observadora em campo, mas também enquanto uma pessoa completamente influenciada pelas forças espirituais), Elena me permitia transitar por outros mundos wayuu, igualmente manifestos nas suas experiências cotidianas. Apenas lamento não ter observado com maior atenção essas outras possibilidades de entendimento sobre a particular simbologia corporal que ela, com seu jeito despojado, fazia questão de evidenciar.

No momento em que Elena estava macerando a *majayura*, ela falou uma frase em wayuunaiki que tinha escutado e apreendido desde criança da avó: “*Taconchon anöpia joretiin pirre ropukuaipö’joro*: Filha minha de agora pra frente você vai ver o seu destino”. Profundamente afetada por seres que influenciavam minha experiência subjetiva e social junto os wayuu, comecei fazer os banhos espiritual que Elena tinha preparado imbuída nesse estranho e misterioso ritual dos antigos, dos velhos, como se referia essa mulher.

Esse fato é importante porque expressa que a relação com os sonhos e com as experiências corporais não é de sujeito/objeto, mas de impregnação de potencialidades em que “o destino” dos vivos e dos mortos é acessado. De fato, essa relação pode ser entendida como uma alteração causada pelo sonho em ato com alteridades múltiplas que redefinem novas relações sociais em jogo.

\*\*\*\*\*

Este capítulo abordou o princípio social da existência wayuu, o sonho [*ajapijawa*]. Na língua wayuunaiki, *Kasaa pulapuinka*: [o que você sonhou?], não é uma apenas uma pergunta, mas um princípio organizador de relações sociais com o *outro*. A ele se reporta Antonia, Evelia, Elena e os wayuu, de forma general. Em diversos momentos, Antonia queria conhecer meus sonhos quase todos os dias no tempo da minha estadia na sua casa no município Hato Novo<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Lévi-Bruhl (2008) já tinha reportado experiências semelhantes em outros contextos sociais. Tal como refere esse autor “Em numerosas sociedades [...] em que cada um presta aos sonhos a maior atenção, as pessoas se perguntam umas às outras, todas as manhãs, a respeito de seus sonhos, e os relatam e interpretam mutuamente: há sempre alguém entre eles que tenha tido um sonho” (p. 91).

Ela indagava meus sonhos e, portanto, os desdobramentos da minha alteridade que os wayuu *presentifican* de muitas maneiras. Os sonhos são mais do que uma simbologia onírica que funciona como elemento norteador das suas experiências sociais. Para eles, os sonhos representam uma interação constante com *alteridades em jogo* que representam perigo, saberes e poderes e que estão atrelados a existências diversas, substâncias e órgãos corporais de humanidades: pessoas (vivas e mortas), animais, plantas, espíritos.

Quase todos os processos simbólicos em que os wayuu manipulam ritualisticamente os corpos são atravessados pela mediação dos sonhos que possibilitam a construção e transformação da pessoa (morta ou viva). Esses processos envolvem existências corpóreas, como o sangue, não acabadas nem rígidas, mas em permanente estado liminar, como exemplifiquei no capítulo 4 com o ritual de Julia, que coexistem ambígua e perigosamente.

Nesse entendimento, não é a vingança que permite o entendimento da dinâmica social da vida/morte entre os wayuu, mas o sonho enquanto espírito *transfigurador dos existentes* que se manifestam de forma heterogênea, pois ainda que o “perigo” seja uma manifestação *sine qua non* nesses eventos, ele é marcado como uma experiência diferenciada que pode ser vivida, reforçada ou transformada de modo singular, mesmo que perpassem toda a experiência social do grupo.

A morte enquanto estado de reclusão do corpo é liminarmente condicionada pelos poderes dos sonhos. Através deles os mortos exercem poder orientando aos vivos para a mudança do seu estado. Nesse caso, o segundo sepultamento mais do que um evento prescritivo é, em si mesmo, um estado de elaboração da pessoa wayuu, manifesta em relação.

Diria que a confiança posta nos sonhos comunica intencionalidades que comprometem existentes ativos em potência que reagem a formas de destruição da realidade social wayuu. Pode-se dizer que o sonho é “comunicação sintética”, tal como esse conceito foi elaborado por LAGROU (2007) na sua análise da arte kaxinawa.

Análogo a compreensão que essa autora faz do desenho kaxinawa enquanto *caminho* que alude a relações pode-se pensar o sonho na experiência wayuu, como um existente ativo de intencionalidades que potencializa novas formas de relação com o território e os mundos passíveis de existir e é justamente nessa agência *presentificada* que reside sua capacidade de agir sobre o mundo. Nesse *caminho* o sonho flui para desquitar a dor nos vivos e, também, nos mortos pelos eventos da violência de genocídio.

É no sonho e no ato de sonhar e de evocá-lo que se extraem as certezas, os dilemas e os desejos dos vivos e dos mortos. Nesse sentido, quem sonha tem poderes. Aqui a agência do

feminino é profundamente relevante no “ato” de sonhar e de interpelar sobre o sonho e embora as mulheres não sejam as únicas que detenham esse poder, elas têm a potencialidade de “manipular” os corpos mortos e com isso as percepções e os saberes da interconexão constante com alteridades.

Todavia, são elas as que detêm a circularidade desses saberes, no espaço social de *wounmaikat*, enquanto *atos criativos de transfiguração* em que se misturam substâncias, órgãos e estados corpóreos diversificados. Como já vimos, quanto à autoridade na *transfiguração*, nem todos os wayuu têm o poder de exercer o poder da *transformação* da pessoa, sob risco de afetar a ordem social do grupo, tal como foi evidenciado na experiência ritual de Antonia na manipulação da placenta da filha viva para agregá-la à corporeidade do filho morto.

É necessário sonhar e extrair significações desses sonhos convocados a comparecer no mundo dos vivos. Sendo assim, o estágio de re-agregação da *pessoa* envolve, igualmente, o mesmo perigo que o estado liminar. Aliás, de alguma maneira ambos formam parte de um mesmo processo de metamorfose do corpo percorrendo diversas instancias corporais: preparação, reclusão e decomposição do corpo.

Sendo assim, ser tomado no sonho por uma existência morta evoca o contato do corpo com a terra mortuária e as intensidades que habitam na cartografia social do cemitério. Para os wayuu os mortos não estão apenas no cemitério. Eles transitam em espaços sociais cotidianos.

Há, de fato, nesse trânsito dos mortos um permanente reencontro com os vivos que independe de quão satisfatória tenha sido a eficácia simbólica dos rituais. Desde o mais *além* eles podem alterar, transformar e interferir na vida social dos wayuu, através dos sonhos. Mas, a capacidade de ação dos sonhos não se reduz a um simples veículo de comunicação entre vivos e mortos. Eles não representam, nem apenas significam, mas *presentificam* um “marco de operatividade”, tal como indica o wayuu Pedro na sua bela exegese:

O indígena é muito dado a viver das premonições. De algo que vem dos sonhos. Os sonhos para os wayuu é um marco de operatividade, de atividade. Toda a atividade wayuu vem dos sonhos. O que se lhe indique nos sonhos o índio faz sua operatividade. De modo que quando há algum sonho que ordene fazer uma festa de *yonna* tem que fazê-la<sup>120</sup>. Quando um indígena maior, um piache, como se diz, ordena que se mude de determinado lugar para evitar uma guerra tem que fazê-lo e é muito obedecido essas questões para evitar algum conflito que danifique a atmosfera dentro da sociedade<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> A *yonna* é uma dança ritual e tradicional dos wayuu que será abordada no capítulo 7.

<sup>121</sup> Cultura wayuu: los clanes y el significado de los sueños. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=zoUYmNYqcnY>. Acesso em: 16 nov. 2009.

Tive a oportunidade de conversar com Pedro em Maicao, como já referi no capítulo 5. Conversamos um par de vezes sobre a fundação dessa região, a partir de uma lógica diferenciada da veiculada oficialmente. Ele estava voltado ao estudo etnohistórico de Maicao e à história social dos wayuu e não daquela que é informada oficialmente pelo Estado ou algumas fontes acadêmicas.

No contexto deste capítulo, devo reconhecer que o relato de Pedro me emocionou profundamente, pois mesmo que o tenha acessado via Internet, suas palavras expressam muito do que ele me ensinou por meio do caminho da relevância histórica e social do povo wayuu. Lembro-me ainda do seu andar pausado e calmo caminhando cedo pelas ruas de Maicao, até seu escritório no centro da localidade. Ele sempre atencioso e paciente aguardava minha chegada para conversarmos; muitas vezes sem retorno da minha parte, pois eu andava transitando em *zigzag*, acompanhando o caminhar dos vivos e dos mortos.

Um caminhar que tem principalmente uma dimensão histórica e que está inscrito em um espaço social particular. Desse modo, dedico as inquietantes experiências construídas neste capítulo a Pedro, um homem de caminhar pausado carregado de histórias mediadas pelos sonhos.

## CAPÍTULO 7. O CORPO FEMININO PRESENTIFICADO: PINTADO, DANÇADO E TECIDO.



Foto 26. O corpo presentificado (vila O Mamón)

No capítulo anterior vimos como a construção de pessoa na sociedade wayuu está relacionada com uma dinâmica simbólica que potencializa relações, feitura e metamorfoses entre existências corpóreas que coexistem na realidade social dos wayuu. Nesse contexto, o corpo pode entender-se como agência para a “produção social de pessoas” (SEEGER, DA MATTA e

VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 13) que se corresponde com entidades espirituais diversificadas em que as identidades dos seres estão em relação umas com as outras variando “segundo os tipos de percepção recíproca ou não atribuídos às entidades em jogo” (DESCOLA, 1998, p. 28).

Foto 27. O espiral do destino, Guajira venezuelana.  
(Diário de campo)



Desse modo, para os wayuu, assim como para muitas outras sociedades indígenas do continente americano, o corpo “afirmado ou negado, pintado ou perfurado, resguardado ou devorado” (SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO op.cit., p. 13) constitui uma “matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (p. 20).

Mas, se no capítulo anterior a elaboração da pessoa, a partir do universo social wayuu, foi analisada, através do sonho enquanto entidade espiritual com ação entre os vivos e os mortos, neste capítulo meu interesse volta-se para outras ações e potências, quer dizer, o corpo pintado, dançado e tecido que igualmente deriva de uma realidade cultural exemplar que possibilita modos de entendimento singulares de energias específicas que se conectam com a experiência humana desse povo.

Desde essa perspectiva, indago a pictografia dos rostos, a dança da *yonna* e o tecer dos wayuu ressaltando, tal como sugere Barcelos Neto (2004), formas e conteúdos estéticos *agentivos* que dizem respeito não apenas ao que os wayuu fazem com essas artes, mas como elas interferem na vida das pessoas. Forma e conteúdo são pensados aqui em relação e em termos de inter-relação intrínseca e indispensável entre arte e experiência de vida na medida em que ressignificam uma forma de viver tornando visível o mundo das entidades espirituais na vida coletiva desse povo.

Neste capítulo, minha análise aborda às práticas do universo feminino wayuu, isto é, as compreensões estéticas das mulheres reveladas nas performances corporais e reveladoras dos sonhos, entidades e toda a arquitetura do mundo dos seres animados em *wounmaikat*. Esse recorte



inspira-se no meu argumento de que a mulher tem a potência da mediação do sonho que conduz a metamorfoses e feitura da construção de pessoa nesse contexto cultural.

Disso decorre que a noção de performance usada neste capítulo, não se circunscreve apenas à ação em movimento através do corpo, mas no movimento sugerido e revelado para o corpo que envolve também aspectos como o pictograma corporal ou os desenhos em tecidos. Diante disso, meu intuito é acompanhar o movimento performático *presentificado* no corpo pintado, dançado e tecido como possibilidade de fabricação de pessoa.

Pretendo mostrar como a corporalidade em construção da mulher wayuu subverte o discurso cósmico e de gênero como um fato dado que pretende circunscrever a agência do feminino apenas ao escopo da dualidade entre ordens sociais.

### **7.1. Espirais: emblemas do corpo feminino.**

Abordando a natureza dos objetos simbólicos a partir da organização social de clãs, fratrias e, num sentido mais extenso da “sociologia da família”, DURKHEIM (2000, p. 100) enfatizou que esses objetos chamados totens, circunscritos como símbolos de religião totêmica, são nomes não apenas porque nomeiam e representam coletivamente certos grupos sociais, mas porque constituem emblemas de um sistema social associado, arbitrariamente, com uma espécie vegetal ou animal.

Uma importante constatação desse autor se refere, a meu ver, em indicar que o totem, enquanto marca distintiva do coletivo não é reproduzida apenas nos túmulos dos mortos, nas canoas, armas ou paredes das casas, mas também no corpo das pessoas (DURKHEIM op.cit., p. 110) querendo evidenciar que os emblemas não são aspectos exteriores à pessoa, mas que têm significações importantes mais além da sua inscrição em superfícies da cultura material dos grupos. Nessa compreensão, os emblemas inscritos no corpo são carregados na própria pessoa, isto é, “impresso na carne” (op.cit., p. 110).

Certamente os emblemas totêmicos são importantes para se pensar nas classificações coletivas e sociais dos grupos humanos, tal como foi trabalhado por DURKHEIM (op.cit.) com base nos grupos nativos australianos e norte-americanos e, mais extensamente pelo estruturalismo de LÉVI-STRAUSS (2003) ao analisar o totemismo como uma noção ilusória que se circunscreve apenas como um exemplo particular de classificação social enquanto mecanismo lógico de organização do pensamento nativo.

O fato é que para os wayuu, não são os totens nem suas classificações sociais os operadores simbólicos e identitários mais relevantes, mas o sonho enquanto potência energia específica que se conecta com a experiência coletiva.

Nesse sentido, o corpo é um operador de significados fundamental para a compreensão de epistemologias nativas que não se adequam ao entendimento de corpo como um mero suporte onde se imprime a marca da representação totêmica e, mesmo, que nas sociedades indígenas, os corpos sejam grafados com símbolos clânicos, pode-se pensar que o interesse nessa projeção simbólica não se estabelece pela ênfase em assinalar as classificações sociais das quais fazem parte, mas na relação entre corpo e a fabricação de pessoa, a partir de uma variedade de associações simbólicas, entre elas o sonho, entre identidades e alteridades humanas<sup>122</sup>.

Torna-se importante compreender que alteridades são essas que pintam ou grafam nos corpos os wayuu e quais são os sentidos de potencializar esse signo diacrítico como exemplar de múltiplas possibilidades.

Os desenhos corporais wayuu se circunscrevem basicamente ao rosto e ao mundo feminino e mesmo que as *shawatiün* (linhas retas) possam ter uma distribuição no rosto dos homens apenas em rituais específicos como, por exemplo, a dança da *yonna* são, fundamentalmente, as mulheres as que pintam suas faces com espirais e linhas ponteadas de diversos tamanhos e disposições, basicamente, na região das bochechas, do buço e do bigode; enquanto que a área da testa e do nariz é reservada quase sempre para os desenhos que simbolizam os clãs e que se assemelham às figuras para marcar o gado.

A associação dos grafemas totêmicos com os usados para marcar o gado indica a importante relação histórica da atividade bovina no território wayuu que se remonta ao período de conquista e colonização espanhola. Contudo, não encontramos evidência etnográfica nem teórica sobre as circunstâncias ou tempo mítico em que essa relação de alteridade se estabeleceu, até porque a introdução do gado no contexto wayuu é muito posterior às organizações clânicas que se encontram nas coletividades indígenas, antes do contato colonial.

De igual modo, tais emblemas são minimamente potencializados nas experiências sociocsmológicas atuais dos wayuu, contrário aos pictogramas de espirais que conjuntamente com as linhas pontoadas representam caminhos significativos de transposição e transcendência cosmológica.

---

<sup>122</sup>Temática trabalhada por autores como Lagrou (2002; 2007); Viveiros de Castro (1996, 1987, 2002<sup>a</sup>, b), Vilaça (2005, 2000) Lima (1996), Barcelos Neto (2002, 2004), Baptista (2002), Fausto (2001, 2002), Lasmar (2005), entre outros.



Figura 3. Símbolos clânicos wayuu desenhados na parede exterior da escola intercultural bilíngüe da vila O Mamón, Maracaibo, Zulia, Venezuela.

Poderia dizer que a espiral é o símbolo por excelência do corpo feminino, *presentificado* e pintado em relação ao *e'irruku* (carne do clã) e que se textualiza sintetizando formas e conteúdos que fazem alusão ao protagonismo social, cosmológico e político da mulher no seio desse povo.

Os grafismos no rosto feminino são elementos indiciários de rituais que promovem experiências de troca entre pessoas, plantas animais e espíritos, enquanto alteridades em relação. Os grafemas, performances de alteridade, propiciam que o corpo seja protegido, influenciado ou transformado por meio da inter-relação com entidades. Na dança da *yonna*, a relação mulher/homem não traduz o traço social da poligamia, sinal diacrítico da cultura wayuu, nem, necessariamente a dualidade de seres sobrenaturais míticos, tal como fora inicialmente analisado por Perrin<sup>123</sup> (1980; 2007).

Na *yonna* a mulher wayuu com o rosto completamente desenhado com espirais e símbolos clânicos e vestindo o *ko' usü* (vestido vermelho que se assemelha a um grande poncho que cobre desde sua cabeça até os pés) exerce uma ação predatória sobre a identidade dualística de gênero e do cosmo. Ela dança ao som da *kasha* (tambor) mimetizando o movimento de animais como urubu (*samulu*), cabrita (*kaulayaa*), mosca (*jayumulerkuaya*), perdiz (*pee'rü*), rolinha (*petra'ya*) sugerindo com esse movimento performático encarnar os retorcês corporais dos animais num corpo que desafia e consome ao homem fazendo-o recuar em volta do *piou* (círculo despejado) ou cenário da dança.

Na *yonna* do urubu, por exemplo, a performance inicia com o corpo do homem no chão representando a carniça. A primeira dançarina (urubu-rei) faz a corte rodeando o corpo, logo lhe sucedem uma, duas, três, quatro ou cinco mulheres, todas vestidas com o *ko'usü*, dançando em torno dele. Finalizada a corte, elas se agrupam em círculo e começam a devorar o corpo. No fim da performance o corpo do homem sai da cena e as mulheres saciadas saem do contorno do *piou* abrindo o circuito. A ação sobre o corpo mais do que inverter a dualidade, desloca as alteridades em

<sup>123</sup> Ver também Perrin (2007)

jogo para uma performance de comensalidade, parafraseando Fausto (2002) um *banquete de gente* nos termos de comensalidade e predação que, para esse autor, são aspectos distintos mais articulados de produção e socialidade de pessoas (p. 7).

Numa versão do mito da origem e nome dos clãs wayuu recolhido por Ipuana<sup>124</sup> (1972) o pássaro *utta* é o responsável pela nomeação identitária do *e'irruku* (carne, clã do grupo). Assim, cumprindo a ordem dada pelo demiurgo Maleiwa, criador dos wayuu, *utta* decide atribuir-lhe a cada tribo um símbolo animal que mesmo sendo um operador classificatório de distinção estaria inerentemente associado com o *tatuushi*, avós comuns da minha carne (linhagem matrilinear), e com o *tapúshi* [*apúshi*], minha carne (família do meu *e'irruku*).

Desse modo, a partir de uma criatura fêmea de cada grupo, o pássaro *utta* promove a procriação dos clãs e seus animais totêmicos respectivos, que podem incluir até três representações emblemáticas para um mesmo grupo. Entre os animais selecionados por *utta* as aves ocupam um espaço relevante que, entre outros animais, parece assinalar um operador simbólico relacionado diretamente com a mulher e seu *e'irruku*. Vejamos alguns exemplos:

Clã *epiyu* ↘ cataneja (*matajua* ou *waluusechi*), espécie de ave de rapina que se alimenta das presas deixadas pelo condor;

Clã *epinayu* ↘ vespas carniceiras e o veados;

Clã *wouriyu* ↘ cardeal, (*iisho*) perdiz (*peer*);

Clã *sooliyuu* ↘ quero-quero (*walamut*);

Clã *ipwana* ↘ caricare, ave sabaneira ou pequeno gavião (*mushalé*);

Clã *uliana* ↘ tigre (*kalaina*);

Clã *uraliyu* ↘ serpente casvacel (*ma'ala*);

Clã *jayariyu* ↘ zorro (*guache*);

clã *jusayu* ↘ cobra sabanera (*kasiwanot*);

Clã *sapwana* ↘ garça, alcavavam (*kaarrai*);

Clã *pushaina* ↘ formigas bravas (*jeyuu*), váquiros selvagens (*pi'chi*), javali (*pa'ainna*);

Clã *sijona* ↘ vespas (*ko'oi*, *aleepeeya*);

Clã *woluwoiyuu* ↘ guácharo, ave crepuscular (*wakawaa*).

Muitos dos animais associadas à mulher, enquanto elemento de transmissão e manutenção do *e'irruku* (clã) é de natureza predadora o que parece indicar uma relação estreita entre mulher e

<sup>124</sup> É importante lembrar que esse autor é wayuu.

predação que desencadeia processos de transformação de “comer alguém ou de se comer como alguém” Fausto (2002, p. 9), nesse último aspecto mantendo não uma posição diferenciada com relação ao grupo, mas em consonância com ele. Inclino-me a pensar que a agência da mulher, nesse contexto, potencializa a dupla perspectiva de relação predatória “a passagem da potência ao ato” e da “tensão à ação predatória” (p. 32-33) Isso porque suas performances não se codificam a partir de um dualismo de atividade ou passividade, seja no espaço cosmológico ou na variante de gênero, mas como um processo alternativo que prevê a comensalidade simbólica do outro.

A identificação de processos de transformação ou dos trânsitos liminares reporta-se, fundamentalmente, ao espaço social da mulher. Nessa lógica, ela tem experiências que perpassam os sentidos dados ao corpo em rituais sonhados ou vividos e que, em qualquer dos casos, permeiam poderes e perigos em potência, entre elas, o resguardo e a reclusão (FAUSTO op.cit.). Podemos pensar naqueles casos mais exemplares: o encerro ou reclusão pubertária; as proibições alimentares e o resguardo pela manipulação dos corpos mortos, as prescrições para tornar-se *piache* (acontecimento praticamente restrito ao universo feminino), ao o período pré e pós-natal, entre outros, em que deve evitar o contato com os refugos corporais.

Nesses casos, tal como ressaltou numa oportunidade minha interlocutora Evelia que atualmente se encontra grávida, o contato com sangue, por exemplo, pode deturpar “os poros da mulher fazendo com que alma da criança possa ser influenciada” por entidades espirituais. O ritual da dança da *yonna* que potencializa a agência predadora da mulher ou a enunciação da vingança perante eventos de homicídios do seu *apüshi* são acontecimentos do espaço feminino que são acionados pelo sonho e em que o corpo se expressa em termos de substância, animal, espírito ou vegetal (nesse último caso lembro ao leitor a agência da “contra” ou amuleto de proteção simbolizada em contextos sociais diferenciados).

Em todos esses acontecimentos a ação sobre o corpo envolve uma potência e ação de metamorfose e predação tanto no próprio corpo quanto no corpo do *outro*, relacionados com refugos corporais ou substâncias de ordem animal ou vegetal. Especialmente nesse último caso, a *paliisa*, vegetal de cor ocre intenso, que se aplica sobre a pele, mas que também serve como infusão é considerada uma planta sagrada para os wayuu, pois simboliza não apenas um signo de alteridade, mas uma entidade que permite a metamorfose corpórea da mulher, pois são elas as que fundamentalmente a usam para pintar seus rostos e proteger o corpo.

Fazer uma “*toma*” com *paliisa*, termo êmico com que os wayuu designam essas infusões consumidas no resguardo prescrito depois de ritos xamânicos, nas experiências pré e pós-natal ou

no fim da reclusão da pubertária pode ser indicada à pessoa através do sonho potencializado nela ou em outra pessoa que sonha.

Geralmente são as mulheres as que sonham com as *tomas* ou brebagens ancestrais dos wayuu. Entre os efeitos que opera no corpo feminino, por exemplo, tomar infusões de *paliisa* na puberdade fará que a mulher se mantenha jovem, com uma pele firme e bonita.

A *toma* assegura a fertilidade feminina e um bom desempenho no momento do parto. Certamente, nos processos que envolvem ciclos vitais e metamorfose do corpo, a *paliisa* está sempre presente: “é uma *toma* que as wayuu bebem antes de parir para dar força” me comentou Rosa, wayuu do clã jusayu que mora na vila O Renacer, quando me mostrava a *paliisa*, lembrando-se do seu último parto; “eu tomei *paliisa* quando me encerraram. Minha mãe me diz: bebe isso pa’ tu não ficar fraca, pa’ ter sempre o corpo forte!” me explicou Elena quando rememorava seu ritual de *majayura*; “isso é para a gente se proteger, serve como uma *contra* (amuleto contra o mau)” me falou Julia depois de um ritual de purificação no qual a *piache* esfregou no seu corpo *paliisa*, em pasta, que serviria para protegê-la dos espíritos maus dos *yolujas* (seres sobrenaturais que capturam a alma da pessoa) enquanto estivesse cumprindo o resguardo prescritivo.

A *paliisa* pode ser usada também para proteger a pele do sol. Nesse caso as mulheres cobrem todo rosto com uma pasta de sem desenhar nenhuma figura. Na superfície da pele as cores das pinturas podem variar de marrom escuro até tonalidades mais intensas como terracota. Tais práticas, relacionadas ao mundo feminino, podem ocorrer em situações e cenários diversos: num cemitério wayuu enquanto preparam comida e acompanham o morto, no cenário familiar enquanto cumpre as tarefas domésticas, no cenário de rituais que se fazem ao ar livre como a dança da yonna, ou como prelúdio de uma compra ou venda de artesanatos e víveres no mercado público da região.

Em suma, o uso da *paliisa* prescreve um tratamento externo e interno ao corpo. No primeiro caso, consiste em misturar essa substância com um pouquinho de água para obter uma consistência pastosa que se firme à pele para decorá-lo, limpá-lo ou protegê-lo. No segundo caso, se prepara como uma *toma* ingerida para assegurar a manutenção de um corpo saudável, forte e firme. O corpo, fabricando a pessoa através do simbolismo associado à *paliisa* é também uma questão que se vincula à metamorfose da *majayura*.



Foto 28. Primas de Francisca no cemitério do *apiushi* da família Uriana. Foto 29. O rosto uniformemente coberto com a *paliisa* e usando as jóias típicas das wayuu; (Diário de campo).

Na fase final da reclusão, os rituais vinculados com a re-agregação social simbolizam dispositivos de purificação, proteção força e beleza. Completando seu trânsito para a corporalidade mulher, o rosto da *majayura* será pintado com *paliisa* e grafado com formas espirais e aos primeiros toques da *kasha* (tambor wayuu) iniciará a *yonna*, festa ritual e comemorativa preparada, nessa ocasião, para receber uma nova pessoa.

As estéticas que sobressaem nos pictogramas faciais das mulheres realizadas com a *paliisa* podem, tal como sugere Fausto (2002, p. 20) “para fixar uma forma e um destino” enquanto ações sobre o corpo. Geralmente as espirais vão acompanhadas de linhas pontuadas que as contornam completando a circunferência e podendo se direcionar igualmente à região da testa e do buço. De certa maneira, a disposição dos pictogramas no rosto está assentada num plano simbólico que vislumbra linhas de fuga sócio-cosmológicas de transmutação e transformação de *pessoa*, mas que fundamentalmente perpassa a agência do sujeito e de forma especial a agência do feminino.

O pictograma simboliza e, certamente, a arte permite dizer ‘coisas’ sobre a cultura enquanto uma classe de objetos que é bom para pensar, mas também ele tem ação na teia das relações sociais.



Foto 30 Dançando a yonna. Preparação para a dança da yonna. Foto 31 Mariela tocando a kasha. Ela é a encarregada de tocar a kasha (tambor) na sua comunidade, apesar de ser um instrumento tocado fundamentalmente por homens.

Sendo um dos símbolos que mais atrai as atenções de correntes espirituais diversas, pois é comumente associado com um discurso místico e/ou esotérico cujo repertório inclui noções como: energia vital, essência da vida, mistério cósmico, energia circular e, inclusive, encontro vital da matéria e do espírito, a espiral denota a idéia de conexão e união de ciclos e mundos vitais de existência (nascimento, vida, morte), (terra, céu, mar). Todavia esse símbolo parece gozar de certo status imanente que o faz depositário de qualidades intrínsecas dotando-o de um poder de sugestão, transformação e renovação do ser e das coisas.

Isso não seria uma mera sutileza metafísica se pensássemos que enquanto símbolo a espiral é um veículo de propriedades transformadoras para os wayuu que não se aprecia como potência mística, mas como uma potência espiritual empregnada com a experiência cultural da sociocosmologia recriada por eles historicamente.

Figura 4. “Ver e sentir o infinito através de um espiral” em: *Jornal Wayuunaiki*, edição de abril de 2009.



O escritor wayuu Miguel Ángel Fernández, explica que a espiral “constitui a síntese da cosmovisão wayuu”, pois “desde antes, durante a vida e mais além da mesma o wayuu recorre o infinito logrando-se transmutar e transcender mais além do referido cosmos” (MARTES 2009). Síntese que se comunica, a meu ver, não como estética de ilustrações que se codificam em conceitos místicos, mas como repertório de seres



existentes em que formas espirais, ritos de iniciação e objetos devem ser abordados em contexto enquanto imbricados com a ordem cultural desse povo.

Ainda, as estéticas indígenas podem provocar, naquele que se aventure à compreensão de outras alteridades culturais, um incômodo exercício etnográfico que pode pairar ou não num problema de hesitação com aquilo que PRATT (1991) chamaria a “contaminação com o estranho” (p. 80), tal como é traduzido nos pormenores das narrativas pessoais de importantes mestres do fazer antropológico ao deparar-se com realidades sociais que comportavam estéticas não familiares (MALINOSKI, 1997; LÉVI-STRAUSS, 1996). Contudo, sejam quais fossem os motivos das não-indiferenças perante as artes indígenas, os efeitos que elas provocam no *outros* merecem atenção.

Os wayuu significam sua arte com uma lógica própria que perpassa formas e sentidos estéticos não enquadrados nos esquemas conceituais de beleza, harmonia e simetria vindos das sociedades ocidentais, mas na variedade de formas e conteúdos estéticos, tão dissimiles quanto legítimos, existentes nas sociedades ameríndias e que pode ser expressa na plasticidade das cicatrizes, marcas ou cortes feitos sobre o corpo enquanto instrumento que traduz o acúmulo de prestígio, status ou poder dentro do grupo.

Mesmo que o grafismo feito na pele, estética e poética do corpo, não seja apenas uma questão pertinente apenas dos grupos indígenas, esse feito social nessas sociedades permite indagar tanto “os princípios que operam ao nível da estrutura social” desses grupos (SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 13) que, de um modo diferenciado produzem o corpo coletivamente, quanto os elementos indiciários de alteridades que estão em permanente relação.

Explorar a variedade da plasticidade nas estéticas nativas permite entender de início que abordamos um espaço deslocado do viés funcionalista e/ou fetichista, pois a arte indígena não é um arranjo instrumental de estética cosmocêntrica que serve para poetizar a abstração da organização social, nutrindo uma espécie de empirismo que define a organização social.

Longe de ser uma mola para justificar qualquer reducionismo sociocêntrico, a arte indígena é pensada como agências sociais em relação que potencializa a “conjugação e dissociação de fluxos” (DELEUZE, 1995, p. 10) entre a cosmologia e a socialidade nativa. Similar à noção de desejo referida por Deleuze, a arte indígena não se comporta como um feito natural, mas como uma disposição que “é processo, em oposição à estrutura o gênesis; é afeto, em oposição a sentimento; é *haecceidad* (individualidade de uma jornada, de uma estação, de uma vida), em oposição à subjetividade; é acontecimento, em oposição à coisa ou pessoa” (p. 12, itálico no original).

Talvez seja justamente pela ênfase na conjugação e dissociação de fluxos da experiência humana que as mulheres wayuu pintam, dançam e tecem seus corpos como um movimento performático de captura, mas também de predação de identidades e alteridades deslocadas. Nesse sentido, exponho a seguir acontecimentos exemplares desses processos.

## **7.2. O paiü'ú (isolamento) da majayülü (pubertaria): poética e estética da reclusão iniciática.**

Provida de muitas implicações a respeito da maneira como os wayuu entendem sua relação com o mundo, a fabricação da pessoa wayuu, a partir do corpo feminino, aponta para os desdobramentos ritualísticos da reclusão, metamorfose e renovação da mulher. Nesse sentido, no relevante estatuto que esse povo dá ao rito de iniciação pubertária, conhecido como *encerramento da majajülü* (doravante *majayura*), subjaz uma ética e uma poética do corpo e seus refugos (sangue menstrual, suores, odores), do afeto e suas mediações espirituais (inter-relação com os ancestrais), do acontecimento pubertário (metamorfose do corpo) e da experiência da reclusão (fabricação da pessoa) que num sentido extenso figuram como ações sobre o corpo.

O ritual da *majayura* inicia-se com a reclusão motivada por sinais de aparição do sangue menstrual, indício que condiz com o primeiro ciclo menstrual da pubertaria entre os 12 e os 15 anos. Para os wayuu a reclusão é um processo de evitação de atmosferas (físicas e espirituais) que podem influenciar trágica e definitivamente a vida futura da menina para sua transformação em mulher.

Por esse motivo, evita-se que tenha contato com o ar, pois ele pode trazer forças espirituais malignas orientadas pelos influxos (odores) do corpo em metamorfose e com os alimentos não prescritos, pois esses aspectos são considerados elementos poluidores que podem alterar a fisionomia do corpo e afetar a fluidez do cotidiano vivido. Eles podem alterar a eficácia da liminaridade inerente à reclusão.

Portanto, a reclusão é uma transformação em processo que se desencadeia em seqüências sucessivas: separação, trânsito e re-agregação e que deve pairar na feitura ou transfiguração da pessoa (VAN GENNEP, 1978, TURNER, 1974). Sugiro que nesse processo a questão para os wayuu não é dialogar apenas com outras alteridades, mas desdobrar-se numa multiplicidade de entidades espirituais, quer dizer, variações das *dobras* (DELEUZE, 1995) que o corpo possibilita

enquanto elemento em perspectiva e que paira na construção de uma pessoa que, conforme esse autor, se “instala no ponto de vista” (p. 39) ou na perspectiva.

Nesses processos se prevê cuidados intensivos sobre o corpo da *majayura* para garantir um efetivo trânsito para a fabricação de *pessoa*. Sendo assim, ante os primeiros sinais da menstruação (*akashia*) ela é separada do grupo e fechada num quarto onde permanecera deitada em posição reta num *chinchorro*, de preferência estreito, para evitar que movimente seu corpo. O *chinchorro* é pendurado no alto, próximo ao teto, para garantir seu completo isolamento, pois o sangue menstrual está fluindo e representa uma substância perigosa como refugio que sai do corpo.

Enquanto o corpo deixa sair o fluxo menstrual proíbe-se que coma alimentos sólidos que são substituídos estritamente por líquidos como a *chicha* (*shirruna*), bebida a base de milho branco ou amarelo que preparam com água ou leite. No tempo de reclusão ninguém pode ver à *majayura*, pois o contato é apenas permitido para um único parente como a avó, a mãe, a tia ou uma irmã mais velha (doravante *guia*) que a orienta no processo de deslocamento identitário para o encontro com entidades que mediarão sua transformação e renovação no acontecimento pubertário<sup>125</sup>.

Refugos como o sangue menstrual, os suores e os odores que saem do corpo da *majayura*, nessa fase inicial de separação, fazem dela um ser ambíguo que irá experimentar um estado de metamorfose. Ela deve ser muito bem cuidada nesse período inicial e, enquanto o sangue menstrual permaneça saindo do seu corpo, a *majayura* não pode, sob nenhum pretexto, tomar banho, pois, certamente, qualquer interferência incidirá negativamente na pessoa e nos processos que envolvem ciclos vitais, práticas culturais e papéis sociais que futuramente vivenciará: fertilidade, gravidez, amamentação, criação dos filhos, tarefas domésticas, esposa, mãe.

Novos valores, ofícios e performances lhe serão ensinados pela *guia* e a *majayura* deverá apreender, numa fase de reclusão que pode variar de três meses a um par de anos, práticas culturais e percepções sociais de valores físicos e morais que se vinculam com: postura corporal, caminhar, gravidez, parto, costumes, crenças e conhecimentos relativos à medicina tradicional, à sociocosmologia e à organização social wayuu<sup>126</sup>. Espera-se ainda que ela aprenda, especialmente, a arte da tecelagem antes ou durante a fase pubertária, já que através essa atividade é um dos aspectos em que a mulher semantiza sua agência no fluxo da vida cotidiana.

<sup>125</sup> Uso a noção caminho a partir da compreensão de Lagrou (1998) quanto a um *socius*, entendido como uma interconexão [...] de] visões do mundo vivido, refletindo as possíveis experiências do mundo que faz sentido através da repetida interpretação intersubjetiva e da comunicação contínua no interior de um grupo de pessoas que se reconhecem como seres de um mesmo tipo (p. 160).

<sup>126</sup> Antigamente a reclusão poderia compreender um período de 4 ou 5 anos, tempo suficiente para que a *majayura* dominasse os conhecimentos das artes femininas como tecer, receitas de medicinas tradicionais e as compreensões dos rituais que ligam os diversos mundos na vida wayuu.

Todo o período menstrual marca a fase liminar da *majayura*. Nessa margem ela experimenta mudanças corpóreas significativas e determinantes. Seu corpo está em plena transformação. Os refugos estão saindo, seus odores percorrem todo seu corpo, metamorfoseando-a. Portanto, ela deve seguir à risca o jejum e as primeiras prescrições do *evitável*: comunicação oral e visual, movimentação corporal, contato com seu próprio corpo e com o corpo dos outros, sob pena de correr risco de más-formações corporais, que podem, tal como foi evidenciado também por Mazzoldi (2004), deixar “seqüelas marcadas nos humores que terá depois no corpo: alguma extremidade mais comprida” ou a possibilidade de ficar “barrigona ou outras anomalias” (p. 247).

Ensinamentos sobre o que falam os velhos, ancestrais wayuu vivos ou mortos, são repassados para a *majayura* como aspectos não normativos nem prescritivos, mas fundamentalmente como revelações em sonhos de uma experiência humana que se re-atualiza ao passo do tempo. Na margem, ela está sujeita as forças espirituais que a guiam, através dos sonhos, ao encontro de um mundo mais *além* do seu cotidiano imediato.

Finalizado o sangramento menstrual, a *majayura* é retirada do chinchorro. A *guia* procede a cortar-lhe o cabelo, um pouco mais acima da nuca, processo que se complementa com banhos espirituais preparados com a cortiça da árvore *kutte'ena*, que ao ser cortado emana um líquido similar à cor do sangue. Com a água da cocção da pele da *kutte'ena*, a *majayura* receberá seu primeiro banho, vestirá uma manta limpa (vestido) e se lhe oferecerá os primeiros alimentos sólidos que irão acompanhados de uma bebida a base da bija (*paliisa*), substância vegetal de cor ocre escuro.

Reconduzida do espaço limiar para uma fase de re-agregação a pubertária transforma-se em mulher. Os refugos corpóreos que a afetavam e representavam perigo foram neutralizados pela sua captura e apropriação no período da reclusão que figura como um princípio ativo e passivo de agência feminina em que a *majayura* participa de um jogo de captura e predação de substâncias e alteridades que podem absorvê-la ou metamorfoseá-la.

Saindo do resguardo ela está pronta para traçar seu destino que começa com a majestosa dança da *yonna*, fase à fabricação de *pessoa*. Dessa forma, a *yonna* enquanto dança ritualizada para festejar acontecimentos sociais importantes do cotidiano: casamentos, boa colheita, boas-vindas de parentes ou de *alijunas* (brancos) e o fim da reclusão da pubertaria, entre outros possibilita a produção de uma nova relação entidades espirituais, através da execução de movimentos de animais (especialmente aves). A mulher avança dançando contra o homem e intenta derrubá-lo fazendo com que ele se movimente como o vento recuando no circuito do piou.

### 7.3. A *yonna* encarnada.

Na casa de Dona Betania, 75 anos (tia de Rosmery da Força de Mulheres Wayuu-FMW), que está localizada na rancheria Nóüna de Campamento, (doravante Campamento), da zona rural de Maicao (Média Guajira colombiana), hoje 25 de fevereiro, Rosmery e outras mulheres da FMW iram receber um grupo de jornalistas espanhóis. Elas foram convidadas pela organização internacional civil “Ação Contra a Fome” (ACF), organização internacional que desenvolve atividades sociais e de caráter humanitário na Guajira colombiana, em parceria com a FMW para visibilizar as problemáticas de deslocamento forçado e outras violências nas comunidades wayuu da região.

A rancheria onde mora Dona Betania tinha sido escolhida para a realização de uma ação coletiva das mulheres da FMW. Depois de uma reunião previa para receber os jornalistas que viajavam da Espanha, elas programaram uma atividade com eles na rancheria Campamento com o fim de mostrar alguns aspectos do cotidiano da vida das pessoas. Rosmery e suas companheiras convocaram especialmente às mulheres da rancheria para que acudissem à atividade em pauta com os jornalistas.

Num canto da maloca coberta com um grande teto, troncos e bancos de madeira espalhados no chão que serviam de assento e algumas redes penduradas na enramada eu observava atenta o caminhar de mulheres wayuu, a maioria de média idade, que desde várias direções da extensa rancheria de Campamento, se aproximavam ao local onde mora Dona Betania para participar junto com ela da programação da FMW.

No cantinho da enramada, ela permanecia sentada devido a uma lesão nas pernas que a imobilizou quase por completo. De olhar calmo e despretenso e, ataviada com sua manta de luto devido aos seus parentes assassinados pela violência paramilitar que ainda chorava, ela trazia com sua presença um vigoroso dinamismo de acolhimento. Quando me aproximei de Dona Betania para cumprimentá-la, ela me tomou da mão e me fez sentar pertinho da sua cadeira convidando-me a ficar na sua rancheria. Logo me ofereceu café e me presenteou com uma tapara<sup>127</sup>, um objeto que nessa situação representa mais uma demonstração de afeto do que um simples elemento de cultura material<sup>128</sup>.

Compreendi rapidamente que Dona Betania estava permitindo-me deslocar meu olhar e compartilhar com ela os desdobramentos fluidos do seu cotidiano e sua experiência vivida. Dentro da rancheria: o cemitério do seu *apüshi* (família) que ela divisava com seu olhar

<sup>127</sup> Feita do fruto da árvore taparo.

<sup>128</sup> No tempo que durou meu trabalho de campo em território wayuu recebi de presente 4 taparas de 4 avós wayuu que moravam em diferentes regiões.

carregado de memórias próximas, o açude que parecia um corpo sobrenatural emanado da terra, as crianças espantando as galinhas em volta, sua nora de cócoras junto com outras mulheres preparando a *chicha*, o transitar da alma dos *ou'itsu* (mortos) que o forte vento da Guajira fazia conjugar com o luto recente de Gladys e de Carmina, filhas de Dona Betania, que recentemente tinham enterrado um dos filhos de Gladys, assassinado recentemente por paramilitares.

Nessa paisagem de alteridades múltiplas, as mulheres que moram na rancheria Campamento iam-se congregando no lugar para assistir a bem-vinda oferecida pela FMW ao grupo de jornalistas espanhóis. Sentadas, uma do lado da outra, ou deitadas nos chinchorros que penduravam habilmente da enramada algumas das mulheres da comunidade que se encontravam presentes, tinham entre as pernas fios coloridos e contornos de mochilas em processo de tecer. Outras asseguravam crianças entre os braços, mas todas em silêncio ou conversando olhavam ao redor com curiosidade e expectativa, tentando adivinhar o momento exato em que os *alijunas* (jornalistas espanhóis) iriam aparecer.

Ao encontro de pessoas de outras latitudes e sentidos de vida, gente que indagaria, numa perspectiva determinada, suas experiências de vida, gente que iria se aproximar de um limite porosamente inteligível e oscilante de fundamental importância entre os wayuu, como por exemplo, seus rituais de transposição humana.

As pessoas que integram uma família estendida na rancheria Campamento foram convocadas pela organização de base, FMW, para participar de um evento que tinha como mediador a organização Ação Contra a Fome (ACF). Desse modo, os objetivos da atividade eram fundamentalmente políticos, pois o objetivo era visibilizar midiaticamente na Europa, tanto a problemática do conflito armado que sofrem os wayuu dentro do seu território, quanto às práticas culturais desse povo.

Dessa forma, tanto ACF quanto a FMW, estabeleceram nesse dia uma aliança organizativa para que o coletivo de jornalistas espanhóis visitasse e conhecesse os diferentes espaços de articulação política e étnica agenciados por mulheres que, desde a rancheria Campamento, tem empreendido uma agência de resistência contra as modalidades de genocídio na região.

Uma das estratégias mais importantes de agência etnopolítica na rancheria Campamento foi o projeto *walapuín* (nossos sonhos), no ano 2008, que contou com o apoio logístico da ACF e os recursos do Fundo Global de Mulheres (FGM). Essa iniciativa propiciou a capacitação de um grupo de mulheres da comunidade para o melhoramento e comercialização dos seus tecidos, fundamentalmente, *mochilas* e *chinchorros*.

Mas, dessa vez o encontro dessas mulheres não tinha por motivo a tecelagem, nem uma discussão sobre as demandas comerciais dos seus tecidos. No dia 25 de fevereiro de 2009, suas

presenças foram motivadas como um ato cosmopolítico que ia ao encontro de um exemplar ato performático, a dança da *yonna*.

O recebimento da visita internacional com abundante comida e consumo de *chicha*, era uma excelente oportunidade para observar a execução da *yonna*. As mulheres da FMW pintaram seus rostos com a *paliisa* desenhando figuras circulares (espirais) no rosto. Elas também cobriram seus corpos com o *ko'usü* (vestido longo que tem uma espécie de gola que serve para cobrir a cabeça e tampar o rosto enquanto dançam).

Enquanto isso, o espaço (*piou*) onde se vai dançar a *yonna*, de aproximadamente 13 cm de diâmetro, estava sendo liberado para dar início ao circuito da dança. O entusiasmo percorria os rostos de homens, mulheres e crianças que se agregavam ao redor do *piou* aguardando a execução da *yonna*. O homem (dançarino) traça no seu rosto duas linhas horizontais em cada lado e cobre a cabeça com uma coroa trançada de palha (*karatsü*) que se estende desde a parte dianteira e termina com um penacho em figura de rombo. Com seu corpo coberto apenas por um tapa-sexo ele espera ansioso o primeiro sinal para sua entrada. De outro lado, vestidas com o *ko'usü* as mulheres (dançarinas) dão os últimos retoques aos seus rostos embelezados com espirais circundados por uma fileira de pontos (*iwa'uya*). Numa esquina do *piou* um homem da comunidade entrelaça na parte dianteira do seu corpo o tambor (*kasha*) que com seu toque indicará a entrada do dançarino à circunferência do terreno na espera da primeira dançarina que irá desafiar sua destreza e resistência.

Observo a dança, a entrada do homem que ansioso aguarda a entrada da mulher. Ela inicia a *yonna* com um giro completo do seu corpo, sinal de reverência, antes de dar começo ao retorcido do seu corpo mimetizando o movimento das aves. Escondendo seu rosto no *ko'usü* ela me parece outro ser enquanto avança com os braços plenamente estendidos sujeitando em ambos os lados a manta vermelha que cobre seu corpo até o chão. Seus movimentos parecem devorar o homem, ela se ergue com uma ave, o contorno dos seus pés está arqueado e seus dedos ficam levemente em ponta.

Ela persegue o homem e o cerca, sempre em movimento. O homem recua permanentemente com passos rápidos, contornando a circunferência do *piou*. Ele precisa fugir perante o avanço da mulher que tem por objetivo minar sua resistência física até ele cair no chão. A primeira dançarina sai e outra mulher entra no circuito da *yonna* mimetizando um novo animal-ave. O homem deverá continuar seu constante recuar, uma, duas, três ou quatro vezes mais, conforme se sucedam as dançarinas que mimetizaram diferentes alteridades: cabrita (*kaulayaa*), perdiz (*pee'rü*), rolinha (*petra'ya*), urubu (*samulu*), entre outras.

Finalmente o homem é derrubado e cai no chão, sinal de que a mulher venceu. Os gritos, aplausos e risos não se fazem esperar da multidão que aguarda ansiosa ao redor do *piou* o desenlace desejado. (Nóüma de Campamento, Maicao. Diário de Campo, 25/02/2009).

Alguns autores afirmam que a dança *yonna* representa uma luta mítica entre o homem e a mulher associado com o casal *juya* e *pulowi*, respectivamente (PERRIN, 1980, p. 231,32). O evento da *yonna* no Campamento, no entanto, me permite sugerir que a luta entre esse par revela-se apenas como um pano de fundo, pois a *yonna* extravasa os limites das representações de uma perspectiva estruturada e dicotômica do mito e do gênero, dando passo à perspectiva social e política, alegórica da metamorfose e fabricação humana, que visa desconstruir o dualismo de gênero e sociocosmológico.

Em todo o tempo que durou o circuito da *yonna* na rancheria Campamento, me perguntava quais seriam as sensações que atravessavam à dançarina enquanto mimetizava o movimento das aves. Questiono a possibilidade de que esse ato performático traduzido na conjunção dos pares analíticos natura/cultura seja, de fato, um mero ato de imitação dos animais. Lembro-me especialmente da dança executada pela irmã de Rosana (uma das mulheres da FMW).

Ela executou a dança da perdiz. Em ato, parecia flutuar em si mesma ataviada com sua manta vermelha e os desenhos faciais. O retorcido do seu corpo acompanhando belamente os contornos dos seus pés com seus dedos em ponta e seu tronco levemente encurvado sugeria, a qualquer momento, alçar vôo. Como entender esse ato mimético? Achei que certamente seu movimento corporal podia fabricar outro ser e esse fato me levou a refletir em que medida seu corpo se presentificava *entre* outro, pois de alguma maneira ela dava possibilidades para devorar o outro [homem].

A despeito de qualquer enigma metafísico, até agora eu me interrogo sobre essas questões que, de alguma maneira, me faz aproximá-las da análise da *dobra* de Deleuze (1995). Nessa perspectiva o princípio inerente da dobra de um objeto ou matéria é a inflexão, pois é o que permite que o objeto mude de estatuto [forma e conteúdo], assim sendo haverá tantas variações possíveis quanto pontos de vista sobre essas variações, justamente porque, segundo esse autor, “todo ponto de vista é ponto de vista sobre uma variação” (p. 40).

No caso da dançarina da *yonna* não há como sugerir que ela seja exatamente uma perdiz, nem que a perdiz seja uma extensão corporificada da pessoa. Desse modo, tanto a mulher quanto o processo de metamorfose são dimensões em mútua relação de inflexão, pois “será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou, sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista” (DELEUZE,



op.cit., p. 39) e o mesmo se estenderia para a própria inflexão, nesse caso, a dobra traduzida no movimento performático de aves.

Na relação simbólica mulher/*e'irruku*/animal, a decifração da dança da *yonna* não funciona a modo de uma gramática que sistematiza o acontecimento. A *yonna* não é uma codificação de eventos lineares que se traduzem a partir das suas variações (o animal incorporado?) ou que atendem a uma única lógica. Ela é um “signo ambíguo” e contextual, cujas implicações simbólicas dependem da posição do sujeito enquanto inflexão, variação ou ponto de vista dos movimentos executados.

O que se revela na *yonna* não é a decifração de uma luta real ou virtual de seres humanos e/ou sobre-humanos, nem muito menos a revelação de um código semiótico que apenas organiza a celebração de importantes acontecimentos: uniões entre casais; fatura econômica e comercial; boa safra ou a finalização da reclusão da pubertaria e sua re-agregação para a vida social wayuu. Certamente, esses eventos são boas justificativas para festejar uma *yonna*, mas ela não se reduz a uma expressão dessas manifestações culturais como se fosse um ritual que reproduz uma estrutura social.

Sugiro compreender a *yonna* em termos de um processo criativo, criado e re-criado como *dobras* performáticas do corpo, que revela a variação transformadora do corpo como um caminho da fabricação de *pessoa*.

Na experiência vivenciada na rancheria de Campamento, observo os rostos atônitos dos jornalistas espanhóis e do pessoal da organização da ACF enquanto as mulheres dançam. Eles, tanto como eu, estão maravilhados com as inflexões da performance mulher/ave. Aqui o corpo feminino é um agente ativo e protagonista de alteridades constitutivas das pessoas wayuu.

O que a execução da *yonna* sugere é justamente que tipo de *pessoa* é essa que se manifesta como humanidade-animal e como se processam as re-acomodações das entidades que interagem no cenário do *piou* que se tornam visíveis provavelmente porque suas *dobras* se penetram mutuamente. Nesse contexto, alguns estudos seguindo a semiótica dos mitos interpretam a dança do casal de dançarinos como luta entre mulher (*pulowi*, mulher, princípio de morte, fixo, subterrâneo e subaquático) & homem (*juya*, homem, chuva, princípio de vida, visível e móbil), cortejo (mulher>homem) (PERRIN, 2007) e (MAZZOLDI, 2008).

Penso que a *yonna* extrapola esses significados porque é um limiar em ação que permite a transmutação e transcendência da dualidade homem/mulher; natureza/cultura; luta/cortejo; vida/morte e assim como o grafismo do espiral, a *yonna* não tem linhas divisórias, ela não é um

operador lógico de classificação, importando a célebre frase de Lévi-Strauss (2003) diria que as espécies animais usados na *yonna* não o são porque são bons para dançar, mas porque “são bons para pensar”.

Nesse caso, a “alteração” produzida pelas entidades em jogo pode avançar e recuar ao mesmo tempo como *dobras e desdobras* (DELEUZE, 1995) de uma realidade social que desafia o cosmo situando-se, tal como sugere o wayuu Miguel Angel Fernández, referido acima, “durante e mais além da vida”.

### 7.3.1. Quem observa quem.

O corpo traduzido em *yonna* é uma metamorfose múltipla e presentificada que tem efeito na performance da mulher. Lembro que pouco antes de começar a dança, as mulheres da rancheria Campamento que acudiram à festividade eram filmadas constantemente pelos jornalistas espanhóis que com notável curiosidade tentavam descortinar o “exotismo” que para eles representavam seus rostos queimados pelo sol da Guajira, enquanto falavam habilmente em wayuunaiki sobre fatos do seu cotidiano.

As potentes câmeras filmadoras eram colocadas muito perto dos seus rostos e seus corpos. Percebi como algumas mulheres ficavam sem jeito, apenas observavam e por vezes ficavam sem se movimentar até o jornalista terminar a gravação. Nenhuma delas falou com os jornalistas mais além de que as saudações, mas estou ciente que elas enxergavam suas performances com outras percepções. Essas questões voltam à questão a respeito da relação de alteridade essencial com o outro. As relações de sentido e conhecimento entre os agentes sociais da pesquisa etnográfica é sempre uma relação negociada.

Essa breve digressão me permite contextualizar o incômodo que me produziu na rancheria de Campamento a encenação das filmagens dos jornalistas espanhóis. Eles botaram sofisticados equipamentos de filmagem para capturar os rostos das mulheres da rancheria que tinham acudido à convocatória. Enquanto elas estavam sentadas falando em wayuunaiki ou tecendo, as câmeras se infiltravam entre uma ou outra conversa, um ou outro olhar despreziosa delas para captar a imagem.

Um dos jornalistas pediu para uma das mulheres que estava sentada com manta wayuu muito bonita, desenhada com símbolos clânicos, que se levantasse da cadeira para ele poder filmá-la. Devo esclarecer que muitas mulheres não sabiam qual era a dimensão da atividade organizada entre a FMW e a organização ACF. Contudo, elas tinham agência, participavam da trama social que

estava sendo encenada negociando seu lugar na relação com o *outro*. Nesse contexto, lembro que Dona Betania comentou que sua sobrinha Rosmery fazia tempo não visitava a rancheria e que só acudia quando precisava focalizar esses eventos.

Há de certo um campo social nesse cenário que recria tensões, novas e velhas, entre os membros do grupo social. Embora as mulheres da rancheria que foram convocadas a essa atividade se restringiam àquelas que tinham participado do projeto *walapuin* (nossos sonhos), tanto a FMW quanto os outros agentes sociais que participavam nesse espaço tinham interesses diversos permeados por cooptação de recursos financeiros e simbólicos.

Estando ciente de que eu, no contexto social wayuu, também representava uma alteridade diferenciada do cotidiano das pessoas. Minha identidade, enquanto antropóloga, mulher ou *alijuna* foi negociada com as pessoas em diversos momentos e cenários. Meu desconforto como “interventora” de uma realidade social e meu apego pelo fascínio da alteridade dramatizada nos rostos queimados das mulheres pelo sol da Guajira, nas hábeis mãos das tecelãs, nos sons harmoniosos da língua wayuunaiki, nas pictografias do rosto, na cor ocre-vermelha da *paliisa* e no corpo das mulheres que estavam prestes a dançar a *yonna* me fazia contestar permanentemente minha posição de *outro*, pois embora eu não tivesse, nesse contexto uma filmadora nas mãos eu também fazia parte de toda essa encenação, observando tudo atentamente e ilusoriamente imaginava que não estava sendo observada.

Mas, como escapar das ciladas do etnocentrismo, do olhar distanciado? Como se esse último elemento realmente se concretizasse na experiência etnográfica! A diversidade cultural, tal como GEERTZ (2001) nos lembra é um “terreno irregular, cheio de falhas súbitas e passagens perigosas, onde os acidentes podem acontecer e de fato acontecem” (p. 81). Porém, a pertinência de adentrar-nos nas suas fendas através da etnografia permite que os exotismos sejam questionados.

#### **7.4. Tecer (*ainna*) entre as cores vivas dos wayuu e as cores da moda.**

Nunca deixamos as cores vivas porque os wayuu nós caracterizamos por usar as cores vivas. As cores mais usadas que se podem dizer que são as cores tipo wayuu são o verde, amarelo e vermelho, são as cores que podemos dizer que são as cores típicas, que são as que mais usamos; que são mais vistosas; são mais alegres. Quando é para comercializar os produtos quase sempre utilizamos os diagramas wayuu que isso se tem a ver, ou seja, os significados são como de pronto os órgãos dos animais, alguns animais, a parte das paisagens e essas questões (Diário de Campo, 17/02/2009).

Essa fala forma parte do relato de Julia numa conversação que teve com ela sobre a maneira de fazer tecendo. Como já referi antes, ela é uma excelente tecelã de *mochilas*. Tece diariamente e entre as atividades domésticas e o cuidado do filho e sobrinhos, Julia arruma sempre um tempinho para tecer, pois para ela tecer representa muito mais do que um emblemático código cultural da identidade social dos wayuu. Tecer é uma atividade basicamente do espaço social e simbólico do feminino, mas recriado de diferentes formas e a partir de múltiplas perspectivas.



Foto 32. Vizinha de Evelia, no quintal da sua casa tecendo um chinchorro.

No entendimento das estéticas humanas e não humanas meu interesse se aguça para entender a compreensão do mundo social wayuu, portanto indago a partir do relato de Julia como se constrói a experiência sensível e pergunto-lhe:

Fanny: Que órgãos, quais órgãos de animais são usados no desenho?

Julia: Por exemplo, tem um desenho este que chamam a cabeça da cobra, por dizer assim. Há outro que se relaciona com o gado, de pronto que os olhos do gado, ou seja, assim partes assim do animal. Esses são mais que todo o significado dos diagramas wayuu que são os que mais utilizamos

Fanny: Tudo relacionado com o gado. O cabrito também?

Julia: Também, todos os animais. (Diário de Campo, 17/02/2009).

Baseando-se na análise de grupos nativos australianos, DURKHIEM (2000) indica que as classificações totêmicas podem apresentar anomalias quando seus emblemas se reportam a uma parte determinada do corpo do animal e não ao animal completo. Desse modo, para os grupos

étnicos Arunta e Loritja o estômago do gambá ou a gordura do canguru são fragmentações de totens inerentes à subdivisão dos grupos totêmicos (p. 98-99).

Nesse caso, diria DURKHEIM que “o clã nomeia-se [...] não segundo uma coisa ou uma espécie de coisas reais, mas segundo um ser puramente mítico (op.cit., p. 99). Certamente, a análise de DURKHEIM sugere o que LÉVI-STRAUSS (2003) chamou de ilusão totêmica, pois não há nada que determine que as partes do animal seja uma ilustração mística do homem, em outras palavras, segundo Lévi-Strauss, o totem não é a “coisa” que representa, pois se os animais, e para o caso em pauta, seus órgãos são considerados, nesse entendimento, “sagrados”, ou não, é porque representam alguma coisa da realidade social da qual fazem parte.

Possivelmente Durkheim ficaria desconcertado ao saber que no contexto wayuu, os olhos do gado, por exemplo, estão longe da imanência religiosa que ele atribuiu ao totemismo enquanto sistema de classificação social, pois contrariando essa lógica sugiro que, para os wayuu, os órgãos dos animais inscritos como grafismos nas *mochilas* que se comercializam, mais além do circuito econômico local, são diacríticos etnificados que atendem à lógica do mercado global de bens simbólicos.

As classificações totêmicas dos wayuu contribuem à exotização dos bens simbólicos e da criatividade da arte nos tecidos. Os diagramas em forma de animais e os traços geométricos das classificações totêmicas conectam os clãs com lógicas heterogêneas de mercado a partir das demandas da nova ordem mundial, tal como explica Paula, atendendo às “cores que estão na moda”. O local étnico se re-acomoda no nível global como espaços permeáveis e intrincados.

Ela comenta que a escolha dos desenhos nas *mochilas* vai depender da lógica do mercado; a saber, “o que esta na moda”. Observa que a combinação das cores e a escolha dos desenhos são motivadas por:

Quase sempre [pela] criatividade; criatividade da gente mesma as combinações e as técnicas dos desenhos e quase sempre são umas formas criativas e graças a Deus os wayuu somos muito recursivos nessas coisas, combinando cores e as técnicas e os desenhos, mas agora com o tempo tem avançado tanto e agora tudo é à moda, tem vezes que nos procuram pelas cores das temporadas, as cores que estão na moda (Diário de Campo, 19/02/2009).

Note-se na atividade criativa de Julia a confluência da sua experiência subjetiva com a invocação da etnicidade e o que foi atribuído. Sua tecelagem não está distante das re-atualizações do mercado de capitais e da ordem global que organiza, também, a vida social dos wayuu. Dessa forma, a respeito do processo de confecção manual, transmissão, circulação e venda das *mochilas* e

dos *chinchorros* elaborados por ela e sua mãe compreende-se as permutas entre os circuitos de capitais, econômicos e simbólicos, do mercado da arte:

Bom, pois a pesar de que o mercado está muito competitivo, porque aonde vais têm *mochilas* e aonde vais têm mulheres tecendo. Mas igual é algo que não podemos deixar porque isso vem de nossos ancestrais e é algo que levamos no sangue, que nos têm criado e nos tem inculcado que temos que manter. Então aparte de comercializá-lo, e aparte de tê-lo como um negócio, bem está também o significado na cultura que é algo mais fundamental para nós e não podemos perdê-lo.

Ainda ciente da permeabilidade do étnico na constituição da demandas dos bens simbólicos, Julia relaciona sem maiores complicações as esferas do local e do global interpeladas através da transposição de técnica, habilidade e objetos grafados na arte de tecer, ela comenta: “os wayuu somos muito *recursivos*”. Em outras palavras, uma maneira de se pensar estratégias de globalizar o étnico, pois as cores que estão de moda, segundo ela são “as cores terra” e a pesar dessa homogeneização estética que varia entre tons marrom, pastéis e ocre, Julia reivindica, “as cores vivas dos wayuu”, (verde, vermelho, amarelo), como práticas culturais ancestrais no marco de estratégias de agenciamento:

Ela comenta: “sabemos quais são as cores da moda, nós procuram também por isso, mas nós gostamos das cores vivas”. O que permite entender que os saberes locais são *tecidos* através de uma lógica própria que dinamiza o étnico na esfera do mercado sem contrapô-lo necessariamente aos capitais de caráter econômico.

Recupero igualmente a compreensão da Dona Cecília quando me comentou em Maicao sobre a viagem que fizera à região montanhosa conhecida como Eje *Cafetero* (eixo cafeeiro) no oeste da Colômbia. Sendo um importante complexo econômico de produção e comercialização de café, o Eje Cafetero abriga as turísticas capitais de Armênia, Manizales e Pereira dos estados Quindío, Caldas, Risaralda, respectivamente.

Muito visitado por turistas nacionais e estrangeiros, o Eje Cafetero é também um versátil complexo de artesanato têxtil e decorativo. A variedade de produtos *souvenir* em exposição para venda e recriação dos olhares é muito apreciada e comentada por pessoas que, da mesma forma que Dona Cecília tem, tal como ela expressou “a sorte de conhecer essa maravilha” do país.

Ela retornou em meados de fevereiro a Maicao, sua região, depois de passar aproximadamente um mês visitando alguns dos seus irmãos que fixaram residência no Eje Cafetero como uma possibilidade de escapar da violência paramilitar que tinha feito muitas vítimas no seio

da sua família. Nessa viagem, aproveitou para levar suas mercadorias: *mochilas* e *mantas* (vestidos wayuu) que ela mesma tece e confecciona.

Nessa ocasião, ela pensava vender no Eje Cafetero, tanto as *mantas* e *mochilas* coloridas, quanto às de cores marrão ou tons pastéis que simbolizam as cores terra. Nessa experiência Dona Cecília constatou num contexto alhures, o que me indicara Julia num cenário mais local, porém não menos transnacional. Quer dizer, as mercadorias que tinham sido confeccionadas com as cores da moda foram as mais vendidas. Dona Cecília comenta:

Eu vendi tudo o que era cor neutra, eles [os *alijunas* do Eje Cafetero], gostam de tons cafés, pastéis, marrons. Essas cores que a gente não usa muito por aqui. Mais lá isso [as cores neutras] é muito apreciado. Vendi todas as mantas dessas cores, mas voltei com quase toda a mercancia colorida, vendi também essas, mas muito pouco, no Eje Cafetero eles gostam é das cores café, são as que mais saem (Diário de Campo, 14/02/2009)

Numa discussão preliminar sobre a globalização e as dinâmicas transnacionais de trocas simbólicas, analisei como esses tropos culturais têm sido descritos como processos de longo alcance orientados pelo estabelecimento de importantes avanços nas telecomunicações, mobilidade de capitais econômicos, serviços e informações, mobilidade humana, sofisticação e rapidez nos sistemas de transportes, atualização quase instantânea do comércio cultural, entre outros. No entanto essas descrições também enfatizam as práticas locais como agenciamentos gerenciados a partir de outras ordens discursivas como, por exemplo, o idioma étnico<sup>129</sup>.

Segundo Hannertz (2002), tanto a globalização quanto a “transnacionalidade”, para usar a expressão desse autor, comportam características muito variadas que não necessariamente se movem a grande escala. Ao contrário, as experiências transnacionais se realizam cada vez mais em cenários locais, “círculos íntimos” construídos por redes sociais locais mais estreitas.

Dessa forma, a experiência vivida de ruptura e descontinuidade próprias das práticas de vida transnacionais coloca em questionamento as noções de pertencimento identitário e solidariedade nacional e/ou étnica, relacionados com o paradigma do Estado-nação, mesmo que apesar disso seja possível conviver com as ambivalências pertinentes na construção dos nossos espaços identitários.

De certa maneira, os vínculos sociais estabelecidos no marco da mobilidade transnacional de capitais dos mais variados tipos, não são de modo algum tão superficiais quanto se supõem; a experiência migratória transnacional, por exemplo, comprova que a fluidez nas relações não se

---

<sup>129</sup> O espaço de discussão foi um capítulo intitulado *Retóricas da imigração* produzido para a minha prova de qualificação no doutorado em antropologia social, setembro 2008. (Inédito).

restringe ao âmbito familiar mais próximo, mas também englobam um conjunto de estreitas relações de amizade e parentais recriadas na vivência de experiências comuns com outros indivíduos, embora as trajetórias de vida e os projetos migratórios tenham objetivos muito diferentes.

A proliferação dessas experiências não se reduz a uns poucos casos. Cada vez mais as realidades sociais se configuram em cenários sociopolíticos muito heterogêneos e em países que atendem a processos históricos e de desenvolvimento econômico díspares. Nesse sentido, os vínculos entre capitais afetivos, simbólicos, nacionais, étnicos ou econômicos estão imbricados em negociações e re-acomodações de pertencimento identitário e à construção de práticas culturais permeadas por modalidades de simbolização locais e globais que não necessariamente sintetizam processos transnacionais de grande escala.

De outro lado, tal como sugere Hannertz (2002), os indivíduos, ao mesmo tempo em que se envolvem, vêm-se afetados diferencialmente pela transnacionalidade. Dessa forma, a reconfiguração de bens simbólicos numa lógica de mercado adquire contornos difusos, instáveis e dinâmicos, dado o aspecto situacional a que remete a questão identitária como processo de auto-reconhecimento e negociação. Nesse sentido, os processos globais afetam a vida dos indivíduos não são determinados *a priori*, mas contextualizados à luz de uma trama de significados que envolvem saberes e estratégias de negociação individuais e coletivas.

No tecer, Julia reporta-se ademais ao aspecto dos capitais afetivos. Ela situa seu tecer como uma maneira de esquecer os problemas, uma espécie de exercício fluido de concentração que a leva a abstrair-se dos seus problemas pessoais e que, de alguma maneira, lhe permite abstrair a realidade como um todo. Como já referi anteriormente:

O tecer para mim é como, a gente quando tece se esquece das coisas, a gente se concentra muito no tecido e nos ajuda a pensar, a buscar-lhe solução aos nossos problemas, eh! Além disso, é o mais importante que é manter a cultura e poder passar-lhe esses conhecimentos aos nossos filhos, sobrinhos, nossos irmãos para assim manter que não se perca a cultura.

A fala de Julia faz pensar na construção de uma *mito-práxis*. A mulher wayuu partilha do poder de *walekuru* (aranha), pois para ela são confiados não apenas os segredos de uma prática que agencia a arte de fazer no cotidiano, mas também a possibilidade de fazer-se enquanto tece. Numa versão mítica recolhida por Ipuana (1972) se metamorfoseava no isolamento a que se vira submetida durante a noite numa cabana abandonada das imediações da casa onde morava. Conta o



mito que *walekuru* sub-repticiamente se transformava numa linda mulher que tecia habilmente *mochilas, chinchorros, faixas* e qualquer objeto estético que envolvesse fios. Ela usava as cores vivas da natureza para fabricar os fios extraindo-os da sua boca.

Para Julia, tecer “ajuda a pensar”. Observo que nessas ações em que o tecer envolve-se com a corporalidade feminina em termos de marcar uma alteridade em construção há uma série de reacomodações e negociações do “idioma étnico” do tecido enquanto as cores que são chamativas para o mercado. Aspecto que permeia as relações do mercado bens simbólicos entre o local e o global do mercado de bens simbólicos, mas também a agência que o tecer oferece como ação performática.

A relação desses deslocamentos permite vislumbrar a potência do espaço feminino em mulheres que como Julia espera sub-repticiamente que as cores vivas dos tecidos wayuu sejam *agentes* e não apenas elementos agenciados.

As cores dos fios e os tecidos pelas mulheres wayuu de alguma maneira mimetizam seres sobrenaturais, os órgãos dos animais, as fibras vegetais, as constelações cósmicas, as paisagens da Guajira e os ciclos da natureza. As mulheres wayuu, assim como *Walekeru* conhecem os princípios da ordem cósmica que guiam as práticas e saberes, de longa data dos ancestrais wayuu. A missão de *walekeru* era ensinar a arte de tecer às mulheres wayuu e assim deixar-lhes seu bem simbólico mais apreciado. Descoberta, ela foge e se transforma em aranha. Nesse sentido, ela é boa para pensar.

\*\*\*\*\*

O espaço feminino para os wayuu constrói-se, tal como ressaltou Baptista (2002, p. 196) no estudo do *kuia kaingang* de “um poder oriundo de outros domínios do cosmo”. As mulheres wayuu também ousam e podem domesticar essas forças que perpassa a agência dos sonhos, dos mortos e das forças da natureza. Na dança da *yonna*, não há um dualismo mecânico de forças contrárias entre natureza e cultura, mas uma comutação em elaboração e metamorfose.

As mulheres wayuu estão cientes dos poderes que possuem e dos perigos que representam tais poderes. Elas desafiam não apenas o cosmos, mas também as representações sociais dos *outros* sobre as artes e os saberes que elas possuem. Lembro que numa calorosa tarde do mês de abril estando em trabalho de campo no bairro O Mamón, Evelia saiu discretamente do seu quarto com um saquinho envolvendo a *pariisa (bixa orellana)*.

Ela me mostrou um objeto que parecia uma pedrinha de terracota e que eu peguei, mas por causa do suor que mantinha nas mãos de imediato meus dedos ficaram pintados. Observando atentamente minha reação, Evelia me pergunta: “quer ver como a gente fica? vou pedir para a avó me pintar”.

Ela se referia à sua vizinha Maria, mulher de 65 anos, oriunda da região de Nazareth da Alta Guajira colombiana. Para Evelia, Maria forma parte daqueles seres ancestrais chamados “avôs” pelos wayuu. Cruzamos a rua da sua casa e fomos ao encontro de Maria. Evelia bateu palmas e comenta: Oi Maria você pode pintar-me? Maria surpresa com o pedido repentino de Evelia desloca seu olhar para mim e parece entender o que Evelia estava pretendendo. Sentada, Maria começou lentamente a desenhar-lhe o rosto.

A avó Maria desenhou vários espirais e depois cobriu o rosto de Evelia completamente. Ela ficou com o rosto pintando toda a tarde e decidiu arrumar-se com suas jóias de pedras de coralinas e ressalta: “essas são as jóias nossas, das mulheres wayuu”. Depois ela permitiu que eu a fotografasse.

Foi com mulheres wayuu como Evelia que eu iniciei meu aprendizado das infinitas possibilidades de deslocamento que tem o feminino no contexto social dos wayuu. Elas comungam com o cosmos e ressignificam seus significados. Foi através delas que inicialmente intui as múltiplas entidades espirituais que estão relacionadas à experiência de vida das pessoas.

Da mesma forma que em outras sociedades indígenas, poderia dizer que o poder da mulher vem da sua capacidade de mediar nas relações com os espíritos e as forças do cosmos. O corpo presentificado nas performances: os espirais, a dança, o tecer é um potencializador nessas relações. Mas, não é determinante.

Embora as experiências das mulheres com que dialogue em campo sejam exemplares, elas comportam deslocamentos de alteridade diferenciados que não englobam as múltiplas possibilidades de agência do espaço feminino wayuu. O interessante, a meu ver, é que essas agências não são compreensões dicotômicas, dualistas ou fixas de explicação, mas aludem a elaborações múltiplas que perpassam as ações de seres espirituais em perspectiva. Foi através da perspectiva, do estar relacionado, que este capítulo traçou a análise da construção de *pessoa* em termos do corpo e da arte wayuu.

**PARTE II. TERRITORIALIDADES EM TRÂNSITO NOS JOGOS  
SIMBÓLICOS E POLÍTICOS.**

## **CAPÍTULO 8. TERRITORIALIDADES EM TRÂNSITO. A CARAVANA POR WOUNMAIKAT, A MINGA INDÍGENA E OS MODOS DE REALIZAR O ETNOPOLÍTICO.**



Foto 33. Slogan da Caravana por *wounmaikat*

O decorrer do século XX e o início do século XXI testemunharam uma diversificada eclosão social e política de movimentos indígenas na América Latina. Uma forte tendência nesses movimentos é a reivindicação, no seio dos estados nacionais, de legitimidade quanto aos direitos territoriais, culturais e lingüísticos. Face à luta pela legitimidade no contexto jurídico-legal e social, os índios dessa região do mundo não se limitaram a aceitar passivamente a colaboração, parceria ou assessoria política e/ou acadêmica de instituições religiosas, governamentais, não-governamentais, dentre tantos outros atores sociais de escuta às problemáticas ameríndias.

No anseio de resistir às modalidades genocidas que têm lesionado seus sistemas organizativos e práticas culturais os índios da América Latina decidem serem sujeitos protagonistas das suas lutas e conquistas e, portanto, sujeitos históricos que mobilizam, negociam e constroem dinâmicas etnopolíticas na intrincada imposição de políticas de identidade no seio da sociedade envolvente que atende, conforme é sugerido por Segato (2007) ao “encurralamento das identidades” (p. 138) do sujeito, individual ou coletivo.

Alguns desses movimentos podem ser citados como casos exemplares para ilustrar os diversos mecanismos de resistência étnica das sociedades indígenas no mundo contemporâneo: O levantamento indígena de resistência no início do século passado liderado por Quintin Lame, na região do Cauca colombiano para desterrar a o sistema escravo-econômico da *terragem*, que sujeitava o índio ao trabalho servil da terra (RAPPAPORT, 1990). A mobilização etnopolítica em 1971 dos índios yekuanas, do rio Ventuari, no Território Federal Amazonas (Venezuela) contra a invasão das suas terras ancestrais no marco do empreendimento colonizador conhecido como “A Conquista do Sul” (ARVELO-JIMENEZ, 2001).

O levantamento insurrecional em 1994 protagonizado pelo Exército de Liberação Zapatista no México contra a pobreza e desigualdade interétnica regional e de prisma colonial (BARTOLOMÉ, 1996). A importante pressão que os índios brasileiros, ataviados com cocares, plumas e corpos desenhados com jenipapo (como foi o caso dos kaiapó), realizaram nos “corredores do poder” no marco da Assembléia Constituinte do Brasil de 1987-88 (RAMOS, 1990, p. 8). A “Minga<sup>130</sup> de resistência indígena e popular” organizada por lideranças indígenas colombianas do Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC) em 2008 para construir uma agenda de diálogo e negociação com o estado nacional e a “Caravana por *Wounmaikat*” organizada pela organização Força de Mulheres Wayuu, em ambos os lados da fronteira da Colômbia e da Venezuela.

Este capítulo aborda “movimentos etnopolíticos” protagonizados por populações indígenas na Colômbia, face ao que Bartolomé (1996) define como “afirmações protagônicas da etnicidade” (p. 4). Quer dizer, ações estruturadas na base de organizações locais ameríndias para o reclamo de direitos, orientados aos interesses do grupo local na arena dos pleitos de afirmação existencial<sup>131</sup>.

Meu objetivo central é analisar essas dinâmicas no contexto da FMW, no marco da “Caravana por *wounmaikat*: porque os únicos gigantes somos os wayuu”, ação coletiva realizada por essa organização, em finais de novembro de 2008 e março de 2009, correlacionada a um campo semântico relevante para entender o jogo de forças que são acionados pelos seus protagonistas.

Interessada em compreender as ações e dinâmicas coletivas das organizações políticas dos wayuu, fase à eclosão da violência de genocídio, acompanhei no mês de março de 2009 a

<sup>130</sup> O termo Minga se aproxima ao significado de mobilizações públicas das caravanas a pé. O significado será ampliado no decorrer deste capítulo.

<sup>131</sup> Cabe assinalar que a ressonância de tais manifestações no cenário regional, nacional e internacional é diferenciada, visto que atende tanto aos dispositivos conjunturais que são acionados para dar visibilidade e audibilidade aos pleitos étnicos por reconhecimento, quanto às experiências locais circunscritas a processos históricos de longa data. É importante considerar que a gesta dos movimentos indígenas na América Latina tem sido apoiada por múltiplas organizações não-indígenas que, de alguma maneira, têm capitalizado, desde olhares diversos, um importante engajamento militante, abrindo espaços de interlocução com os estados nacionais a favor dos direitos territoriais, sociais, culturais, políticos, econômicos e lingüísticos dessas sociedades (RAMOS, 1997).

mobilização pública e pacífica de uma “Caravana por *Wounmaikat*”, realizada pela FMW, no contexto de uma campanha chamada “Pela eliminação de todas as formas de violência contra *wounmaikat*”.

Através da Caravana, entendida como uma ação de articulação coletiva, a FMW em diálogo com as comunidades wayuu, em ambos os lados da fronteira, pretende dinamizar debates locais a respeito das modalidades de violência gerenciadas por agentes estatais, para-estatais e consórcios transnacionais de mineração de carvão, entre outros.

De outro lado, procuram-se atrelar essas ações coletivas às conjunturas locais de outros movimentos indígenas na Colômbia, que permite correlacionar suas ações com as mobilizações etnopolíticas protagonizadas pelos povos indígenas da região do Cauca colombiano<sup>132</sup>, no contexto da Minga de resistência indígena e popular, realizada em outubro de 2008.

Outras conjunturas históricas específicas como, por exemplo, o massacre de 27 índios awá na região de Tolima faz com que protestos de diversas organizações indígenas e civis locais explodam, entre finais de 2008 e inícios de 2009, fato que desencadeou protestos nacionais e internacionais entre vários movimentos indígenas e civis que ecoaram com forte ressonância também em território wayuu.

Nessas dinâmicas entrecruzadas e processos historizados é que as ações protagonizadas por organizações indígenas locais se inscrevem nesta análise. A justificativa de relacionar a experiência wayuu face às iniciativas de resistência e autonomia de outros movimentos indígenas da Colômbia se deve à constatação, no meu trabalho de campo, de que os processos afirmação étnica dos wayuu não são estratégias isoladas nem modelares, mas exemplares para compreender a textualidade de territorialidades indígenas em trânsito que, mesmo sendo diferenciada e heterogênea, articula e compartilha experiências de reivindicação de direitos com outros movimentos etnopolíticos ameríndios, regional, nacional e internacionalmente.

Para dar conta dessas dinâmicas e processos de afirmações étnicas, pretendo contextualizar as origens e objetivos da organização FMW e a ações informadas pela caravana por *wounmaikat*. Seguidamente abordo a mobilização étnica do coletivo indígena do Cauca, a partir da Minga de resistência indígena e popular, e as ações coletivas da Guarda indígena awá do Cauca<sup>133</sup>, a raiz do

---

<sup>132</sup> Os povos indígenas do Cauca se autodenominam nasa, páez, awá, coconuco, embera, epirara siapidara, guambiano, guanaca, inga, totoró, yanacona, guanaco. Neste capítulo, com exceção dos índios awá, farei referência a esses povos enquanto coletivo caucano e não em termos das suas especificidades étnicas.

<sup>133</sup> A Guarda Indígena do Cauca é um coletivo organizado por crianças, mulheres e homens que, através de um processo de resistência, unidade e autonomia, procura defender a vida física e cultural dos povos indígenas dessa região. Essa organização se concebe como um coletivo ancestral que depende diretamente das autoridades indígenas. Suas funções

massacre de 27 awá, por agentes paraestatais e estatais. Os dados que sustentam a análise baseiam-se na minha pesquisa de campo e também em informes e notícias, veiculados pela internet, sobre os aspectos aqui abordados.

### 8.1. A Força de Mulheres Wayuu (*Sütsüin Jieyü Wayüü*<sup>134</sup>).

Diversas organizações de base capitalizadas por alianças de redes de parentesco e redes sociais de mulheres em território wayuu têm realizado significativos esforços em compreender e visibilizar os processos de violência que enfrentam os grupos culturais que conformam a Península da Guajira.

A construção de uma “aliança” foi o caminho escolhido por um grupo de mulheres wayuu, de diferentes comunidades e Resguardos wayuu da Alta, Média e Baixa guajira colombiana, para impulsionar um movimento etnopolítico, de impacto regional, nacional e internacional, com o intuito de visibilizar e discutir os crimes de estado, estatal e paraestatal, em território wayuu, ocasionado pela eclosão do conflito armado colombiano e a presença de megaprojetos transnacionais.

A FMW<sup>135</sup> se define como uma Aliança de base que unifica critérios para denunciar e visibilizar “a crise humanitária que vive o povo wayuu”. Tal como é observado por Marcela<sup>136</sup>, um dos seus membros.

Devido à dinâmica do conflito armado que vive o povo wayuu, os membros da FMW têm sido fustigados e ameaçados devido ao trabalho de denuncia e visibilização da graves crises humanitária que atravessa o povo wayuu, onde 250 wayuu têm sido assassinados pelo acionar de grupos paramilitares na região, unido aos megaprojetos mineiros e interesses econômicos no seu território. O que tem afetado de maneira negativa, a vida wayuu tais como o deslocamento, desterritorialização, assassinatos, fome, miséria, estigmatização, terrorismo de

---

não são remuneradas. Seu perfil é de caráter humanitário e em defesa da pluriethnicidade e cosmologias indígenas. Usa um bastão “chonta” como representação do valor simbólico da sua organização.

<sup>134</sup> Nome em wayuunaiki, que a organização inclui em todos os documentos elaborados para articular ações coletivas em nível regional, nacional e internacional, conforme expressou um membro dessa organização.

<sup>135</sup> Apesar de contar com a participação de dois homens, a FMW é uma aliança orientada, especialmente por mulheres de diferentes resguardos e comunidades da Guajira colombiana. A minha pesquisa etnográfica informou que Guillermo dedica-se, especialmente, à atividade de promoção publicitária da organização e Tiago, o outro homem da Aliança, tem uma participação menos visível, pois sua atuação está voltada basicamente para trabalhos de manutenção física na sede da FMW. Contudo, as ações e participações desses homens reivindicam as mesmas lutas da FMW.

<sup>136</sup> Marcela é descendente do clã apushana. É solteira, tem 32 anos e é mãe de duas meninas. Mora na cidade de Riohacha onde é “vocera” [equivale a uma função que promove e articula esforços a favor do grupo social] de uma das comunidades wayuu. Atualmente se dedica aos estudos universitários e às atividades de articulação da FMW, em nível regional, nacional e internacional. Têm sofrido diversas ameaças de morte por agentes paramilitares e por causa disso tem pensado muitas vezes deslocar-se para a Guajira venezuelana para tentar resguardar sua vida e da sua família.

estado, assinalamento por parte de funcionários do Estado de pertencer ou divulgar ideologias subversivas (Diário de Campo, 05/03/2009)

A FMW é uma aliança que tenta visibilizar, por meio de mecanismos de denúncia, incidência, organização e atenção às vítimas, as ações genocidas e etnocidas promovidas por atores armados, estatais e para-estatais, e agentes transnacionais de mineração de carvão. Assim, pretende discutir e unificar critérios em torno da exigibilidade de direitos.

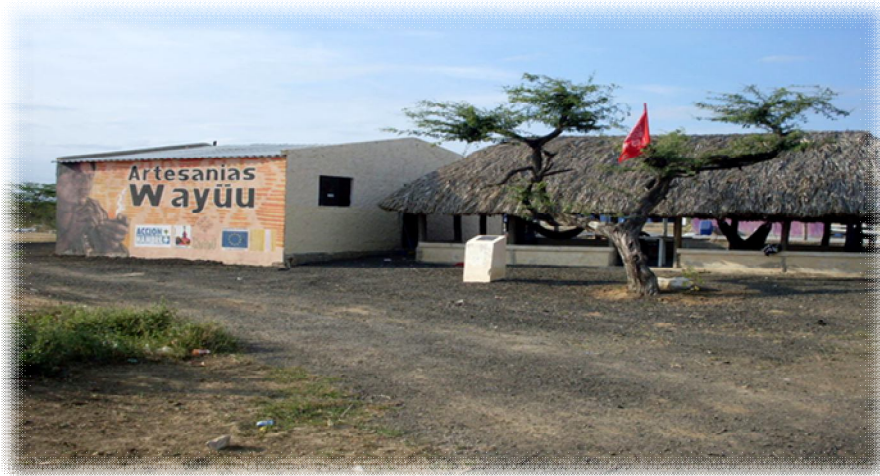


Foto 34. Sede da Força de Mulheres Wayuu em Quatro Vias, Média Guajira, Colômbia.

Segundo Boscán (2007), a FMW pode ser entendida como uma estratégia alternativa de aliança e articulação que unifica critérios em torno da exigibilidade de direitos e em promoção da verdade, justiça e reparação das vítimas wayuu afetadas pela dinâmica do conflito interno armado colombiano.

A FMW participa de uma importante rede social com outras organizações indígenas dos povos kankuamo, emberas, yukpas, bari e wiwa. De outro lado, mantém várias articulações de trabalho com a Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC), com sede em Bogotá, com o intuito de propiciar ações coletivas para visibilizar, denunciar e combater os desdobramentos da violência em *wounmaikat*<sup>137</sup>. Igualmente, articula ações com outras instituições civis de direitos humanos de nível internacional que apóiam, financeiramente, alguns dos projetos da organização, além de promover globalmente as ações coletivas do povo wayuu<sup>138</sup>.

<sup>137</sup> Na época em que realizei essa pesquisa a FMW ainda não estava registrada oficialmente como organização de base na ONIC.

<sup>138</sup> Entre as organizações civis internacionais estão a Global Fund for Women, a ONG italiana de Ecologia e Cooperazione ONLUS (ASUD) e Ação contra a Fome (ACF), entre outras. As nacionais são: O Coletivo de Advogados José Alvear Restrepo, a Agenda Caribe, o Centro de Cooperação ao Indígena (CECOIN) e a ONIC.



A importância de relacionar suas ações com redes sociais indígenas e civis, em nível local e global permite que as ações coletivas da FMW estejam capitalizadas por essas redes de apoio, social e financeiro. No entanto, as origens dessa organização não se circunscrevem a estratégias globais organizadas por movimentos indígenas ou civis de base.

De acordo com o relato de Julia<sup>139</sup>, uma das primeiras fundadoras da organização, a origem da FMW foi conjuntural. Ela comenta que no ano 2006, ela estava participando de um encontro de organizações indígenas em diálogo com a Comissão Nacional de Reparação (CNR) da Colômbia, na região de Ataque (Departamento de Cesar).

Nesse encontro Julia conheceu, casualmente, a Rosmery<sup>140</sup> e Amanda, duas mulheres wayuu do Resguardo da Alta e da Média Guajira que também estavam participando no encontro. Conversando, elas se deram conta da compatibilidade de experiências sociais e individuais que vivem com relação às problemáticas (territoriais e culturais) em território wayuu. Esse fato, segundo Julia foi o que propiciou pensar em articular ações de “forma global”, tal como ela o expressa:

À Força cheguei através da organização de Autoridades e Cabildos daqui do sul da Guajira – ASIWASU [Associação Indígena Wayuu do Sul da Guajira] – e para esse então o representante legal me invitava muito às reuniões, que participara das reuniões não somente aqui no sul, mas em toda a Guajira e em outros departamentos [estados] onde antigamente convidavam a ASIWASU. Ele me levava porque não havia ninguém na área da mulher [nessa organização], ninguém queria representá-la, então me convidavam e eu ia sempre. Aí conheci a Rosmery e a Amanda, em Ataque (Felipe) e, pois vindo que as problemáticas e as necessidades que tínhamos cada uma, que não eram iguais, mas muito similares, um dia se nos meteu na cabeça que: “bom, vamos a organizar-nos para trabalhar em uma forma global que todas nos beneficiemos” e assim pouco a pouco tem crescido a Força. [Atualmente] têm entrado outras mulheres, mas também homens a trabalhar em conjunto (Diário de Campo, 17/02/2009).

O relato evoca ainda a necessidade de realizar um documento que se reporte às problemáticas decorrentes do conflito armado colombiano e a violação dos direitos humanos em

<sup>139</sup> A experiência de vida de Julia perpassa quase todos os momentos deste trabalho. Além de ser uma das minhas interlocutoras wayuu chave, compartilhei com ela boa parte da minha experiência subjetiva e coletiva do trabalho de campo na Guajira.

<sup>140</sup> Rosmery é descendente do clã epinayu. Tem 33 anos, tem uma filha e é com um homem [*alijuna*] representante da Defensoria do Povo da Colômbia. Dentro da FMW é uma dos membros mais atuantes, especialmente em nível internacional. Suas ações estão voltadas à visibilidade e denúncia do genocídio em território wayuu com o intuito de responsabilizar juridicamente aos agentes da violência. Dar a conhecer globalmente as problemáticas do povo wayuu é numa ação que está diretamente relacionada com os massacres contra sua família perpetrada por paramilitares no município de Maicao. Tem no seio da sua família pelos menos 7 mortes trágicas, em menos de 2 anos, além de ser vítima de constantes ameaças e perseguições.

território wayuu. O objetivo era entregar-lo à CNR, com o intuito de dar visibilidade à problemática territorial e cultural dos wayuu, do lado colombiano, mas também circunscrever suas experiências e ações coletivas no espaço social nacional e global. Julia comenta o contexto que deu origem à FMW:

O conflito armado, violação dos direitos humanos. Esses eram os temas fundamentais quando começamos que tínhamos, porque quando isso, eu me lembro que vinha uma comissão de verificação aos povos indígenas, incluindo o território wayuu que foi a CNR. Comissão de Reparação. Foi um evento com eles. Foi aí que se nos ocorreu [a idéia de formar a Força] e como vinha a Comissão de verificação aos povos indígenas havia que fazer um documento. Um documento de forma global onde se plasmara as problemáticas que tínhamos em direitos humanos e conflito armado, mas de forma global. Foi assim que se nos ocorreu uma idéia de seguir trabalhando assim, unidos. Aí nasceu a Força de Mulheres Wayuu (Diário de Campo, 17/02/2009).

Através do relato de Julia entendemos que a FMW não se originou a partir de macro estratégias organizativas de lideranças indígenas, mas através de uma conjuntura, quer dizer, um encontro “casual”, entre três mulheres wayuu que, compartilhando suas experiências cotidianas, aproveitam uma conjuntura, o encontro com a CNR, para construir uma organização de base, orientada a unificar critérios, propostas e ações coletivas em torno das problemáticas wayuu, no marco do conflito interno armado colombiano. Essas mulheres se aproveitam de uma conjuntura para legitimar, institucionalmente, sua agência etnopolítica.

Nesse contexto, elas se valeram de estratégias diferenciadas de afirmação étnica para elaborar uma significativa proposta de organização indígena perante os efeitos genocidas de agentes para-estatais, face ao conflito armado e à violação de direitos humanos em território wayuu. Tal como refere Julia: “pois aí aproveitamos e chegamos nós. Não tínhamos recursos para reunir-nos e aí aproveitamos e fizemos uma pequena reunião, num cantinho do Encontro, aproveitando que estávamos todas aí com a CNR”.

Nessa ação, individual e coletiva, cada uma dessas mulheres constrói uma territorialidade social compartilhada que atendia a ressignificar signos identitários. Assim, na pequena reunião que Rosmery, Amanda e Julia improvisaram no encontro com a CNR, elas perceberam que estavam militando pela visibilização de problemáticas comuns que se bem não é única nem fixa, está relacionada com experiências compatíveis e práticas sociais atreladas a relações sociais e processos informados historicamente.

Nessa lógica de ações, individuais e coletivas, da territorialidade social wayuu, Julia comenta porque decidiram denominar a organização como Força de Mulheres Wayuu. Depois da reunião de Atanque, ela, Rosmery e Amanda se reuniram em várias ocasiões, inclusive com outras mulheres wayuu de outras comunidades. Assim ela comenta:

Como todas éramos mulheres, éramos cinco mulheres, quatro ou cinco, não tinha nenhum homem porque esse dia os homens se foram, estavam reunidos em outro lado e a idéia aconteceu. Estavam somente mulheres e duramos horas pensando em um nome. Finalmente alguém falou “mas é que todas somos mulheres, ou seja, temos a força de mulheres aqui para um só propósito” e aí se nos ocorreu a idéia de que se chamasse Força de Mulheres Wayuu (Diário de Campo, 17/02/2009)

Certamente, a “força” da qual fala Julia reporta-se também às violações que diretamente essas mulheres têm sofrido no espaço subjetivo e íntimo das suas vidas cotidianas. Ela comenta:

“Todas temos sido vítimas da violência. Algumas por deslocamento. Outras não têm tido a necessidade de deslocar-se, mas têm tido mortes familiares, vítimas do conflito armado” (Diário de Campo, 17/02/2009)

Apesar da repercussão que o trabalho da FMW tem tido a nível nacional e internacional, alguns membros do grupo se surpreendem perante a ressonância que as ações coletivas têm ocasionado, em nível macro. Em uma oportunidade em que conversara com Rosmery a respeito da minha pesquisa de campo, ela comentou com certa surpresa que assim como eu outros pesquisadores “de fora” tinham interesse pelo trabalho desenvolvido na FMW. No contexto, ela se reportou a um antropólogo colombiano que estudava na Universidade de Manchester e que tinha recentemente realizado uma etnografia do processo organizativo da Aliança.

Embora Rosmery reconhecesse a importância do trabalho acadêmico, como um horizonte de sentido diferenciado da ação, estritamente militante, que busca compreender, analítica e politicamente, diversas realidades culturais, social e historicamente diferenciadas, para ela a participação direta de associações civis e organismos internacionais de defesa de direitos humanos era uma questão, talvez, mais relevante para visibilizar a problemática do genocídio wayuu. Certamente, essas questões perpassam ações de cooptação de recursos diversos que, talvez, no cenário acadêmico, sejam mais imponderáveis.

Para os membros da FMW, o atual Estado colombiano é um “inimigo” que invisibiliza o genocídio e pretende impedir os vínculos ancestrais com a mãe terra. Na visão de Marcela, o povo wayuu tem tido, no contexto atual da Colômbia, “a pior crise humanitária [...] através dos

tempos”. Para ela, os recursos naturais da “mãe terra” é a principal causa para que “seu povo esteja em risco de extinção” (Diário de Campo, 05/03/2009).

Marcela comenta que os interesses econômicos de empresas transnacionais presentes em território wayuu<sup>141</sup> e que são apoiadas diretamente pelo Estado nacional têm trazido para esse povo, há mais de 30 anos, conseqüências nefastas: “deslocamento, morte, fome, perda do nosso território, perda da nossa identidade cultural, assinalamentos e assassinatos aos nossos líderes” (Diário de Campo, 05/03/2005).

A “mãe terra” é acionada no discurso da FMW como noção etnopolítica que se vincula com o parentesco e com a gestão de luta do grupo. Numa reunião realizada na sede<sup>142</sup>, em 21 de fevereiro de 2009, as mulheres discutiram uma questão chave, a problemática identitária do povo wayuu. Marcela abre o debate: “Como falar de identidade cultural perante as problemáticas que enfrenta o povo wayuu?” Nesse contexto de construção de esforços para atender problemáticas comuns os membros da FMW ressaltaram várias estratégias:

- ❖ “Teríamos que voltar à troca, à solidariedade”;
- ❖ “Nosso território está dividido em dois, colombianos e venezuelanos. Teremos que despertar a consciência de que somos um só povo, dignificar o papel da mulher wayuu”;
- ❖ “Voltar à cosmovisão”.

Conscientes de que essas estratégias são informadas por um processo sociohistórico de longa data, relacionado com um jogo de forças de atores sociais heterogêneos e por cenários micro e macro de inscrição étnica, os membros da FMW entendem que suas lutas estão permeadas por ações individuais e coletivas situadas e negociadas. Portanto, decidem abordar essas questões discutindo um esquema institucional que possibilite ressemantizar e dinamizar a agência etnopolítica da organização. Fato atrelado ao interesse de elaborar o estatuto jurídico da organização, com vistas a legitimá-la institucionalmente na ONIC.

Nesse contexto, a FMW abordou temáticas que contemplaram os seguintes pontos: exigibilidade de direitos, prevenção, atenção às vítimas, formação e sensibilização, comunicação, incidência (espaço de construção, dar seguimento) e organização.

---

<sup>141</sup> Numa intervenção na mesa de trabalho da II Caravana por *wounmaikat* Marcela especifica alguns dos megaprojetos: “exploração de gás da empresa “Shell Texaco”, o projeto gasoduto transnacional, o Parque eólica *jepirrashi*, camaroneras no município de Riohacha, cultivos de palma africana no município de Riohacha e 17 megaprojetos em etapa de planificação da Guajira” (Diário de Campo, 05/03/2009).

<sup>142</sup> Localizada em Quatro Vias, Méia Guajira colombiana.

Com relação à exigibilidade de direitos ressalta que essa temática teria que estar diretamente relacionada com estratégias de sensibilização das problemáticas que afetam os wayuu. Indica que por não ter elaborado sistematicamente um trabalho de documentação e pesquisa em conjunto, seus membros cometeram, no início da gestão: “Muitas imprudências”, porque “não tínhamos documentado os casos das vítimas” (Rosmery, Diário de Campo, 21/02/2009).

Esse fato está atrelado à necessidade de fundamentar juridicamente os casos das vítimas do conflito em terras wayuu. A FMW se questiona não ter podido concretizar a juridicamente a denuncia dos casos registrados. Para Rosmery as dificuldades consistem na carência de advogados que respaldem as ações da FMW. Assim ela expresa que “temos denunciado, mas não temos podido estabelecer ações jurídicas”. As mulheres da organização ressaltam que: “Todas, estamos em tudo”. Significando com isso o trabalho coletivo da Aliança e a necessidade de entender que não eram possíveis lideranças individuais e sem coletivas.

Uma questão chave que mencionam na temática de atenção às vítimas e que permite entender a arena de disputas em que sua militância está relacionada trata-se da participação dos familiares das vítimas que a organização refere. Rosmery comenta: “teve um caso de uma wayuu que me diz: ‘Apague minha filha desse papel’. Como se por apagar um nome da lista ela iria evitar estar ameaçada” (Diário de Campo, 21/02/2009).

Em efeito, denunciar e visibilizar são duas das estratégias mais visadas pela FMW enquanto movimento etnopolítico na Guajira colombiana. No entanto, há mecanismos de visibilidade, mais além da denúncia, que também são acionados por outros movimentos indígenas wayuu significadas como estratégias de resistência local e familiar.

Na noite do dia 21 de fevereiro quando a FMW estava discutindo seu esquema institucional, recebeu a visita inesperada de um homem wayuu, do clã apushana, chamado Luis Eduardo, acompanhado do seu primo Victor. Eles moram na comunidade Shiruria, município Manaure, da Média Guajira colombiana, e chegaram à sede da FMW para expor a experiência da violência de genocídio na família. O objetivo desses homens era compartilhar uma experiência de ação coletiva ameríndia com a FMW.

Depois do seu testemunho sobre o homicídio e desaparecimento do seu irmão Omar, por paramilitares, no ano 2008. Luis Eduardo comenta que sua família ficou muito preocupada pela situação emocional da mãe, pois ela se queixava de não ter encontrado o corpo do filho e ameaçava com suicidar-se. Segundo esse homem, a família lutara desesperadamente pela recuperação do corpo, mas depois de um ano do homicídio não tinham tido resultado nenhum.

Procurando apóio no seio da comunidade, a família de Luis Eduardo começa a reunir-se com outras famílias que tinham passado por problemas similares. Assim, no cotidiano decidem reunir famílias wayuu do Resguardo indígena para compartilhar as experiências vinculadas com episódios de violência. Outras mães com histórias similares se aproximam e, segundo Luis Eduardo, a comunidade decide criar o Projeto de Integração Familiar Wayuu para a construção de uma resistência não-violenta no Resguardo indígena da Média e da Alta Guajira.

O objetivo específico do projeto era re-significar a experiência familiar do clã *apshana*, do qual faz parte Luis Eduardo, como uma ação de resistência pacífica em que outras famílias wayuu estão envolvidas. O projeto vincula noções como família e parentesco com princípios sociais de solidariedade e reciprocidade, face à ancestralidade e os valores culturais wayuu (Projeto de Integração Familiar *Shiruria*, inédito).

De forma geral, a proposta do projeto visa à superação da dor e do luto pelas perdas de parentes assassinados por paramilitares especialmente na comunidade *Shiruria*. O projeto da comunidade informa aspectos como: recuperar valores relacionados com a tolerância, o respeito, a integridade emocional, e a compreensão, respeito à vida, cultura, autonomia, território, educação de jovens, crianças e adultos, medicina tradicional, direitos humanos, assim como o fortalecimento das autoridades tradicionais próprias e os planos de vida.

Ao escutarmos o testemunho pessoal de Luis Eduardo e a explanação do Projeto de Integração Familiar, todos os presentes ficaram sensibilizados, pois seu relato não estava expondo apenas um caso de mobilização étnica de resistência. Com sua experiência familiar ele estava propondo novas estratégias de agenciamento que iam mais além do escopo da denúncia e da visibilização internacional.

A proposta da comunidade *Shiruria* apostava no *fazer cotidiano* das famílias e na agência do luto gerado pela violência. A formação de redes familiares era uma aposta viável que lhe permitia conhecer e compartilhar o espaço subjetivo das pessoas através de experiências de vida similares, mas também exemplares. Todavia, a formação das redes familiares está sendo informada por dinâmicas identitárias ativas, flexíveis e cambiantes.

Nas ações cotidianas Luis Eduardo e sua família se reportam à resignificação da territorialidade, entendida como uma experiência vivida que possibilita que eles possam revitalizar seus espaços culturais locais através de princípios de reciprocidade e solidariedade que não são apreciados como padrões culturais rígidos de organização social, mas como aspectos dinamizados à

luz das experiências de violência e dor que enfrentam. É nesse jogo de imponderáveis relações que as dinâmicas etnopolíticas da FMW foram refletidas, posteriormente.

### 8.1.2. Os sentidos da caravana por *wounmaikat*.

A caravana por *wounmaikat* se inscreve em jogos simbólicos que perpassam várias dinâmicas sociais e agências etnopolíticas. A “mãe-terra” é problematizada como um campo simbólico e de agência “pela eliminação de todas as formas de violência contra *wounmaikat*”, tal como é referido no subtítulo do slogan da caravana.

O título da Caravana se inscreve em um jogo de forças simbólico. A idéia é contrabalancear as ações do consórcio transnacional Carvões de Cerrejón Limited<sup>143</sup>, (em diante Cerrejón), que através de uma propaganda comercial informa que é uma “empresa de gigantes”. A mensagem da empresa é que na mina podem trabalhar “pessoas em miniatura”, visto que o carvão “de Cerrejón” é “a pedra mágica para o progresso da Guajira”<sup>144</sup>.

O comercial genocida de Cerrejón cria uma grande indignação nos membros da FMW que se traduz no protesto de Gregório quando ressalta: “não podemos permitir que Cerrejón diga que é um gigante aqui, porque em nosso território os únicos gigantes somos os wayuu” (Diário de Campo 15/02/2009). Portanto, a FMW decide alargar o contra-argumento de Gregório e usá-lo como slogan de militância da caravana por *wounmaikat*.

Nesse contexto, as ações coletivas da FMW estão permeadas por um campo semântico de jogos de força de significados que se dinamiza com a mobilização etnopolítica que promove em território wayuu e que está atrelada a outras ações coletivas de povos indígenas da Colômbia, no marco de conjunturas específicas de violência.

Inicialmente o intuito da caravana era realizar uma primeira mobilização, em diálogo com diferentes comunidades wayuu de Resguardos indígenas na Colombiana, em finais de novembro de 2008. O objetivo era conhecer e visibilizar os desdobramentos da violência de genocídio e etnocídio no território. Contudo, as ações coletivas da FMW se estendem com uma segunda caravana, em março de 2009, em diálogo com os wayuu que moram do lado venezuelano. O objetivo era

<sup>143</sup> Consórcio mineiro transnacional localizado no Departamento da Guajira colombiana e gerenciado pela empresa Carvões do Cerrejón Limited, propriedade das companhias multinacionais BHP Billiton plc (Inglaterra), Anglo American plc (África do Sul) e Xstrata plc (Suíça). A análise sobre as ações do consórcio Cerrejón é abordada no capítulo 8.

<sup>144</sup> A propaganda está disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=i2rKZObLv00>>. Acesso em 03 mai. 2009.

conhecer, discutir e compartilhar esforços a respeito das problemáticas de violência, territoriais e culturais, na “mãe terra”.

Nesse contexto, as modalidades de violência são ressaltadas nos discursos dos membros da FMW como uma violência contra *wounmaikat* (a mãe terra), pois, segundo Amanda<sup>145</sup>, “*wounmaikat* é a mãe que sofre todas as formas de violência em contra dela” (Diário de Campo na Caravana, 05/03/2009). A FMW pretende desenhar ações para contra-restar à imposição de uma noção de territorialidade que presentifica, no dizer de Segato (2007), “novas soberanias como verdadeiros para-estados com recursos próprios e [...] formas de autodefesa” (p. 318).

Para os wayuu, essas “soberanias” se presentificam através da expansão da mineira transnacional de extração de carvão de Cerrejón, na violência de genocídio gerenciada por atores armados, oficiais e paraestatais, na militarização do território wayuu pelo Estado e o Para-estado.

Conforme a FMW, a significação da mãe-terra se encontra associada a uma agência etnopolítica de processos sociais macro. Portanto, a mobilização da Caravana é contextualizada em relação com o Dia Internacional Contra todas as formas de Violência em contra da Mulher, comemorado no dia 25 de novembro.

Especialmente, em torno da violência de genocídio, no caso dos povos indígenas colombianos as massacres humanas têm sido “espectacularizadas” no (e sobre) o corpo da mulher. Talvez seja por isso que, embora a primeira Caravana pela “mãe terra” tinha o intuito de conhecer e testemunhar as problemáticas no interior dos Resguardos indígenas wayuu, do lado colombiano, ela foi pautada no marco da comemoração do Dia Internacional da Eliminação de todas as Formas de Violência contra a Mulher.

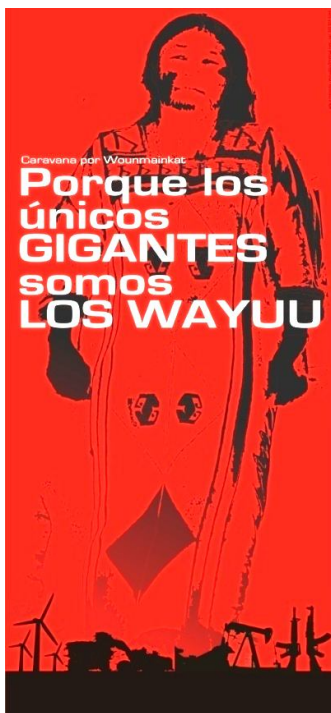
Nesse contexto, a idéia da FMW é vincular a violência perpetrada contra o território wayuu (*wounmaikat*) aos desdobramentos da violência contra a mulher. A simbologia da territorialidade “mãe terra” converteu-se num potente apelo para que as lideranças dessa organização estabelecessem um vínculo indissociável entre o território (*wounmaikat*) e o corpo-espaco da mulher em termos de um ativismo etnopolítico que se expressa em pautar mobilizações contra o genocídio na mãe terra.

---

<sup>145</sup> Amanda é descendente do clã epiayu e mora no município de Uribia do Resguardo da Alta e da Média Guajira. É formada em Assistência Social, mas não exerce a profissão. Suas atividades sociais estão voltadas integralmente para a organização da qual faz parte e que ela, junto com os outros membros chamam como “A Força”.



Figura 5. Cartaz da Caravana por *wounmaikat* (realizado por Guillermo, membro da FMW)



Para Amanda, *Wounmaikat* é “Nossa terra é a mãe que sofre todos os efeitos dos grupos alçados em armas que nos estão afetando no nosso território” (Diário de Campo 05/03/2009). A evocar *wounmaikat* como “a mãe terra que tem sofrido o impacto da violência” a FMW constrói uma territorialidade para significar a corporalidade social do feminino em termos cosmopolíticos que pretende denunciar as ações do Estado e do Para-Estado.

Nos processos dinâmicos de ressignificação da identidade étnica, a dimensão ancestral de *wounmaikat* como “a mãe maior que os tem parido” – tal como expressou Rosmery, na primeira Caravana<sup>146</sup>, perpassa uma experiência de apropriação e re-elaboração da territorialidade social, a partir de um sentido de pertença, um *nós*, que pode estar relacionado com a ritualização dos vínculos indissociáveis entre o lugar e a territorialidade social dos wayuu relacionados como

eventos cósmicos fundadores da origem e história social de um povo.

Contudo, a construção da territorialidade wayuu não se inscreve num modelo homogêneo de pertença identitária, nem muito menos na elaboração social de uma subjetividade tida como única e fixa. Diria que a ordem social que organiza os sentidos substanciais da “mãe terra” wayuu é heterogênea, pois ao mesmo tempo em que expressam conflitos internos ao grupo e alianças políticas não coincidentes, também permitem estabelecer alianças etnopolíticas com outras experiências de territorialidade ameríndia.

A *wounmaikat* dos wayuu está politicamente vinculada à identidade de sujeitos individuais e coletivos que recriam esse espaço social como próprio a partir de lutas, interesses e valores comuns de pertença étnica, mas concomitante com as relações de dominação que estão em jogo, pois tal como sugere Segato (2007) não há território “sem sujeito em posse e em posição” (p.72).

A Caravana por *wounmaikat* circunscreve-se num contexto social mais além do cenário local wayuu. Essa ação permeada por processos de emponderamento político e pleitos por direitos

<sup>146</sup>Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=IQXGHZ43vv0&feature=related>. Acesso em: 03 mai. 2009.

está direcionada a combater relações hegemônicas que historicamente têm subestimado a autonomia dos índios e negado o reconhecimento existencial de coletividades excluídas socialmente.

*Wounmaikat* está articulada a um campo de redes sociais de movimentos etnopolíticos indígenas por pleitos com o Estado e reclamos de afirmação existencial dos seus protagonistas. Portanto, entre suas ações a FMW apóia a mobilização pública da Minga<sup>147</sup> de resistência indígena e popular organizada pelos índios do Cauca colombiano, através do Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC), realizada entre os dias 11 de outubro até 27 de novembro de 2008.

A mobilização da Minga visibilizou em 45 dias um processo de lutas ameríndias de longa data pela exigibilidade de direitos coletivos, interpelando o Estado colombiano pelo descaso e descumprimento das reivindicações dos povos indígenas contempladas na Constituição Política de Colômbia de 1991.

Outras ações coletivas como a Minga humanitária da Guarda Indígena dos índios Awá (GIA) do estado Nariño, sudoeste colombiano, pelo massacre de 27 awá, ocasionado por atores armados oficiais e não - oficiais no mês de fevereiro de 2009, foram articuladas pela FMW como um significativo precedente para que essa organização impulsionasse uma atividade coletiva de visibilidade e agenciamento para a eliminação de todas as formas de violência contra *wounmaikat*.

Tal como explica Rosana<sup>148</sup>, membro da FMW, a campanha pela “mãe terra” iniciou-se “no marco da Minga de resistência indígena e social em Colômbia” e sua ênfase é “fazer parte de essa Minga” (Diário de Campo, 05/03/ 2009). Resignificar essas territorialidades em trânsito está permeado por um processo histórico de longa data. Para Rosana, a Minga representa caminhar a palavra, tal como ela o expressa, é uma “Minga pela vida e a palavra”<sup>149</sup>.

## 8.2. A *Minga* de resistência indígena e popular.

Na sua definição original a Minga é reportada a uma tradição de origem pré-colombina de povos indígenas andinos que consiste em dinamizar um trabalho coletivo para fins sociais. Originalmente, essa prática cultural promovia atividades comunitárias relacionadas com a economia agrícola ou a construção e re-acomodação de vivendas para atender ao bem-comum. Chamada

<sup>147</sup> A travessia da Minga está disponível em: [http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113%3](http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113%3). Acesso em 03 mai. 2010.

<sup>148</sup> Descendente do clã epiayu. Tem 31 anos, mãe de duas meninas e uma forte articuladora das ações da FMW. Mora em Barrancas.

<sup>149</sup> Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=49HHNjZtL1c&feature=related>. Aceso em 03 mai. 2009.

também *minka*, na língua quéchua, é uma expressão sociocultural que tem antecedentes nos contextos sociais dos povos ameríndios do Peru, Equador, Bolívia, Chile e, nesse sentido, está circunscrita regionalmente a uma específica formação social e histórica.

Estendida as outras regiões da América, a simbologia da Minga tem se ampliado significativamente comportando, atualmente, um sentido de ordem etnopolítico que consiste num protesto pacífico de resistência materializado na prática através de uma grande marcha contestatória, um caminho coletivo percorrido a pé durante um mês e meio através do país, com o intuito de exigir dos dirigentes governamentais, por meio do diálogo e da negociação, o cumprimento e o reconhecimento das reivindicações territoriais, culturais, econômicas e políticas que têm sido solapadas pelo desrespeito e o descaso institucional dos estados regionais e nacionais.

O empreendimento de afirmação étnica da Minga foi inspirado em levantamentos indígenas de resistência, desde a primeira década do século passado quando o índio paez, Quintin Lame nascido em 1887 na região do Cauca colombiano, decide libertar-se da *terragem*, sistema econômico de servilismo que sujeitava o índio à terra, através do trabalho semi-escravo, em troca de um tributo da pequena parcela de terra rendada pelo fazendeiro (TELLO, 1983).

As reivindicações por direitos territoriais e sociais foram iniciadas por Quintin Lame desde que ele começara a “usar calças”<sup>150</sup>, como ele mesmo o expressou, segundo Galindo (2001, citado em TELLO, 1983), numa oportunidade. Seus protestos estavam a favor da “defesa da sua raça” como costumava explicar, e suas aspirações eram criar um “governo pequeno” governado por índios em contraste com o “governo grande” dos fazendeiros e dos governantes oficiais.

Com o objetivo de defender os direitos comunais de 197 povos indígenas colombianos dos quais se dizia legítimo representante, tal como o expressara em 1924, Quintin Lame liderou um significativo levantamento armado de resistência étnica a partir da região do Cauca para libertar a “sua raça” da *terragem*. Com esse propósito ele pretende integrar os estados colombianos do Cauca, Tolima, Huila e Nariño num grande bloco de luta política (TELLO, op.cit.).

Infelizmente esse fato, na época, foi mais uma idealização do que uma realidade concreta. Contudo, o movimento de Quintin Lame inspirou os movimentos indígenas contemporâneos nesse país e especialmente a configuração sócio-política da Minga atual.

A Minga de resistência indígena e popular de 2008 foi organizada pelo CRIC e liderada por Aïnda Quincue, do povo NASA e conselheira maior do CRIC para a época. A mobilização pública

---

<sup>150</sup> Materia de jornal citada em GALINDO (2001): Las Crueldades de los Misioneros Españoles en Tierradentro y su Cruda Hostilidad al Clero Nacional. Entrevista a Quintín Lame realizada por Mario Ibero. Periódico “El Espectador” Julio 12 de 1924. Bogotá.

percorreu por 45 dias uma significativa extensão do sudoeste ao centro do território colombiano. A mobilização começou na região do Cauca em 11 de outubro, a partir da estrada pan-americana do Vale dessa região com destino à cidade de Bogotá.

Este ato indígena mobilizou índios de todo o país, além de organizações não governamentais, ativistas e militantes a favor da causa indígena, (estudantes, trabalhadores, entre tantos outros atores sociais) foi reprimido de imediato pela força pública do estado que ordenou a saída da estrada pan-americana do Vale do Cauca<sup>151</sup>.

No entanto, a caminhada de resistência avançou sem trégua até chegar à cidade de Cali no dia 26 de outubro. Nessa região foi onde justamente o coletivo da Minga se congregou no Centro Administrativo para dialogar com o atual presidente da Colômbia, Álvaro Uribe, sobre uma Agenda de construção de diálogo e negociação relacionada com as demandas e as reivindicações discutidas em assembléias e audiências públicas anteriores. A resposta que os índios tiveram das autoridades oficiais foi o descaso institucional de um chefe de governo que encima de uma ponte, supostamente, pretendia realizar um Conselho Comunal.



Foto 35. A Minga indígena e popular  
Fonte: <http://colombia.indymedia.org/news.php>

Entendendo que a máxima autoridade desse país não teve uma efetiva proposta política para o diálogo e a negociação, a Minga, decide avançar com maior força até a cidade de Bogotá, sem acordos estabelecidos com o poder institucional. Em 12 de novembro de 2008, os dirigentes indígenas da Minga manifestaram novamente a repressão, criada pela força pública, contra a caminhada de resistência de não permitir que o ato indígena percorresse as vias centrais da cidade de Ibagué, capital do estado Tolima, a 212, km de Bogotá.

<sup>151</sup> Disponível em: [http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113](http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113). Acesso em: 03 mai. 2009.

Inclusive, comentou-se publicamente a negativa da Universidade Nacional de Bogotá de aceitar que os mingueros pernoitassem nas sedes dessa instituição quando finalmente a Minga chegou a essa cidade em 21 de novembro. Finalmente, depois de muitos atropelos no dia 22 de novembro iniciou-se o diálogo com ministros do governo oficial para a realização do debate público da Agenda minguera, fato, que ainda está em definição<sup>152</sup>.

O eco da Minga ressonou em muitas regiões da Colômbia, especialmente na Guajira. No mês de fevereiro de 2009, em trabalho de campo, acompanhei junto os wayuu da Guajira colombiana, o trabalho da FMW que mobilizavam ações para levar caravana por *wounmaikat* à Guajira venezuelana. Meu diálogo com a FMW se gerou a partir de um documentário que essa organização estava produzindo a raiz da primeira Caravana por *Wounmaikat*. A proposta da organização era lançar o documentário na segunda Caravana.

Todas as vezes que acompanhei as reuniões relacionadas com a elaboração do documentário e a trajetória da segunda Caravana por *wounmaikat* escutei das mulheres da FMW a necessidade de ressaltar que o projeto da campanha circunscrevia-se também em apóio à Minga realizada pelos “seus irmãos caucanos” (Rosana, Diário de Campo, 06/03/2009).

A proposta da Minga indica que os temas de discussão estão pautados num “processo de escutar, recolher, analisar, ordenar e traçar uma agenda detalhada, documentada e conducente às transformações urgentes e necessárias”, fato que os induzem a estar em resistência pacífica. Talvez essa seja a razão pela qual escolheram o slogan simbólico “Caminhar a palavra” para dignificar o ato indígena, aspecto que convida, conforme o expressado no documento, a “romper o silêncio e tecer uma agenda para os povos”<sup>153</sup>.

Essa proposta tinha muita relação com o trabalho da FMW, pois essa organização vinha elaborando desde o ano 2008 uma campanha de *escuta* de testemunhos de vítimas do genocídio wayuu no seu território ancestral. Meu argumento é que essa *escuta* significa uma potente atividade de agenciamento etnopolítico. Um ato político de *caminhar a palavra* que dignifica a autonomia nativa e as re-significações de uma territorialidade ativa.

No dizer de Rosana, a campanha por *wounmaikat* significa “percorrer o território wayuu, visitar as comunidades e [...] olhar qual [é] a problemática em cada uma e visibilizar sua situação” (Diário de Campo 05/03/2009).

<sup>152</sup> O relato da minga encontra-se disponível em: [http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113](http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113). Aceso em 03 mai. 2009.

<sup>153</sup> Os temas da Agenda da minga de resistência indígena e popular do ano 2008 podem ser consultados em: <http://www.nasaacin.org/noticias.htm?x=8925>. Aceso em 03 de mai. 2009

A Agenda da Minga contempla aspectos geopolíticos a partir de um cenário local e global conforme os pontos abordados. O primeiro deles manifesta a rejeição ao Tratado de Livre Comércio das Américas (ALCA) como uma estratégia transnacional “mal-intencionada” que tem como objetivo ameaçar e lesionar as culturas, os territórios, a soberania, a vida e a Mãe Terra das sociedades indígenas.

O segundo tema exorta às autoridades governamentais a entender que a guerra não é o caminho. Esse segmento se inicia com a frase “não mais terror e guerra”, e nele se rejeitam as políticas oficiais do governo colombiano, tais como a seguridade democrática e o Plano Colômbia, assim como as diversas modalidades de violência manifestas em termos de para-política, guerra suja, repressão, militarização da vida social e criminalização do protesto.

A derrogação das leis constitucionais de despojo que promovem e executam a violação dos direitos e liberdades das populações indígenas é o terceiro ponto tratado na Agenda. Nele se exige a promulgação de novas leis para a defesa da soberania e o direito ao bem-estar dos povos. Especialmente, se exige a derrogação da lei 1152 de 2007 do Instituto Nacional Colombiano de Desenvolvimento Rural (INCODER) que, segundo os índios da Minga, legaliza o despojo de terra ao desconhecer os direitos fundamentais de indígenas e camponeses violando o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

O quarto aspecto exige o cumprimento de Acordos e Convênios internacionais como, por exemplo, o referido Convênio, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Humanos dos povos Indígenas do ano 2007. Convênios e decretos locais sobre questões conjunturais como o Massacre de O Nilo perpetrado pela força pública do estado colombiano contra mais de 20 índios nasa da região do Cauca, em 1991 são outros aspectos que foram considerados nos reclamos. Finalmente, o quinto ponto manifesta a necessidade de criar mecanismos de soberania, paz e convivência com o fim de que os índios possam concretizar na realidade essa Agenda através do Congresso Permanente dos Povos.

Conjuntamente com as exigências de reivindicação, a Minga propõe cinco caminhos que podem ser efetivados para combater as formas de violência global e local que incidem nefastamente sobre os territórios e práticas culturais das populações indígenas. Exige a retirada da força pública de todos os territórios indígenas de maneira definitiva. A reparação de forma integral pelos danos causados como consequência da violência militar é a questão central. Exige especialmente que o território “A Maria Piendamó”, localizado na região do Cauca, seja desmilitarizado e respeitado.

No segundo ponto, exigem o cessar fogo em terras indígenas e a repressão contra os povos indígenas mobilizados. A saída de todos os atores armados dos territórios indígenas, assim como o esclarecimento de que esses territórios se encontram livres de guerra são outros dos caminhos apontados. Nesse caso, sugere que o monitoramento de observadores internacionais se faça sob a supervisão da Guardia Indígena do Cauca. Em seguida, exige dos meios de comunicação oficial que abram espaços de interlocução, a fim de que os povos excluídos sejam ouvidos.

Além disso, os índios insistem na necessidade de fazer com que os meios de comunicação populares sejam reconhecidos, respeitados, escutados e apoiados. O quinto ponto convoca relevantes personalidades da cena política internacional como garantia legítima para a efetivação do diálogo na Agenda minguera. Dentre essas personalidades destacam-se o relator especial das Nações Unidas para os Povos Indígenas e o atual presidente da República da Bolívia, entre outros.

Em todas as propostas e caminhos expostos na Agenda da Minga percebe-se que os aspectos que os índios reivindicam transcendem os cenários locais em que cada grupo étnico se inscreve. As reivindicações que são exigidas atravessam o cenário global de problemáticas relacionadas com direitos humanos, abertura de espaços de interlocução nacional e internacional efetiva, desmilitarização das terras indígenas, exigência de cumprimento de Acordos Internacionais favoráveis à luta indígena como o Convênio 169 da OIT e, principalmente, a derrogação do despojo que historicamente tem lesionado às populações indígenas.

O movimento etnopolítico da Minga permite constatar a construção de uma territorialidade em movimento e compartilhada de resistência étnica cujos porta-vozes não são apenas os líderes e participantes desse evento, mas todos aqueles índios que desde suas comunidades e resguardos resignificam a dimensão etnopolítica das lutas indígenas não somente por meio de macro-estratégias de mobilidade e travessia territorial, mas também a partir do cotidiano em que re-criam contextualmente minúsculos fazeres e estratégias de transformação e afirmação étnica a partir das práticas culturais significadas mais além do contexto local.

Uma questão interessante a ser ressaltada nas exigências da Agenda da Minga é o direito à reparação, aspecto crucialmente relacionado à noção de despojo a que os índios fazem referência. A política da identidade, gerada historicamente pelo estado nacional, é entendida como uma questão que tem lesionado as afirmações étnicas dos povos indígenas em termos da violação de seus direitos e liberdades constitucionais. Esse aspecto permite denunciar que durante muito tempo os índios colombianos não ocuparam espaços políticos de legitimidade constitucional.

Historicamente, o poder hegemônico tentou assimilá-los e tratá-los como meros agregados da sociedade nacional. A narrativa de racialização do Estado continua produzindo uma ação de extermínio cultural que não se deteve nem quando, no início da década de 90, decide reconhecer a existência do pluriétnico, da dimensão multicultural e da diversidade lingüística, através da Constituição Política da Colombiana de 1991.

Se no decorrer do século XX “desindianizar” a Colômbia, através da política etnocida de assimilação e homogeneidade cultural, era um elemento essencial para a configuração do estado-nação moderno, atualmente indianizar esse país, através da política da diversidade cultural, é um aspecto concomitante com esse mesmo objetivo. As retóricas da modernidade mudam, mas enquanto retóricas servem apenas como apelos do que Bartolomé (1996) chama como “trânsito étnico” (p. 5), isto é índio assimilado/índio diversificado, que não traduzem os atos de afirmação dos povos indígenas.

Nesse contexto de despojo, do qual falam os índios na Agenda da Minga, é que se inscreve a campanha da FMW para combater todas as formas de violência contra *wounmaikat*. Essa questão aborda um processo sociopolítico de longa data que se reporta à dívida histórica do Estado e da sociedade em geral com relação aos povos indígenas.

### **8.3. Lealdades locais em favor dos awá: o movimento indígena em vigília.**

No mês de fevereiro de 2009, os índios da Colômbia enfrentaram, novamente, um dramático episódio de genocídio. Dessa vez foram assassinados 17 índios awá das comunidades O Volteadero e O Bravo que formam parte do Resguardo indígena Tortugaña Telembí no estado Nariño, região sul - ocidente da Colômbia, que faz fronteira com o Equador e o Oceano Pacífico.

Segundo o Censo Populacional de 2005, o estado Nariño concentra 11,14% de índios sobre o total da população indígena colombiana (Departamento Administrativo Nacional de Estadística p, 38; em adiante DANE). Esse estado possui, além, 60 resguardos indígenas distribuídos em 17 municípios (op.cit., p 18).

Os awá pertencem à família lingüística Barbacoa. Sua população estima-se em mais de 10.000 pessoas, distribuídas geograficamente desde a parte ocidental do maciço andino, próximo ao rio Telembí, até o norte do Equador. Eles foram chamados de Barbacoas durante o período colonial espanhol devido à infra-estrutura das suas casas de paredes muito altas construídas sobre “pilotes” de madeira. Atualmente, concentrados basicamente na meseta andina, através de um padrão de assentamento disperso, os awá habitam em resguardos indígenas organizados através dos Cabildos e



mesmo que possuam um sistema político descentrado. Atualmente, são representados politicamente pela Unidade Indígena do Povo Awá (UNIPA) que luta pela autonomia e restituição territorial dos resguardos.

Por estarem circunscritos geopoliticamente a uma fronteira terrestre e marítima, o território dos awá têm sido alvo de atores armados oficiais e não - oficiais que têm ocasionado a militarização das suas terras ancestrais. Afetados ainda pelas constantes guerras civis e os empreendimentos de colonização pecuária, madeireira e mineira, assim como a plantação de cultivos ilícitos e extração de aceites de palma, os awá têm-se pronunciado na arena pública para reivindicar a exigibilidade dos seus direitos perante a violência militar. De outro lado, eles têm desenvolvido estratégias de vigília através da “Guarda Indígena” como medidas de incidência, proteção e atenção aos índios vítimas do conflito armado colombiano.

O massacre de Tortugaña Telembí se iniciou no dia 4 de fevereiro desse ano com um saldo de 8 awá assassinados e um total de 27 execuções causadas por atores armados para-estatais e pela atuação da força pública. A autoria do massacre foi imputada às Forças Armadas das Autodefesas da Colômbia (FARC) que no dia 11 de fevereiro reconheceram mediante comunicado de prensa enviado à Agência de Notícias Anccol, ter assassinado oito índios awá, numa área de selva da região de Nariño<sup>154</sup>.

O documento titulado: “A Coluna Mariscal Antonio José de Sucre, de las FARC-EP, informa à opinião pública o seguinte” indica que no dia 6 de fevereiro as unidades guerrilheiras dessa organização detiveram 8 pessoas no município de Barbacoas Nariño porque supostamente eram emissários das patrulhas militares do exército oficial que “desenvolviam operações na zona”. O texto expõe argumentos relacionados com atividades de espionagem, complot e homicídios realizadas contra essa organização que, segundo as FARC, justificariam a execução dos awá.

Vejamos alguns trechos do Documento<sup>155</sup>:

Estos señores realizaban exploraciones, ubicaban a la guerrilla y luego iban las patrullas del ejército para golpearlos. Individual y luego en colectivo, todos ocho confesaron que desde hacía dos años trabajaban con el ejército en esa labor. Ante la presión del operativo, su responsabilidad en la muerte de numerosos guerrilleros y su innegable participación activa que los implica en el conflicto, [ellos] fueron ejecutados.

O texto argumenta que:

---

<sup>154</sup> O Informe das FARC encontra-se disponível em: <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=764489>. Acesso em 3 de mai. 2009.

<sup>155</sup> Decidi manter a versão original em espanhol para manter a fidelidade do “sentido” das ações de extermínio.

Esta acción nuestra no fue contra indígenas, fue contra personas que independiente de su raza, religión, etnia, condición social, etc., aceptaron dinero y se pusieron al servicio del ejército en un área que es objeto de un operativo militar” [grifos nossos].

O documento termina exortando os dirigentes indígenas a não ser parte da política oficial do governo colombiano, sugerindo-lhes:

[...] no permitir que desde la gobernación o desde Bogotá los manipulen. Ellos saben del respeto nuestro por la comunidad civil. Los invitamos a no ser parte de la política del señor Uribe Vélez, pues aquellos que nunca han visto por estas comunidades indígenas y los han metido a la guerra, no pueden ser sus defensores, ¡Son sus verdugos! [grifos nossos].

Quando a FARC ressalta no seu discurso que as execuções não foram “contra indígenas, mas contra pessoas de qualquer índole” estão não apenas reproduzindo a mesma práxis de agressão colonial que lesionou as alteridades indígenas através de séculos de história, mas tentando legitimar a inexistência física, cultural e histórica dos índios. Nessa lógica, os índios não são pensados como pessoas, mas apenas como índios. Quer dizer, um ser absolutamente incapaz, sem história, sem memória e sem direitos, ao mesmo tempo, carentes de autonomia e critérios de luta auto-gestionada.

Note-se que essa organização, ressalta que *os índios não têm território* visto que ocupam uma região alvo de um operativo militar. De outro lado, as FARC se enaltecem como os atores sociais que podem proporcionar emancipação e tutela aos índios, fato que se constata quando de modo intimista convida os índios a rejeitar a política oficial do governo “que nunca tem velado pelas comunidades indígenas” e, portanto, “não pode ser seu defensor”.

Certamente o que está em jogo nesse discurso é uma selvagem disputa pelo controle das terras indígenas e dos recursos naturais e minerais que milenarmente têm pertencido a essas populações<sup>156</sup>. A soberba etno-genocida dos atores armados envolvidos na zaga do novo “Dourado” representa um atentado genocida contra a autodeterminação de coletividades indígenas que como os awá não precisam valer-se da camuflagem do conflito armado para elaborar criativas estratégias de militância e agência étnica.

A especificidade das resistências dos movimentos indígenas perante as modalidades de violência que enfrentam no cotidiano das suas experiências vividas está atrelada ao campo político

---

<sup>156</sup> Como é o caso do consórcio mineiro transnacional localizado no Departamento da Guajira colombiana e gerenciado pela empresa de Carvões do Cerrejón Limited, propriedade das companhias multinacionais BHP Billiton plc (Inglaterra), Anglo American plc (África do Sul) e Xstrata plc (Suíça).

em que se move a força pública estatal e/ou paraestatal. Mas, a luta dos índios não se corresponde com a simbologia desses poderes, pois eles estão cientes que podem intervir nesse campo político enquanto sujeitos e agentes históricos, não por serem apenas membros de determinadas comunidades morais e sociedades jurídicas, mas por não submeter-se a um padrão normativo de moral e lei que os interpela indiscriminadamente.

Esse foi justamente o caso dos índios awá quando decidiram ir atrás dos seus mortos. Imediatamente após o massacre, os awá organizaram no mês de março uma Minga humanitária, sob a condução da sua Guarda Indígena. Esse movimento teve por objetivo criar um estado de vigília no território onde aconteceu o massacre a fim de recuperar os corpos dos índios assassinados. A vigília da Guarda Indígena Awá era, de fato, um projeto arriscado já que a recuperação dos corpos exigia percorrer um território minado com bombas anti-pessoas.

Mesmo assim, a Guarda manteve-se firme nessa empreitada que significava recuperar os sentidos das suas alteridades percorrendo os caminhos por onde transitaram historicamente. Nesse ato, os awá manifestaram politicamente o apelo à exigibilidade de direitos no que diz respeito à reparação e à eliminação de todas as formas de violência no seu território.

Certamente, os movimentos indígenas da Colômbia entendem que resistir não requer, tal como nos lembra Salhins (2001) de um ato intencional de oposição, pois ao contrário da narrativa de racialização de certos setores oficiais e/ou da sociedade civil, nem as práticas culturais indígenas nem suas estratégias de agenciamento são permeadas pela condensação rígida da política de identidade do Estado, mas por processos e dinâmicas sócio-históricas de re-elaboração identitária.

Durante o mês de março de 2009, a Guarda Indígena Awá conjuntamente com um coletivo indígena dos movimentos etnopolíticos do Cauca, de Putumayo, de Quindío e de Nariño, entre outros, assim como de pessoas da sociedade civil e do governo oficial percorreram por 10 dias consecutivos uma acidentada paisagem desde as montanhas do vale de Nariño até a área selvática com o objetivo de encontrar e *recuperar* os corpos. Os grupos foram organizados através de uma comissão de investigação que contou com a presença da Procuradoria da República colombiana, sob a orientação vigilante da Guarda Indígena.

No Informe da Minga humanitária awá<sup>157</sup> se indica expressamente quem são os atores e os responsáveis dos assassinatos e violação dos direitos humanos contra esse povo indígena. O documento inclui, também, um relato detalhado dos corpos recuperados e desaparecidos. O texto

---

<sup>157</sup>O Informe completo se encontra disponível em <<http://asociacionminga.org/images/stories/aaaa/grandes/comunicado%20feb%203%20de%202010.pdf>>

conclui ressaltando a significação da Minga humanitária nesse espaço de morte. Sobre os atores, aponta que:

La Comisión de Investigación, define como actores protagonistas en los presentes hechos, en primera instancia a las FARC, al ser éstos los autores intelectuales y materiales del genocidio (etnocidio) del Pueblo Awá. También por hacer de este territorio su zona de refugio irrespetando el Derecho Internacional humanitario (DIH) [...] De igual forma, se condena a las FARC por las bombas y minas antipersonales puestas en la mayoría de los sitios de movilidad y de cultivo de las familias. También se condena la sevicia y las prácticas de tortura con la que vienen cometiendo las distintas masacres contra este pueblo.

En segunda instancia, se condena al Estado Colombiano que actúa en el presente conflicto en dos dimensiones, en primer lugar, participa por acción, al tratar de involucrar a las comunidades del Resguardo Tortugaña y Telembí, en el programa de recompensas sujeta a la Política de Seguridad Democrática. Este tipo de campaña en un contexto de permanente confrontación armada pone en tela de muerte a las personas que habitan este territorio. La comisión define este acto como una violación al Derecho Internacional Humanitario. De igual forma, la participación por acción del Estado se da por la constante militarización del territorio, incluyendo la presencia de estos, en las viviendas, al igual que su permanente monitoreo militar en los sitios sagrados, los ríos, los caminos y la usurpación de los escasos animales y alimentos que quedan.

Sobre as execuções e a recuperação dos corpos, afirma:

La comisión de investigación el día 25 de marzo, en el cerro el Punde en el marco del desarrollo de búsqueda de la minga humanitaria logró encontrar 3 cadáveres [...] e 3 viudas y 4 niños huérfanos, que fueron desplazados del territorio. En desarrollo del recorrido se logró llegar a la quebrada el Ojal, perteneciente a la comunidad el Bravo, encontrando allí [...] el cuerpo sin vida [de una mujer awá] de 3 meses de embarazo. Según los testimonios, este cuerpo padecía muestras de torturas practicadas por arma blanca.

En el mismo recorrido con una distancia aproximada de 1 kilometro en la quebrada el Ojal, se logró ubicar el cuerpo sin vida de otro indígena que ante el estado de descomposición, no se pudo identificar, este cuerpo es parte de la misma masacre ocurrida el 4 de febrero.

En la misma avanzada en predios de la desembocadura de la quebrada el Ojal al río Bravo se logró encontrar los cuerpos de [uma mulher awá] de 18 años de edad, quien en el momento de los hechos contara con 7 meses de embarazo. Se evidenció que su vientre fue abierto con arma blanca, extrayéndole el bebe. No logrando encontrar el cuerpo del bebe.

Al lado se encontró el cadáver quien padeciera las mismas formas de torturas. Dedos amputados y degollado su cuello.

La comisión concluye que hay otras 3 personas asesinadas pero no se encontraron sus cuerpos ya que fueron arrojados al río el Bravo. La comisión obtuvo información que en la misma masacre también fueron asesinados otras 3 personas de cuyos cuerpos no se tiene información de su paradero pero se infiere que fueron arrojados a la quebrada el Ojal que desemboca al río Bravo.

E entre outras considerações, o Informe conclui com o argumento:

[...] queda claro que [...] el territorio Awá de Tortugaña es un cementerio colectivo y que es la Minga Humanitaria la que logra destapar ese escenario de impunidad que se venía gestando en este territorio por causa del temor de sus pobladores. [grifos nossos]

Considero importante destacar nesse Informe algumas questões chave que me permitem tecer algumas reflexões. A primeira delas é que os awá estão plenamente cientes de que seu território ancestral é considerado uma zona de estratégia militar por agentes externos à sua comunidade. Nesse sentido, o papel da Guarda Indígena Awá é de fundamental importância para compreender a dinâmica das afirmações existências de etnicidade. De fato, a Guarda é um poderoso ator social de agência indígena que permite desmitologizar a história de sujeição nativa recriada através do conflito armado colombiano.

Através da Guarda, a Minga humanitária conseguiu recuperar alguns corpos massacrados. Corpos que transcendem a própria cena da recuperação, pois se inscrevem numa agência etnopolítica que desafia definitivamente os processos históricos de despojo e genocídio que têm dilacerado a vida das pessoas.

As ações de proteção dos lugares sagrados, a procura e liberação de índios desaparecidos, assassinados, seqüestrado ou detidos por atores armados diversos, assim como a urgência de brindar segurança e proteção em mobilizações coletivas tais como marchas, congressos e assembléias são realizados pela Guardia Indígena de Awá como ações coletivas de incidência política para destampar o cenário da impunidade e possibilitar a abertura de espaços de legitimidade das suas existências culturais.

Os membros da Guardia awá não se comportam como líderes ou representantes dos seus Resguardos indígenas, mas como, no entendimento de Bartolomé (1996, p. 5) “guias da interação social e política” dentro de um contexto mancomunado de luta indígena.

A segunda reflexão é que, mais além da sua efetiva vigilância na entrada e saída dos Resguardos da região e do ágil sistema de comunicação de que dispõe para alertar riscos de bombardeio, a Guarda é o símbolo por excelência de uma *vigília de resistência* pela autonomia cultural e política.



Foto 36. Guardia Indígena do Cauca.

Fonte: [http://www.cric-colombia.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=26&Itemid=41](http://www.cric-colombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=26&Itemid=41)

Sugiro que a vigília não é outra coisa que a agência mediante o qual os índios desmontam a “filosofia social do colonialismo” (BARTOLOMÉ, 1996, p. 6), especialmente expresso na mutilação física dos corpos “dedos amputados e pescoço degolado”, na violação dos corpos das mulheres grávidas, “um ventre aberto com arma branca”, de onde se extrai vilmente a vida e suas outras possibilidades de existência e a re-elaboração da aniquilação da diferença.

Aqui se impõe uma lógica na que o corpo-espaço e o território se permutam através da corporalidade feminina, pois tal como sugere Segato (2007, p. 322) “*A sanção sobre o corpo da mulher é um lugar privilegiado para significar o domínio e a potência coesiva da coletividade*” (ênfase no original).

Tal como o expressa o Informe da Minga humanitária, acima citado, “o território awá da localidade Tortugaña é um cemitério coletivo”, dessa vez não em termos de lugar sagrado onde os índios enterram os seus mortos, mas no sentido de um espaço de morte e violência.

A terceira reflexão é que a Minga humanitária Awá visibiliza a constatação da relação entre elementos coetâneos de violência que permite entender que no contexto dos índios awá a impunidade é certamente a parceira íntima do despojo e, portanto, cúmplices concomitantes da violação dos corpos e das alteridades históricas desse povo indígena.

No caso colombiano, despojo e impunidade tem andado de mãos dadas desde séculos atrás. Um caso que ilustra perfeitamente a negação da legitimidade da diferença cultural é a antiga

Constituição colombiana de 1886 que permaneceu em vigor até o ano 1990, quer dizer, mais de um século de anulação da dimensão pluriétnica e multicultural do estado-nação.

Em efeito, a constituição de 1886, impulsionada pelo movimento de Regeneração Conservadora do então presidente Rafael Núñez que transformou o status jurídico do país de um sistema federal descentralizado para um sistema centralizado regido por uma única presidência, revela-se um potente elemento etno-genocida quando, nos seus Arts. 38; 40 e 41 do Aparte dos Direitos Cívicos e Garantias Sociais.

Na sua gênese dá poderes expressos à igreja católica para direcionar a educação pública do país (Art. 41). Concebida como um “elemento essencial da ordem social” (Art. 38) a Constituição de 1886 assume a Religião Católica, Apostólica e Romana como um elemento fundamental da Nação, vetando assim a liberdade de culto, pois só seriam permitidos aqueles que “não sejam contrários à moral cristã nem às leis” (Art. 40)<sup>158</sup>.

Esse instrumento constitucional, que decidiu modificar o nome das unidades geopolíticas desse país que de estado passaram a chamar-se Departamento, plasma, substancialmente, o matiz colonial do contexto da época no qual se inscreve. Essa questão se revela não apenas nas alianças estabelecidas entre os poderes institucionalizados através do “Concordato” de 1887 entre o estado e a igreja católica, em que se lhe reconhece o livre exercício da sua autoridade espiritual e a liberdade de ação perante o poder civil<sup>159</sup>; mas fundamentalmente pela legitimação desses poderes como dispositivos disciplinadores da autogestão dos povos da nação colombiana.

Diria que a Constituição de 1886 foi uma verdadeira filosofia jurídica e social do colonialismo. Ela é substantiva das noções de assimilação e homogeneização que se condensam no epigrafe da disposição jurídica da lei 89 de 1889 orientada a determinar “a maneira como devem ser governados os selvagens que venham a reduzir-se à vida civilizada”. Embora regulamentasse os resguardos indígenas como territórios de propriedade coletiva e reconhecesse os cabildos indígenas<sup>160</sup> como formas organizativas de governo nativo, a lei 89 é um real instrumento de abolição das coletividades indígenas.

---

<sup>158</sup> Disponível em: <<http://www.americo.usal.es/oir/legislativa/normasyreglamentos/constituciones/colombia1886.pdf>>. Acesso em: 03 de mai. 2009.

<sup>159</sup> O “Concordato” é um acordo assinado entre o Vaticano e o estado colombiano para o estabelecimento de missões católicas nesse país. Esse acordo reflete ainda o poder político e econômico da igreja católica perante o estado colombiano.

<sup>160</sup> O “cabildo” indígena é uma instituição política de governo indígena contemplada, reconhecida e aceita pelos povos ameríndios colombianos e pelo estado nacional. Tem funções jurídicas e administrativas no seio das entidades denominadas Resguardos indígenas e em organizações sociais menores conhecidos como rancherías, isto é, espaços territoriais que englobam 3 ou 6 famílias unidas por laços de pertença étnica. Atualmente, o cabildo indígena representa

De outro lado, a atual Carta Magna, apesar de reconhecer a dimensão pluriétnica e multicultural da nação colombiana não cumpre, de fato, com o Direito constitucional conquistado pelos grupos étnicos desse país. Essa breve digressão relacionada com alguns dos instrumentos jurídicos do estado-nação permite ressaltar que a impunidade não se reduz a uma especial conjuntura sincrônica.

Insisto em assinalar que ela é a expressão de uma dívida histórica de longa data dos Estados hegemônicos coloniais e neocoloniais. A consciência crítica que os coletivos indígenas têm da relação despojo/impunidade tem propiciado a emergência dos movimentos indígenas na América Latina como uma possibilidade de reverter condições de sujeição e dominação coloniais institucionalizadas como *modus operandis* para aniquilar suas existências.

Os povos indígenas não estão isentos de conflitividades internas, mas continuam sendo alvos de interpretações etnocêntricas que mal percebem como essas populações elaboram modalidades de agência política, criativas, que se expressam nas suas práticas culturais e na vida cotidiana.

Dois casos paradigmáticos tomados da etnohistória ameríndia são elucidativos. Um deles foi a rebelião dos wayuu, que em 1769 protagonizaram um movimento armado que condizia com uma lógica nativa própria de manutenção da autonomia e controle do território contra a cultura do medo imposta através da conquista espanhola. O outro foi uma luta que o povo indígena Kariña do Alto Orinoco<sup>161</sup> gerenciou ao enfrentar os militares e missionários nos primeiros séculos da conquista européia através da “simulação de submissão”.

Ato que aparentava uma passiva aceitação da redução nas missões católicas, mas que era alentada por estratégias de subterfúgio como as fugas planejadas, “mas não anunciadas” às zonas de refúgio, mato adentro (ARVELO-JIMENEZ, op.cit., p. 3). Nesse sentido, a autora refere-se a esse acontecimento como as “raízes organizacionais dos movimentos indígenas contemporâneos no Sistema de Interdependência Regional do Orinoco” (op.cit., p. 2).

A emergência contemporânea dos movimentos etnopolíticos indígenas não é um fenômeno recente. As lutas de reivindicação e reparação de direitos identitários, territoriais e culturais se concretizaram desde a época do período colonial através de diferentes dispositivos: rebeliões armadas, movimentos sócio-religiosos, alianças intra e interétnicas.

---

um importante mecanismo de articulação e negociação política entre o grupo étnico e instituições como o Estado e as organizações da sociedade civil.

<sup>161</sup> Autores como JIMENEZ-ARVELO (op.cit.) analisam a trajetória desse povo indígena a partir de um modelo teórico-metodológico definido como Sistema de Interdependência Regional do Orinoco em que se incluem sociedades do tronco lingüístico Caribe que ocupam geograficamente a Cuenca do Orinoco desde a época da conquista européia.



Atualmente, essas lutas de reivindicação continuam sendo construídas e apropriadas a partir de processos dinâmicos de representação e identidade étnica. A Minga humanitária dos índios Awá, sob o guia da sua Guarda indígena é um caso exemplar desses processos.

#### **8.4. Os jogos simbólicos de afirmação étnica: “porque em *wounmaikat* os únicos gigantes somos os wayuu”.**

Nesta seção, abordo a segunda caravana por *wounmaikat* realizada pela FMW no território wayuu, do lado venezuelano e em diálogo com os wayuu desse lado da fronteira da Península da Guajira. As páginas que seguem pretendem mostrar o percurso que realizei acompanhando as ações realizadas pela FMW em nome da Caravana pela mãe terra dos wayuu.

##### **8.4.1. Em Quatro Vias do município Maicao. Região da Média Guajira, Colômbia.**

Quatro Vias é uma região estratégica que liga quatro municípios da Guajira colombiana (Riohacha, Uribia, Maicao e Hato Novo). A localidade é uma das vias de acesso que faz parte da dinâmica de espoliação, contaminação e violência em *wounmaikat*. Em Quatro Vias encontra-se um significativo trecho da ponte férrea por onde transita o trem com carvão da companhia mineira Cerrejón. Justamente quase perpendicular à ponte férrea, encontra-se, a poucos metros de distância, a sede da FMW.

Conheci a Juana em Quatro Vias, no dia que iniciou a II Caravana por Wounmaikat. Ela é uma mulher wayuu de 26 anos, mãe de uma menina de 8 anos, que forma parte de uma família de 12 irmãos, um deles assassinado pelos paramilitares como ela mesma manifestou. É porta-voz da comunidade chamada Ishapa - que em wayuunaiki significa o sangue wayuu e é integrante da FMW faz quatro anos, aproximadamente.

Quando a conheci, ela estava sentada junto com outras mulheres da FMW no espaço de venda de comidas e víveres que fica embaixo, literalmente falando, do percurso que faz o trem de Cerrejón e que tem sido usado como uma espécie de restaurante ao ar livre, que chamarei aqui de *restauwayuu*<sup>162</sup>. Nesse local as comidas típicas da região se misturam com as infinitas partículas de

---

<sup>162</sup> É um espaço de trânsito recriado e semantizado pelos wayuu em Quatro Vias. Nele os wayuu comem, conversam, mas também sentem os estrondos do trem de Cerrejón que passa por cima dos pequenos negócios de comida. Nesse

carvão que arrasta o trem de Cerrejón no seu passo descomunal e ensurdecedor, em um tempo recorde de meia em meia hora.

O destino do desembarque de todo o carvão expropriado do território Wayuu é o Porto Bolívar, localizado no município de Uribia da Alta Guajira. Mas o destino final é o cenário transnacional: os países da Europa Central e os Estados Unidos.

Era de manhã, quando me encontrei com Juana, quieta num canto de umas das mesas do restauwayuu. Quase nem falava, como o faziam as outras mulheres da FMW. Ela se limitava a observar e cumprimentar as mulheres da “Força” que iam chegando bem animadas desde suas localidades de origem. O comportamento de Juana tinha muito a ver com seu jeito discreto e reservado para conduzir não apenas sua participação na FMW, mas também para conversar com estranhos nas ambiências organizativas que essa organização estabelecia.



Foto 37. Região Quatro Vias, Média Guajira colombiana.

A discrição de Juana tinha motivos muito fortes que eu compreendo como lugares interlocucionários de resistência: ela tinha sido ameaçada de morte tanto pela sua condição de porta-voz de Ishapa quanto pela sua participação na FMW.

Meu diálogo com ela começou também muito discretamente. Nesse momento eu não conhecia a todas as mulheres da FMW e o momento era minha primeira experiência com elas num evento de relevância como a II Caravana. Iniciei a conversa com Juana com perguntas isoladas sem nenhum roteiro prévio, minha intenção no momento era apenas apresentar-me e legitimar, de certa

---

lugar pude sentir de perto o polvilho do carvão que o trem espalha. Numa oportunidade que almoçava com algumas das mulheres da FMW, nossos pratos de comida ficaram banhados pelo polvilho do carvão de Cerrejón.

forma, minha participação junto ao grupo. Falei sobre meu trabalho de pesquisa e da minha proximidade com a FMW.

Ela ficou mais confiante e eu disse: você também é da FMW? E ela disse: “sim, eu não venho sempre, mas sou também da Força”. Você mora em Maicao? Pergunto e Juana responde: “sim, no município, mas moro em Ishapa”.

Como assim, Ishapa? Perguntei. Ela responde: “isso fica via Carraipia a 89 kilómetros daqui”. Novamente insisti: O que significa Ishapa? e ela diz: “Esse é o nome da comunidade. Significa o sangue wayuu”.

A tradução de Ishapa me aproximou do que eu tinha intuído como uma variante nas minhas falas com os wayuu, o sangue. Esse aspecto me aproximava ainda das práticas cotidianas, da história, do genocídio, assim como da própria construção de etnogênese desse povo. Nessa ambiência permeada pelo “sangue”, lhe perguntei como tinha chegado à FMW e ela começou com a história do seu irmão assassinado.

Nosso diálogo começa com sua narrativa desse evento crítico:

Juana: Os primeiros chegaram a uma comunidade que se chama Guamayeo, mas com a base militar de Karraipia. Eles chegaram, o mataram esse dia, se levaram umas coisas de nós, chinchorros, você, tinha... levaram um pouco de animais.

Fanny: quem eram eles?

Juana: O chefe deles, aliás, O Lucho, Javier, os mandantes (cabecillas).

Fanny: E o que aconteceu depois, indago.

Juana: Aos dois meses chegaram à Rancheria. Deram-nos uma semana para que nos deslocássemos senão que eles seguiram matando nós até a mim eles me ameaçaram e me mandaram uma carta que me fora para a Venezuela que se não, como eu gerenciava e era a líder daí e por agora há como 30, mas eles escondem da Lei [refere-se à Exército oficial] Estão por aí, pertinho. Por aí vai o rio, na mesma rancheria. Eles disseram que se chegava uma Lei [qualquer agente do Estado] ou alguma coisa suspeitosa, na mesma hora iam matar a nós.

Fanny: Quantas pessoas se deslocaram?

- E sem hesitar ela responde rapidamente -.

Juana: Deslocaram a toda a gente que tinha aí. Amajoria para Maicao, maioria para Maracaibo. Agora estão por lá ainda, por lá fora, já que a gente não pode estar aqui, nos seguem matando. Alguns vestem de paramilitares, seguem como deles, como que eles foram paramilitares, que são “Águias Negras”, disseram. Eles moram dentro, lá eles estão por aí perto da comunidade. Deve ser que eles estão cobrando pedágio nas comunidades [indígenas] Eles cobram pedágio aos carros que estão passando que são gasolineheiros, eles lhe estão cobrando pedágio a eles [os motoristas]. Eles saem de Karraipia a Monte Lara, eles cobram pedágio na comunidade.

Fanny: Vocês têm tido contato?

Juana: Isso nós fizemos com Rosmery [liderança da FMW]. Por agora não temos denunciado nada sobre isso.

Fanny: Quantas pessoas são?

Juana: Dizem que há 30 com armas longas e curtas e têm mulheres com eles.

Fanny: Tem wayuu?

Juana: Não, tem um que é alijuna [branco] que é o guia deles por aí, administra o sítio Fernando González, colado à comunidade [Ishapa] a 1 ½ km.

Nesse momento do diálogo, vão chegando mais pessoas da FMW que iram participar da Caravana e outras parecem ser jornalistas. Há vários carros se aproximando e estacionando perto do grupo, a maioria, homens. Percebo que saem pessoas com equipamentos de filme e microfone dos carros que estão estacionados, evidentemente, são jornalistas, ao menos é o que parece. Nesse momento, Juana e eu estávamos quase que num cantinho da mesa, um pouco isoladas; e, conforme a dinâmica do lugar e a expectativa da saída da Caravana, aguardando impacientemente. Fazemos silêncios necessários por precaução e segurança e, no meu caso, esperando que a nossa conversa se restabelecesse na expectativa do relato.

No meu foro íntimo pensava que esse não era o melhor momento de abordar uma entrevista com ela, mas a coisa começou de uma forma tão espontânea, de parte, e parte que e eu não tive ânimo para cortar a conversar. O clima de apreensão aumentava em torno, visto que já estávamos chegando quase às 09 da manhã e a Caravana não havia saído ainda como estava previsto. Nem todas as mulheres da FMW tinham chegado ao local de encontro em Quatro Vias, pelo menos as que confirmaram a vinda numa reunião prévia. O calor já estava aumentando e eu já sentia que o sol estava rasgando minha pele.

Em volta das mesas onde estávamos havia muita gente: fiscais do trânsito de fronteiras, jornalistas aparados esperando uma oportunidade para aproximarem-se, agentes do Departamento Administrativo de Segurança (DAS) do estado colombiano, vendedores ambulantes (homens e mulheres que trabalham nos arredores) e até a presença de um antropólogo muito conhecido na região, sentando numa mesa com a postura de que estava aguardando por alguém.

Nesse clima de tensões recriado num espaço social onde ninguém sabe quem é quem, onde tudo e todos se tornam suspeitos, onde os dispositivos de disciplinamento são visíveis (o DAS, os jornalistas, os fiscais de trânsito fronteiroço, a empresa mineira), o silêncio (*koutapia*) é uma estratégia de resistência necessária e coerente.

Depois de uma hora tento discretamente retomar a conversa com Juana depois de observar que o terreno estava “mais limpo” da vigilância. Assim que lhe pergunto:

Fanny: E sobre a Força de Mulheres Wayuu?

Juana: A nós não tem chegado isso. A nós nos disseram que segundo me tem dito [refere-se aos paramilitares] que eu não posso estar com vocês [FMW]

denunciando. Porque para eles, que os que andam numa reunião (?), seria em abril de 2008. Por isso às vezes não vou. Têm-me dito: tens medo? Sim, porque alguns nós disseram que a gente não podia; que a polícia come [compactua] com eles. Faz como uma semana aí em Maicao tinha um quintal que aí tiraram uma granada. Segundo eles se foram por lá a denunciar eles teriam que fazer uma ação armada. Eles [os paramilitares] baixam ao povo, baixam ao mato (perto do sítio deles), andam livremente, eles andam em roupa civil, alguns disseram que andam camuflados; quando chega a ordem se organizam como trabalhadores. Há 180 pessoas deslocadas das comunidades Ishapa e Corral da Pedra, ao lado de Ishapa e Guamayeo também. Há crianças, adultos, há velhos, anciãos.

Fanny: quanto tempo tem esses deslocamentos?

Juana: No [ano] 2003. Os deslocamentos formam no ano 2003. Há tempo, estão eles aí. As pessoas têm dito 8 meses segundo têm dito a gente. Sabem que eles existem e a gente não dá conta. Eles querem fazer isso outra vez e segundo dizem a gente que a mesma Lei anda com eles. Essas comunidades moram lá na Venezuela e repartem num sítio por aí. Meus parentes moram lá no oriente [do país] em Margarita [ilha sobre o mar do Caribe, localizada na Venezuela]. Eles estão trabalhando de vigia, lá cuidam animais, estão trabalhando.

(Evocando as falas que escuta dos paramilitares, ela cita as falas dos seus familiares deslocados forçadamente e que moram na Venezuela). Assim, comenta:

Juana: “melhor que vocês estejam aqui porque vocês são mulheres” nos falam a nós. [Na família] se vão mais os homens do que as mulheres, uhummm, sim... primos. E o exército também se tem metido aí a matar os wayuu.

Essa é a última frase de Juana em nosso primeiro encontro.

O espaço onde nos encontrávamos - Quatro Vias - me resultava um cenário polifônico de experiências, saberes, dores e luto, onde as vozes das FMW se resignificavam como uma territorialidade construída no anonimato do silêncio. Nesse espaço de vigilância e suspeita, as vozes já são quase murmúrios.

Algumas das mulheres da FMW estão num cantinho das mesas do restauwayuu, outras estão em pé agrupadas em grupos menores conversando. Tenho a certeza de que todas estão atentas às pessoas que estão se congregando. Nenhuma delas conversa sobre aspectos que possam comprometer as atividades da FMW. Muitas delas riem e falam de coisas menos comprometedoras como o vestido que está usando para a Caravana ou sobre a maneira como prendeu o cabelo.

Nesse formato, as conversas pretendem não atrair a atenção dos reais objetivos da FMW nesse cenário, que é bem público. A II Caravana foi formatada como uma ação de resistência a todas as formas de violência por *wounmaikat* e é de conhecimento público. No entanto, suas estratégias e trajetórias de luta não necessariamente deveriam tornar-se visíveis num lugar tão visado como a região de Quatro Vias.

De repente, eu fico mais atenta aos murmúrios vindos do grupo que estava na mesa junto a mim e escuto a Marcela murmurar baixinho: “nos tienen chuzadas!”. Nesse momento, eu,

indiscretamente perguntei em voz baixa: o que é isso, o que significa “nos tienen chuzadas?”, e ela num gesto rápido e certo, pega meu caderno de apontamentos e escreve “koutapia = silêncio”. Era o sinal de que devia ficar quieta e entender os códigos sociais em jogo.

A expressão “nos tienen chuzadas” se traduz no sentido de “nos têm interceptadas”, quer dizer, como quando interceptam as chamadas telefônicas da FMW. Ao parecer, estar “chuzada” é uma terminologia usada pelo DAS. Fato que entendi tempo depois. O contexto em que a expressão “nos tem chuzadas” veio do reconhecimento, por parte de algumas mulheres da FMW, de três homens do DAS que estavam se aproximando. Observo que a poucos metros de Marcela estavam duas mulheres da FMW conversando com três homens, os quais Marcela tinha identificado rapidamente como pertencentes ao DAS, mesmo que eles não tivessem nenhum sinal que os delatasse.

Soube depois que a conversa que os homens do DAS tinham mantido com duas mulheres da FMW girava em torno de:

DAS: Vocês são muito bonitas, são casadas?  
 FMW: todas as wayuu somos muito bonitas.  
 DAS: são casadas?  
 FMW: vocês querem saber muito.

Depois desse contato, os agentes dos DAS acabaram se dispersando, mas as mulheres da Força ficaram atentas. A aproximação dos jornalistas de imprensa colombiana foi um dos motivos que nos motivou a aguardar a hora da saída definitiva de Quatro Vias com mais cautela.

Amanda, membro da Aliança e que poderíamos descrever como uma ativa articuladora da FMW afastou-se em um cantinho com alguns dos jornalistas e lhes proporcionou a entrevista requerida sobre os objetivos da Caravana. Nesse momento de dispersão, mas de relativa tranquilidade (já que o pessoal do DAS tinha ido embora), Marcela fica próxima de mim e me diz que em outro momento me explicava com mais detalhe as coisas que andam acontecendo e de como reconhecer de longe o perigo.

Comento-lhe que há coisas que não entendo, pois ainda não apreendi a manejar os códigos dos cenários da Guajira, vivenciados por elas no seu cotidiano e nas suas estratégias de luta, especialmente em Quatro Vias. Ela me diz que pouco a pouco irei identificando os riscos e as ciladas e me orienta a ficar perto delas durante a Caravana. Logo pega meu caderno de campo e escreve uma significativa anotação que reproduzo aqui na íntegra:

Devido à dinâmica do conflito armado que vivo o povo wayuu, os membros da FMW têm sido fustigados e ameaçados devido ao trabalho de denúncia e visibilização da grave crise humanitária que atravessa o povo wayuu, onde 250 wayuu têm sido assassinados pelo acionar de grupos paramilitares na região, unido à realização de megaprojetos e interesses econômicos no seu território. O que tem afetado de maneira negativa, a vida wayuu tais como o deslocamento, desterritorialização, assassinatos, fome, miséria, estigmatização, terrorismo de estado, assinalamento por parte de funcionários do Estado de pertencer ou divulgar ideologias subversivas.

Depois de escrever me diz: “e não somente à FMW, mas a qualquer pessoa que se manifesta política do governo” [colombiano]. Marcela conclui dizendo que ela é do clã Epiayu e que “ainda que não o leve no sobrenome, diz “mas sempre serei Epiayu, eu sou do clã epiayu porque meu pai é Urarriyu Epiayu e como sempre tomamos os dois sobrenomes”. Essa mulher que nasceu em Paradero “o que era corregimento de Maicao” comenta que é um dos membros da FMW que mais ameaças têm recebido nos últimos 2 anos.

Sáimos de Quatro Vias, às 14 horas, 6 mulheres os dois homens da FMW e com uma grande quantidade de cartazes com o slogan de caravana: *“Porque em Wounmaikat os únicos gigantes somos os wayuu”*

#### **8.4.2. Em Paraguaipoa, Guajira venezuelana.**

Chegamos a Paraguaipoa, primeira localidade venezuelana depois do cruze da Raia limite fronteiro com Maicao e fronteira ocidental com a Colômbia. Essa região que fica a 300 km de Maicao forma parte do município Paez (estado Zulia) é um dos espaços sociais com maior concentração wayuu da Guajira venezuelana.

Desde Quatro Vias, fizemos o trajeto numa camionete, estilo van. Em Paraguaipoa a FMW foi recebida com muito entusiasmo. Havia jornalistas de rádios e televisões comunitárias, além de lideranças indígenas wayuu do lado venezuelano. A recepção foi gravada através das múltiplas câmaras fotográficas que abundavam no cenário e pelo equipamento fílmico da FMW.

Eu mesma não esperava que a chegada da Caravana à Venezuela fosse tão movimentada. Notei que muitas das mulheres da FMW sentiam-se muito alegres com o recebimento. Amanda comentou que “nunca tinha cruzado a fronteira dessa maneira”. O comentário foi jocoso, mas demonstrava o protagonismo da FMW, promovido pelos organizadores da segunda Caravana do lado venezuelano, Vicente e Ricardo, ambos wayuu. Eles são documentaristas e moram em duas

zonas periféricas do município Maracaibo com maior concentração de wayuu, O Mamón e Zumira, respectivamente.

As parafernalias de câmeras, fotos e gravações faladas no recebimento da FMW em Paraguaipoa duraram aproximadamente 30 minutos. Os organizadores do evento, no lado venezuelano, nos orientaram para entrar na camioneta que nos levaria à sede onde se daria início à agenda de trabalho da Caravana por *Wounmaikat*.

Eu e a FMW nos dirigimos ao primeiro encontro da Agenda que aconteceu num amplo local de uma escola do município Paez onde os wayuu acostumavam realizar reuniões. Nesse local, depois das apresentações das autoridades e lideranças indígenas da Venezuela, boa parte das apresentações se realizou em língua wayuunaiki.

No início, tive dificuldade para compreender as falas de apresentações e de propostas preliminares dos wayuu quanto à violência no território e às reivindicações que exigiam. Porém, logo percebi que depois de falar em wayuunaiki, eles repetiam o mesmo discurso em espanhol. Os expoentes abordavam a temática da demarcação do território wayuu do lado venezuelano, assim como a nefasta presença de fazendeiros e empresários na região do Socuy (uma localidade wayuu que fica no extremo ocidental da Venezuela e que enfrenta as conseqüências da extração do carvão), entre outras problemáticas.

O termo autonomia se escutava seguidamente, desta vez, em espanhol. Também consegui escutar a palavra mestiço que se reportava às uniões entre *alijunas* [branco] e wayuu. De fato, o encontro em Paez era o seguimento de uma agência wayuu de luta na qual se manifestava a temática da identidade coletiva e suas estratégias políticas de reivindicação identitária.

Quanto à FMW, as falas das mulheres foram atentamente escutadas e fervorosamente aplaudidas. Com discursos inflamados, elas informaram aos wayuu do lado venezuelano que em Colômbia o povo wayuu vivia a pior crise humanitária dos últimos tempos. Vejamos alguns fragmentos das suas falas.

Marcela expôs os casos dos assassinatos cometidos contra os wayuu:

Há mais de 250 wayuu, casos que temos documentado vítimas de grupos de autodefesa na Guajira. Para nós, isso é preocupante e o denuncio aqui publicamente a presença de grupos de autodefesa na Guajira, apesar de que o governo nacional os negue, porque segundo a propaganda que se dá a nível internacional é que já não há autodefesas, mas em zonas de Maicao, de Riohacha, de Manaure, do sul da Guajira ainda há presença de atores armados irregulares. Para nós, é preocupante que em fatos recentes, em 15 de outubro, Ruben Umberto Uriano, indígena wayuu da comunidade de Santa Rosa [Riohacha], foi desaparecido e há dois meses tinha



recebido ameaças de grupos armados à margem da lei que o tinham titulado de subversivo. Em 28 de novembro, um membro da comunidade Nöúma de Campamento, organização de base da FMW, foi assassinado e torturado de uma maneira nefasta e ainda assim o governo nacional nega a presença de atores de *ultra* direita no nosso território.

E exortando aos wayuu do lado venezuelano, Marcela conclui com a invocação da autonomia e a reivindicação de que as fronteiras nacionais são irrelevantes na reconfiguração identitária do seu povo.

Os chamo à solidariedade, a que vocês se pronunciem, porque quando direitos fundamentais sejam vulnerados como o território, a vida, a autonomia, nós não podemos ficar calados, nesses momentos as fronteiras tornam-se irrelevantes. Essas fronteiras que têm levantado os estados [nacionais] dividindo-nos entre dois estados, entre dois países sendo que somos um só povo.

Ligia, do resguardo Mayabangloma do sul da Guajira, falou em nome da ONIC, organização da qual é também membro. Ela ressaltou a relevância da Minga de resistência indígena e popular de 2008.

Nós como povo, estamos alçando nossas vozes por meio de uma Minga nacional na qual temos feito um seguimento e uma continuidade dessa grande Minga que se fez no ano passado onde o esposo de uma companheira [do povo] nasa que se chama Ainda Quincue. Ela tem estado também em território venezuelano onde tem estado denunciando também todos os casos, as violações de direitos humanos que se têm cometido com esse povo nasa. Ela sofreu uma dor muito profunda que foi quando assassinaram ao seu esposo depois de ter colocado uma denúncia em Bruxelas e na Comissão Interamericana. No dia seguinte que chegou dessa viagem assassinaram ao seu esposo no Cauca. Depois de 10 dias, depois da Minga, a maioria dos povos indígenas sofreram assassinatos de seus líderes e por isso a ONIC lhe pede solidariedade mais que todo ao povo venezuelano.

Ela foi efusivamente aplaudida, especialmente pelos wayuu do lado venezuelano, quando resalta: *“Também nós somos revolucionários desde nossa cosmovisão como movimento indígena”*.

Relembrando o recente massacre dos índios awá (fevereiro 2009), Ligia abordou o cenário social de disputas entre a guerrilha, os paramilitares e o exército colombiano, os quais, segundo ela “têm tido a ousadia de usar os índios como seu campo de guerra”:

Os companheiros awá foram assassinados pela guerrilha. Mas, por que foram assassinados pela guerrilha? Porque o exército entrou obrigando aos índios que tinham que habitar nessas casas, nesses lares, mas forçando que a guerrilha massacrara os indígenas. O mesmo faz os paramilitares: chegam às comunidades

indígenas para que venha a guerrilha e os assassine e o exército também. Por isso eu falo que nós somos o campo de guerra para eles que se disputam o território dos povos indígenas para acabar com todos os recursos naturais que nós valorizamos. Aqui há alijunas [brancos]? Não. Todos os alijunas [brancos] nasceram dos indígenas. Todos são mestiços e nasceram dos indígenas porque os verdadeiros donos de todos os territórios somos os indígenas.

Ligia relato também o aspecto da violência em Colômbia e a extinção dos povos indígenas no marco do conflito interno armado.

É tanta a violência que se está vivendo na Colômbia por causa do conflito armado que tem sido um dos fatores que mais têm feito dano aos povos indígenas da Colômbia. Nestes momentos faz como quatro dias se fez uma missão de verificação com todos os organismos internacionais que defendem os direitos dos povos indígenas a nível internacional e a nível mundial onde se fez na Serra Nevada de Santa Marta no povo kankuamo que é povo que mais tem recebido atropelos dos diferentes atores armados, o exército, polícia, a guerrilha, os paramilitares. Tem 18 povos em vias de extinção a ponto de desaparecer. Um desses povos conta com menos de 100 pessoas numa comunidade e isso é algo grave.

O slogan da Caravana por *wounmaikat*, criado por Guillermo, (do clã epiayu e irmão de Rosmery), pretendia contrapor-se a uma campanha publicitária lançada pela empresa mineira de carvão Cerrejón no dia 25 de julho de 2008. O comercial fazia alusão ao carvão como a “pedra mágica para o progresso”, e nele mostra uma criança que mora no território wayuu a caminho da escola e que se encontra com duas coleguinhas de aula. O menino então começa a contar-lhes uma história: “Sabem, meu pai trabalha num lugar incrível, tão incrível que para poder entrar em uma terra de gigantes tem que se converter em um homem em miniatura”. Dentro da aula, a professora solicita ao menino que explique a ela a história e ele responde que os companheiros do seu pai também “devem converter-se em miniatura para poder entrar a uma terra de gigantes e dali tirarem uma pedra mágica cheia de poderes”. Nesse momento, o menino mostra um pedaço de carvão e começa a girá-la com as mãos concluindo que quando a pedra é retirada “começam a suceder coisas incríveis”. Desse modo, o comercial conclui com a sentença: “O carvão do Cerrejón, a pedra mágica para o progresso da Guajira”<sup>163</sup>.

O comercial genocida que essa mineira estava potencializando perpassa um jogo de forças que, da perspectiva de Cerrejón, indica o desprezo com que trata aos wayuu e o território ancestral desse povo. Potencializar outros símbolos face à luta do povo wayuu foi também uma reivindicação da FMW. Nessa luta os wayuu certamente não são “pessoas em miniatura”, mas gigantes com

<sup>163</sup> Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=i2rKZObLvO0>. Acesso em: 03 mai 2010.

protagonismo e ação política. Fato que se expressa desde a época do contato colonial quando eles tiveram o controle sobre seu território, apesar do genocídio perpetrado pelos colonizadores.

Na Caravana, o território era um ponto chave da discussão e permanentemente visibilizado, tanto nas demandas que eram focadas nas falas através da exposição de problemas ou de trajetórias de vida, quanto no campo simbólico das metáforas que se revelavam num jogo de forças.

O slogan da campanha - “porque no nosso território os únicos gigantes somos os wayuu” - mobilizava um conjunto de símbolos significativos para os wayuu: a terra e a mulher (territorialidade-corpo do espaço do feminino em *wounmaikat*). O vermelho (“a cor do nosso povo, do nosso sangue”), tal como se refere Amanda da FMW, durante a caravana e a violência do genocídio.

Outros símbolos são acionados no ato da Caravana. Amanda, por exemplo, faz questão de aclarar para os wayuu do lado venezuelano, que a cor vermelha usada como iconográfico da Caravana não tinha, em nenhum sentido, relação com a política oficial do governo do presidente da Venezuela, Hugo Chávez, o qual usa também a cor vermelha como signo de identificação.

Para a FMW a Caravana por *wounmaikat* se identifica com a cor vermelha porque, segundo Amanda, “essa é a cor wayuu”. Nas suas palavras, “o vermelho é a cor do nosso sangue, é a cor da nossa força que não deve, em hipótese alguma, ser associado com nenhum partido político” nem na Colômbia nem na Venezuela.

O relato de Alberta, wayuu da Guajira Venezuela e membro da organização *maikiraalasalii* - que significa “nós, não nos vendemos” - foi efusivamente aplaudida pela dinâmica com que relatava experiências pontuais dos wayuu, que moram na região do Socuy da Guajira Venezuela, contra a atividade mineira das empresas transnacionais que atuam nessa região.

Em Socuy, no município Mara, existe uma expressiva população wayuu que coexiste com o uso tradicional da terra e a recriação das suas práticas culturais ancestrais. É aí onde Alberta mora e onde a empresa Corpozulia conjuntamente com Carbozulia, ambas as empresas do Estado venezuelano, <sup>1</sup> desenhou no ano 2006 a execução do projeto carbonífero de Socuy usando como base a experiência tida pela exploração de carvão na cuenca de Guasare (região localizada ao noroeste do estado Zulia, na Serra de Perijá 110 km da capital desse estado) e onde também mora um expressivo número de famílias wayuu com padrões culturais similares do Socuy.

Alberta comenta aspectos da criação de *maikiraalasalii*:

A organização nasceu por nossa luta por nossa *wounmaikat*. Nós, as problemáticas que agora estamos enfrentando é por nossa mãe terra que é o mais principal. Devemos evitar yoluya [ser diabólico]. O nome que eu lhe botei [aos consórcios

mineiros de carvão]. Evitar yoluya que entra em nosso território indígena wayuu que é o Socuy no município Mara.

O que aconteceria se entra aquele monstro? Doenças grandes, imensas, que poderia contaminar toda a saúde de todos os wayuu. Todas as cores que tenha, pois isso traz muita doença. Por isso eu falo *yoluya*. Por quê? Porque si entre os capitalistas mundiais, no nosso território acabaria com tudo que é a biodiversidade, também roubaria nossa cultura, também se levaria nosso costume, se levaria tudo o que é água, se levaria todo conhecimento de nós, que falamos os sítios sagrados, se levaria até a medicina tradicionais que nós temos, ancestralmente. Então aqueles lugares sagrados que ainda são da nossa mãe terra se afasta que é o espírito que mais nos dá poder como wayuu que somos e dizemos que temos medicina tradicional de nossos ancestrais. Aí [na região do Socuy] temos nessa montanha que é a que nos dá força, fortaleça. Também vêm os irmãos, problemática entre todos os demais como território indígena. Também nos afeta o deslocamento dos wayuu como já temos visto o exemplo, que também tem muito deslocamento de wayuu que vem da parte de Guasare [comunidade da Guajira venezuelana] para o Socuy. Guasare é de outra comunidade, então isso é o que nos poderia afetar. Nos afeta o quê? Nos afeta todo nos ficaríamos sem água, todo o nível do [estado] Zulia sem água. Então nossa mãe terra, três mães de água gigante que nos dá vida, nos dá saúde também vai ser afetada por esse bendito *yoluya* que vira ao nosso território wayuu aqui no município Mara. Isso são meus problemas.

Interessante na fala de Alberta é sua constante remissão aos *yoluyas* para significar a ação dos consórcios mineiros de carvão.

A mulher é mais forte que o diabo, Por isso eu falo, o diabo que vem o dominamos nós as mulheres. A mulher sempre tem sido uma mulher lutadora, dominante e isso o temos construído. Não só os wayuu, mas também as outras mulheres que também têm sido maltratadas por parte das autoridades. Tem-nos dito: “que leva a mulher embaixo da manta? Essa mulher pode ser até guerrilheira, essa mulher pode esconder até uma bomba embaixo dessa coisa”. Isso se chama violações dos direitos da mulher wayuu lutadora.

Para Alberta, os consórcios mineiros e as autoridades oficiais são as encarnações em vida do diabo, dos espíritos malignos em *wounmaikat*. Sua fala está permeada pelo caráter simbólico do seu território, a evocação dos mortos, dos seres da natureza, do espírito da terra, de uma mãe terra que sofre e que está sendo mutilada pelos megaprojetos de extração mineral. Ela faz alusão à contaminação de afluentes dos principais rios que traz o *yoluya*: “Ele está em *wounmaikat*” me comentou numa oportunidade.

Nessas alturas do dia, eu me sentia muito à vontade com tudo o que está acontecendo no ato da Caravana. Sempre fiquei perto das mulheres da FMW, sentada junto elas, comendo com elas e dialogando. Num desses momentos, no entanto, sem programação nenhuma e para minha surpresa fui colocada em evidência por Alberta que na sua efusiva fala se dirige também a mim quando,

tentando elogiar o trabalho da FMW, assinalou-me desde o palco com o dedo e diz, “agradeço a todos, o esforço, a luta, à Força e também àquela negrita que está aí que não a conheço. Não sei quem é, mas também está aqui”. Fato que indica que minha presença nunca deixou de ser inadvertida pelos meus interlocutores wayuu, em ambos os lados da fronteira.

Não posso negar que me senti profundamente constrangida com a fala de Alberta, pois a sala estava cheia de gente, diversas pessoas, desconhecidos da FMW e meus também e eu me perguntava no meu foro íntimo: “mas porque essa mulher me escolheu precisamente a mim?” Eu que queria passar “apenas” como uma estudante-pesquisadora, sem nenhuma relevância especial na agência gerenciada pela FMW e as lideranças wayuu do lado venezuelano.

Entendo que essa tal ingenuidade deve ser focada como uma completa falta de perspectiva pelo que estava acontecendo. Era de esperar que eu, uma desconhecida dos wayuu, tivesse sido visibilizada por eles. Nesse contexto eu sempre estava perto das mulheres da FMW, pois era com elas que eu tinha criado vínculos desde que inicie o trabalho de campo e de fato as experiências, individuais e coletivas, dos wayuu.

Em outras palavras, eu não poderia imaginar que somente por uma única via de acesso a uma realidade cultural tão complexa, heterogênea e dinâmica como os wayuu eu teria a compreensão da sua realidade social. Isso equivaleria a uma completa falta de compromisso ético para com as pessoas de “carne e osso” com que eu estava compartilhando minha experiência subjetiva e social. Os wayuu me permitiram compreender que na teia de significados há diversas ‘dobras’ e ‘desdobras’ no sentido que esses termos são sugeridos por Deleuze (1995).

O trabalho etnográfico é um comprometimento acadêmico e político entre pessoas de “carne e osso” ou de “carne e sangue” para usar as simbologias dos wayuu. Mas esse comprometimento não se leva apenas na “mala” quando nos deslocamos para o campo. Ele é tensamente construído e vivido com o *outro*. Meu lugar social, no contexto de evidência de Alberta se revela assim como um lugar político.

No contexto da Caravana, a presença de vereadores, educadores e lideranças wayuu era, de fato, muito marcante. Estudantes universitários, pesquisadores estrangeiros e nacionais, assim como documentaristas de rádios e TVs comunitárias, todos se congregaram para assistir e conhecer as problemáticas do povo wayuu, formando parte de uma agência, num ato que foi permeado pelos calorosos e efusivos discursos dos wayuu. Cada um contando suas experiências de militância e agência pela “mãe terra”.



Foto 38. Mulheres da FMW, visitando a comunidade O Socuy, na Guajira venezuelana.

#### **8.4.3. Mobilização mediática. Município Páez, 06 de março de 2009.**

A visibilização da Caravana contou com o auxílio de um grupo de jovens documentaristas independentes que colaboram em rádios e televisoras comunitárias da Venezuela, como é o caso de um argentino e uma equatoriana que viajavam juntos e pretendiam documentar os espaços de resistência recriados por movimentos sociais em toda a América Latina. “A voz do Monte” e “O Coletivo Água e Chuva” são duas organizações de mídias de comunicação independente que apóiam o trabalho de mobilização política dos wayuu, do lado venezuelano.

Os documentaristas que estavam cobrindo o evento armaram suas barracas e tiraram seus sacos de dormir na casa de Gonzálo, lutador wayuu pelo Comitê Regional de Direitos Humanos do município Páez (Guajira venezuelana), que hospedou em sua casa todo o coletivo da Caravana enquanto se realizavam os trabalhos pautados pelo evento.

Mas ninguém conseguiu dormir cedo, na verdade depois de proporcionar-nos “arepas” (alimento tradicional de alguns países das terras baixas da América do Sul, que consiste num bolinho à base de farinha de milho branco recheado com alguma carne branca ou vermelha) e *chicha*, caminhamos pelos arredores da casa, sempre sob a vigilância do exército venezuelano, que foi acionado para proteger, nessa noite, as pessoas que participaram do evento.

Uma atividade tinha sido programada pelas documentaristas independentes e consistia na exposição fílmica do primeiro vídeo realizado pela FMW a propósito da I Caravana, realizada entre

outubro e novembro do ano 2008. Outros vídeos realizados pelos jovens da rádio comunitária também formavam parte desse espaço.

Um amplo telão foi montado com um retroprojetor e toda a parafernália fílmica. A idéia era assistir os documentários e conhecer as atividades que se reportavam à visibilização da violência de genocídio. Eu, no entanto, consegui chegar muito depois de ter começado a exibição dos vídeos. Minha condição física estava bastante fragilizada depois de uma forte indigestão que tardou muito e que se originou depois de eu ter comido.

Um fato importante nesse episódio foi que num dos poucos momentos em que fiquei sozinha no mato tentando controlar o mal-estar físico senti passos muito próximos e fiquei muito assustada. Percebi que era um oficial do exército venezuelano que junto com outros estava vigiando a casa e iria permanecer conosco toda à noite.

Falei em voz alta e disse que estava tendo um problema de indigestão e que por esse motivo tinha muito tempo de cócoras. O agente do exército responde: *“é que a gente tem que cuidar sabe; proteger vocês, não se sabe o que pode passar por aqui, a gente está aqui para isso”*. Na medida em que o oficial ia se afastando eu comecei sentir uma profunda angústia, pelo mal-estar físico que não passava e também pela situação que tinha acabado de entender.

Os membros da FMW, eu e todos o que participávamos na segunda Caravana éramos alvo de ser “chuzadas”, quer dizer, interceptados e expostos a um possível perigo iminente, muito provavelmente pelo que Marcela comentou horas atrás quando estávamos ainda em Quatro Vias. Isto é pela idéia de estarmos relacionadas com ideologias subversivas.

Acordei na manhã do dia 06 de março com a movimentação dos oficiais do exército em volta tomando café. Na noite anterior, dormi muito mal por causa do frio que passava pelas rendas da fina rede que usei para dormir e também pelo barulho que durante toda a noite foi intenso, principalmente pela movimentação dos repórteres comunitários que estavam a cargo das filmagens.

Ajeitados em barracas, esse grupo bebeu quase toda à noite. Um deles falou, no dia seguinte, que na verdade estavam “cuidando da gente” e por isso não dormiram. Eles me lembravam, de fato, minhas primeiras aproximações de campo como estudante de antropologia na Venezuela. Na época, cada trabalho de campo era encarado como uma aventura em que o estereótipo do antropólogo se fazia notar: a imagem de um antropólogo com caderneta na mão, botas Zaffari, câmera na mão e jeito de estar contribuindo para a construção de “um mundo melhor”.

As vestimentas e as atitudes desses jovens documentaristas pareciam com o estereótipo ou representação dos inícios do meu exercício como antropóloga. Eu desejava não questionar esse

comportamento, mas de vez em quando ficava irritada com o exagero dos seus registros documentais. As fotos tomadas bem de perto e inadvertidamente, tanto dos membros da FMW quanto de qualquer índio que se manifestasse publicamente para exigir, comentar ou desabafar suas problemáticas.

Eu me perguntava continuamente quais eram os motivos reais da sua presença e atividade na Caravana? Até o terceiro dia da Caravana eu não tinha ainda resolvido minhas dúvidas sobre isso. Em uma oportunidade, conversei casualmente com um dos homens que andava com uma câmera filmadora para cima e para baixo e ele me comentou que eram documentaristas independentes de uma rádio comunitária e que, além disso, eram amigos dos organizadores do evento na Venezuela.

Pelo que entendi, os documentaristas tinham sido chamados para cobrir o evento e gozavam de plena confiança dos seus amigos wayuu. Contudo, as técnicas das filmagens contradiziam em muitos casos as próprias reivindicações da FMW e das organizações indígenas quanto à manutenção do respeito para serem filmados ou abordados.

Tudo parecia muito televisivo e sensacionalista, apesar de que não duvido das boas intenções dos documentaristas para com a causa wayuu. Todas essas questões me assaltaram nesse dia 06 de março, de manhã, meu corpo estava muito dolorido pela dormida na rede e o frio da madrugada.

Os oficiais do exército estavam tomando café e alguns documentaristas já estavam circulando com um forte cheiro de álcool ainda, enquanto outros estavam dormindo. Levantei para tomar banho, mas antes precisava saber quantas pessoas estavam na fila do banheiro, pois éramos muitos e só havia um banheiro fora da casa. Aproximei-me ao grupo de mulheres da FMW. Elas tinham dormido no *bohio* próximo, todas deitadas nas suas amplas e coloridas e redes. Elas também acordaram cedo e se preparavam para tomar banho.

Entre buscas por suas mantas coloridas (vestidos wayuu) que iriam usar nesse dia para o início dos trabalhos, elas intercambiavam produtos de maquiagem. Nesse dia pela manhã, a programação era de tipo midiático, ir à Rádio Fé e Alegria de Paraguaipoa. Algumas das mulheres da FMW juntamente com a representante da ONIC iriam ser entrevistadas a respeito da atividade da Caravana e da situação do povo wayuu em geral.

Antes de encaminhar-nos para ir à Rádio, observei que na casa de Gonzalo, enquanto estávamos tomando o café, repórteres das rádios comunitários entrevistavam aos membros da FMW, especialmente a Ligia, representante da ONIC e a Amanda.



Fiquei surpresa quando soube que ela iria participar, pois ela tinha me comentado um dia antes que preferia não ser gravada. Foi por isso que eu decidi fazer apenas alguns apontamentos sobre a situação da sua comunidade e as ameaças que tinha recebido depois do assassinato do seu irmão. Penso, no entanto, que a ambiência do lugar permitia que ela se mostrasse mais à vontade e com maior confiança para falar.

Nessas alturas eu tinha estabelecido uma relação de camaradagem com Juana. Conversei novamente com ela sobre a problemática da violência e lhe fiz apenas uma pergunta: Juana conta-me sobre a situação da comunidade e as ameaças que têm recebido? E ela começou pausadamente como se tivesse revivendo cada parte do relato.

Meu irmão foi assassinado, meu irmão era Raul (23 anos). Chegaram os paramilitares numa comunidade que se chama Guamayo, juntinho da base militar de Karraipia. Eles chegaram. O mataram nesse dia. Levaram-se umas coisas de nós: *chinchorros*. Levaram um pouco de animais. O chefe deles, apelidado, “o Lucho, Javier”, os “cabecilhas”, dois meses depois eles chegaram à rancheira. Deram-nos uma semana que nós deslocáramos senão eles seguiriam matando nós. Ameaçaram-me e me enviaram uma carta, que me fosse para Venezuela que senão... e como eu lutava e era a liderança daí e por agora tem como 30, mas eles se escondem da lei, estão por aí pertinho, por aí vai o rio, na mesma rancheira. Agora para eu proteger minha família eu tenho dito será que eu saio daqui? Vou para Venezuela ou onde minha família e essas coisas? Eu já quero me retirar assim da Força de Mulheres, pela ameaça que me tem dito de que eu não assistira mais a reuniões porque essa gente ta assistindo muito. Nós queremos que não tenha mais essa gente, que nos respeitem os territórios de nós, que respeitem os direitos da gente, que não sigam matando mais, ameaçando a gente... Eles estão cobrando vacina (extorsão) às gasolinas [caminhões que transportam o produto], tão cobrando vacina aos fazendeiros e tem uma fazenda que tem dado isso e que faz crescer aí mesmo perto de nós, em apoio aos narcotraficantes com eles que fazem crescer a eles aí mesmos e mandam fazer o que eles queiram com a gente no território de nós. As mulheres que estão lá eles dizem que, qualquer coisa vai ver. Por se você faz um apoio aí com o exército que fala ao grupo do Gaula [nome do exército colombiano] pra as outras classes de leis porque tem dito de que eles se têm vendido com eles, se vêm com eles bem, de repente vão te matar logo por ta dizendo a eles e essas coisas, mas eu tenho que denunciar se eu não denuncio, eles seguem matando a gente, organizando-se aí, eu tenho dito a elas melhor que a gente fale se a gente fecha a boca é pior. Eles nos seguem fazendo as coisas graves, eu lhe falei.

Esse relato me comoveu profundamente. Não porque Juana apresentasse algum sinal visível de vulnerabilidade nem porque eu quisesse vê-lo. Ao contrário, sua postura era muito firme e seu testemunho muito centrado. Mas, a experiência de vida individual e coletiva que ela tinha narrado me pareceram tão densos quanto os sentidos de significados que “a mãe terra” dos wayuu me produzia.

Notei, no entanto, que em alguma das suas falas quando era entrevistada dos documentaristas, Juana usava algumas formas discursivas mais elaboradas e institucionalizadas, usadas pela FMW quando se posicionavam publicamente no evento. Então percebi que ela estava negociando as identidades que estavam em jogo como liderança da sua comunidade, como integrante da FMW, como mulher e como vítima em potencia da violência de genocídio que está exposta ao perigo, correndo risco de morte.

A negociação dessas identidades me fez estar atenta às formas discursivas da FMW e às negociações que se estabeleciam com as lideranças wayuu, do lado venezuelano.

Depois do café da manhã, chegamos à Rádio Fé e Alegria. Na verdade, essa rádio funciona no mesmo local da escola do mesmo nome. Isso foi muito grato para mim, pois me lembrei dos meus próprios referenciais. Eu tinha estudado o ensino fundamental na Escola Fé e Alegria em Caracas (capital da Venezuela). Na época era uma escola dirigida por freiras católicas, mas isso não tinha mudado muito, pois atualmente continua sendo gerenciada por padres católicos, apesar de ter participação do capital privado.

Na escola nós encontramos com muitas crianças do ensino fundamental. Todas as meninas usavam como uniforme uma “manta” (vestido) azul com símbolos dos totens wayuu. Os estudantes ficaram muito contentes com a nossa presença, riam muito e todos eles queriam ser fotografados. Perguntei a um dos grupinhos que estavam no pátio - pois acho que era à hora do recesso - se na escola tinham educação bilíngüe, um deles diz que não, mas depois comprovei que, pelo menos oficialmente, a educação intercultural bilíngüe é obrigatória na Venezuela, especialmente, nos estados onde há uma significativa população indígena.

Nesse dia Gonzalo quem nos hospedou na sua casa no primeiro dia da Caravana, foi muito atencioso. Ele trabalhava nessa Rádio e também formava parte do Comitê Regional de Direitos Humanos do município Páez. Representava um incansável lutador pela reivindicação dos direitos humanos do seu povo wayuu e por intermédio dele pude conhecer de perto o trabalho que realizava o Comitê de Direitos Humanos na região.

Ele mostrou folhetos, distribui algumas revistas que falavam sobre a situação de refugiados e os direitos humanos e deu atenção especial a um pôster que estava preso à parede da sua sala de trabalho em que havia alguns documentos que permitiam constatar o trabalho da luta do povo wayuu e as demandas que faziam perante as autoridades competentes.

Conversei com Gonzalo sobre vários aspectos relacionados com seu trabalho no Comitê e ele reforçou especialmente a dinâmica do deslocamento forçado vivido por famílias wayuu nos espaços fronteiriços da Venezuela e da Colômbia. Vejamos alguns trechos da sua fala:

O trabalho que estamos fazendo em matéria de direitos humanos no município Páez surgiu de um trabalho, de uma análise. Por isso se constitui um escritório e umas fronteiras com a finalidade de defender os direitos humanos. Faz já 10 anos com personalidade jurídica. Até o momento nós temos atendido casos de deslocados. O primeiro caso que recebemos foi aproximadamente 5 anos, com irmãos, uma família que chegaram do departamento do Chocó, Colômbia. Nós o acompanhamos até o final, até que o estado reconhece seu status como deslocado. Neste momento, a família encontra-se em Machiques. Na atualidade já se tem reconhecido com esse status de refugiado em Venezuela. Na maioria dos casos o que fazemos é o acompanhamento, certo, desde a fronteira até chegar até a oficina de ACNUR e a Cruz Vermelha.

Nós articulamos trabalhos com essas organizações de direito internacional humanitário e outras famílias por notícias que nos chegaram que se estavam deslocados pela fronteira, nesse caso San Rafael de Paraguachón, estavam entrando umas famílias, como aproximadamente 6 famílias que nós acompanhamos e também remetemos o caso para o pessoal daqui do Zulia, as secretarias técnicas com apoio do pessoal da Cruz Vermelha internacional.

O caso recente foi como uma notícia internacional. O caso de 86 famílias que se deslocaram da Alta Guajira, neste caso da parte colombiana e entraram em território venezuelano e eles estão neste momento no estado Zulia, numa comunidade indígena e ainda estão esperando pelo pronunciamento do estado venezuelano. Como não tem passado os 90 dias que estabelece a Lei, estão em processo de avaliação por parte das secretarias técnicas e tem havido muitíssima gente, muitíssimas famílias que chegam da Colômbia que não estão numa estatística de nenhuma dessas secretarias, estão por aí e ninguém sabe, nem o estado tem conhecimento de que eles são deslocados. Talvez isso por falta de conhecimento, por falta de acompanhamento por x organismo que trabalha nessa matéria de direito internacional humanitário.

A maioria desses casos vem das comunidades indígenas. Eles saem de uma maneira forçada produto talvez por grupos subversivos que entram nas comunidades indígenas ameaçando-as. A maioria deles se têm apoderado dos espaços dos indígenas, eles se têm apoderado dos animais, de todas as pertenças das comunidades indígenas. Mas, tem uma coisa que nos preocupa a todos. Neste caso, a maioria que está na Venezuela, que entrou em janeiro deste ano, eles quer retornar ao seu território, mas não há garantia por parte do governo colombiano, porque enquanto tenha presença os grupos subversivos nas comunidades indígenas. Então não há garantia porque esse pessoal não pode retornar.

Eles insistem a que o governo venezuelano seja mediador com o governo colombiano para que se resolva esse conflito interno na Colômbia, mas, mais além as organizações de direitos humanos estão preocupadas. Nesse caso, não faz muito tempo que se fez uma reunião em Táchira [estado ocidental da Venezuela] uma reunião de trabalho, de análise, de reflexionar sobre a entrada massiva de irmãos da Colômbia a território venezuelano, produto da guerra que existe na Colômbia. Até agora nos estamos preparados para em qualquer momento receber massivamente pessoas, famílias da Colômbia. Esse é o trabalho que nos viemos fazendo.

Fanny: Como tem sido tua experiência direta e pessoal com o deslocamento.

Gonzalo: Vemos que nós como wayuu temos irmãos indígenas que saem e saem de lá, do seu território produto de um deslocamento forçado, então eles como wayuu não têm chegado pessoas assim, o que acontece é que nós às vezes guardamos a identidade das pessoas que nos têm manifestado. Eles como wayuu procuram não informar aos organismos, mas como wayuu eles procuram sua família aqui na parte venezuelana. Procuram sua família e isso fica assim, que ninguém registra isso. Então eu como wayuu também, às vezes nos complica também o trabalho de trabalhar com pessoas deslocadas e também como às vezes é algo difícil para nós, mas aí vamos trabalhando, cumprindo com nosso compromisso como defensores aqui na fronteira.

Fanny: E no município Mara?

Gonzalo: Fizemos um trabalho referente a umas famílias que vivem aqui na zona fronteira que foram ameaçadas e fugiram da sua comunidade porque de pronto chegaram grupos subversivos ameaçando-los, dizendo-lhes que saíram imediatamente, que abandonaram o sítio, então, essa pessoa sai. Para município Mara estava um grupo e depois procuraram à sua família em Maracaibo. Isso ficou assim. Ninguém se tem preocupado por isso, nem os organismos também se têm preocupado por isso, mas o certo é que [as famílias] deixaram suas fazendas, as que têm fazendas, deixaram seus animais e todo o que tinham eles lá. Então para o wayuu é difícil emigrar, é difícil de adaptar-se a outra realidade que não são a realidade deles. Então o problema esta aí.

As fronteiras venezuelanas não estão alheias do conflito armado da Colômbia. As famílias que moram na fronteira são vítimas também desse tipo de violência. Em Mara especificamente há algumas famílias que saem da fronteira de Paez e entram para Mara, mas por onde entram mais famílias deslocadas é por Paez, por Machiques como na parte da Serra de Perijá é por onde entram elas massivamente. Como defensor de direitos humanos deste estado uma das experiências mais fortes que é que eu tive que deixar minha casa, minha família produto de uma ameaça que recebi na fronteira produto talvez porque a gente promove, defende, a gente fala, a gente não fica calado perante uma situação, um atropelo à dignidade das comunidades indígenas precisamente tive que sair.

Ao mesmo tempo, em que a noção de intervenção está produzindo discursos e ações sob a óptica homogeneizante das categorizações como, por exemplo, deslocado. Outros agentes sociais, de carne e osso, como é o caso de Gonzalo, agenciam práticas e redes sociais de resistência local como maneiras exemplares e particulares, de ação coletiva. As duas realidades, no entanto, estão associadas com formas particulares de produção do objeto (de pensar esse objeto) e das formas como são legitimadas essas produções. Estamos falando de um campo social em que as pessoas e as instituições se apropriam de instrumentos de poder em um jogo social assimétrico por direitos.

A idéia de temporalidade da assistência (humanitária) que provem da política oficial corresponde-se com a idéia da temporalidade do próprio deslocamento e do deslocado, quer dizer, uma ficção. O discurso da atenção humanitária pode invisibilizar a dimensão política da pessoa

deslocada, hipérbolizando-o como uma dimensão apolítica, vulnerável e susceptível de tutela. Tudo isso sem contar o imenso poder dado às tabelas estatísticas do número de deslocados existentes. Tais números atuam mais como uma bandeira política do que como um indicador quantitativo significativo desde onde se pode deslocar epistemicamente uma determinada realidade social.

Pessoas como Gonzalo subvertem essa lógica com outras ferramentas e compreensões.

Sáímos da Escola Fe e Alegria antes do meio dia e fomos a uma localidade chamada Alto Ciruelo, no município de Mara. Na sede do conselho comunal daríamos continuidade ao objetivo da Caravana: a visibilização das formas de violência no território wayuu. Dessa vez quem iria “alçar” a voz seriam os wayuu, do lado venezuelano<sup>164</sup>.

\*\*\*\*\*

No momento de pensar a maneira de organizar este capítulo, interroguei-me sobre quais seriam as temáticas em que poderia debruçar minha compreensão antropológica a respeito dos movimentos etnopolíticos indígenas relativos ao grupo wayuu e sua relação com o território, no marco de problemáticas com o deslocamento forçado e a violência dos atores armados, entre outros fatores.

Tal interrogação vinha acompanhada não apenas da pertinente necessidade de produzir um mínimo de inteligibilidade numa reflexão sustentada em dados de campo muito heterogêneos da incursão etnográfica que empreendi junto os wayuu por um espaço de 6 meses no território da Península da Guajira (entre a Colômbia e a Venezuela); mas também pela relevância de questões como processos de resistência ameríndia, passadas e contemporâneas, para além do cenário local dos wayuu.

Especialmente com relação ao conflito armado, as questões que mais se sobressaem são as problemáticas do deslocamento forçado e do genocídio que sofrem povos como os awá e os wayuu, entre tanto outros. Meu ponto de observação foi sustentado em uma dinâmica de movimentos e grupos indígenas diferenciados que pleiteiam espaços de autonomia e auto-gestão étnica e política. Contudo, focalizei especialmente as ações da aliança FMW, organização fundamentalmente de mulheres que visam denunciar e visibilizar as problemáticas dos wayuu do lado colombiano.

---

<sup>164</sup> Abordo esse tema no capítulo 9.

Deslocado ou forçado pode significar tudo aquele que se vê obrigado a sair da sua região e estabelecer-se em outra contra sua vontade. Por esse viés deslocado, situa-se a partir de duas frentes: a) em termos de um sujeito de conhecimento ou compreensão epistêmica e b) em termos de uma política oficial de organismos nacionais e internacionais, ou mais extensamente, de políticas públicas, tratados internacionais, princípios reitores e orientações humanitárias, entre outros.

Gostaria de esclarecer que tais frentes não estão dissociadas nem distanciadas do sujeito deslocado real, aquele de “carne e osso”, tal como nos fala Gonzalo que, contrário ao emaranhado esquema de intervenções (acadêmicas e governamentais), condiz sua fala como um sujeito histórico que reivindica seus espaços de existência e luta, isto é, pessoas de carne e sangue (e aqui me refiro especialmente à cosmologia wayuu).

Com referência aos direitos humanos existe um campo social que permeia os pleitos e as reivindicações dos wayuu. De um lado, discursos de organizações de base (chamadas alianças ou ONG) que, sob o perfil da visibilização dos crimes e perseguições que são acometidas contra o grupo, reivindicam o escopo da “denúncia” (especialmente perante organismos internacionais) como uma possibilidade de ganhos para a defesa dos direitos humanos dos wayuu e da exigibilidade desses direitos. O caso da FMW é um caso exemplar dessa realidade.

As mulheres integrantes dessa Aliança evidenciam, também, a construção de um espaço social de articulação política e étnica da denúncia e dos direitos que reivindicam, mas que não está ausente de conflitividades. Lembremos o comentário de Juana, já referido anteriormente.

Agora para eu proteger minha família eu tenho dito será que eu saio daqui, vou para Venezuela ou onde minha família e essas coisas, eu já me quero retirar assim da Força de Mulheres, pela ameaça que me tem dito de que eu não assistiria mais a reuniões porque essa gente ta assistindo muito, que essa gente pode estar espiando. Isso me alertou minha família.

Um tipo diferenciado da denúncia é aquela que se organiza em função da ajuda humanitária. Nessa perspectiva, os direitos humanos parecem confundir-se com as próprias ações executadas nos planos de contingência realizados por organizações como o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, a Cruz Vermelha e as políticas estatais.

Por exemplo, numa das conversas que tive com uma oficial do ACNUR em abril de 2009, no estado Zulia, essa funcionária me comentava sobre a formulação de um plano de contingência imediata para os wayuu com o intuito de dar resposta a uma situação de emergência, no sentido de ser uma resposta de proteção temporal, pois de fato, segundo essa oficial, “a proteção civil a deveria

fazer o Estado”. Ela explica que tem coordenado “6 kit de emergência: higiene, alimentos, abrigo, cozinha, saneamento” para o caso wayuu.

Mais tarde dentro da sede regional do ACNUR, ela fez questão de mostrar-me alguns dos referidos kits como, por exemplo, aqueles relacionados com roupa e alimentos. Diz-me: “no começo demos sardinhas para os wayuu deslocados, em janeiro desse ano da Colômbia, mas eles falaram que não comiam sardinhas, depois perguntamos se eles queriam dormir em chinchorros ou em redes, pois eles falaram que não queriam colchões, aí muitos deles preferiram as redes”.

A descrição desse relato pretende apenas mostrar as inconsistências do apoio humanitário na defesa dos direitos humanos. Quer dizer, se por um lado dá-se muita relevância às noções jurídicas do marco internacional de direitos, de outro lado há um profundo desconhecimento das práticas culturais cotidianas dos grupos nos quais vai sendo direcionada a pretendida proteção.

A preponderância parece situar-se na valorização de noções abstratas e homogeneizantes como, por exemplo, grupo étnico, minoria, deslocados e planos de contingência local, e não nas pessoas de carne e osso que vivenciam o deslocamento. Formas particulares de intervenção estão associadas com formas particulares de produção de pessoas (de pensar essas pessoas) e das formas como são legitimadas as representações sociais e jurídicas que se fazem delas.

Esse é o caso de um considerável número de povos indígenas da América Latina. Eles foram e continuam sendo pensados como objetos de intervenção, extermínio e alienação por parte das políticas oficiais governamentais, assim como dos atores vinculantes com essas violências. Esses povos, no entanto, possuem mecanismos pacíficos ou não para resistir o genocídio e re-criar estratégias de autonomia étnica e política.

Os movimentos indígenas da Colômbia e da Venezuela não pretendem apenas mobilizar as 87 populações indígenas que compõem, em termos estatísticos, 1.392.623 índios colombianos (DANE, 2005) ou os mais de 511.329 índios venezuelanos (Censo de 2001), mas especialmente restaurar a cotidianidade e a dignidade nos seus territórios ancestrais, que têm sido historicamente lesionados pelas distintas modalidades de violência, entre elas, a impunidade.

## CAPÍTULO 9. BRIGAR PELA TERRA: DIREITOS TERRITORIAIS E POLÍTICOS NA CONSTRUÇÃO DE UMA NAÇÃO WAYUU.



Foto 39. Comunidade wayuu *kassusain* (Região “O Socuy”, Guajira venezuelana) no marco da segunda Caravana por Wounmaikat, 2009. Fonte: Diário de campo.

Este capítulo pretende analisar a diversidade de jogos políticos e simbólicos, através dos quais os sentidos da identidade wayuu têm de dialogar e confrontar-se. Abordo essa problemática como um exercício de re-dimensionar os argumentos nativos a respeito dos pleitos pela demarcação do território wayuu, a emergência de uma autonomia, a construção da nação wayuu e a tentativa de expropriação do território wayuu por empresas estatais e transnacionais de mineração de carvão.

A primeira parte da análise tem o propósito de informar os desdobramentos dos jogos políticos e identitários a partir das trajetórias sociais de lideranças wayuu e representantes de



Conselhos Comunais<sup>165</sup> indígenas e, em outro caso, da Assembléia Legislativa, ambos cenários institucionalizadas pelo Estado venezuelano.

O objetivo é destacar os pleitos identitários relacionados com a questão da autonomia e da nação wayuu, tal como são usados esses termos pelos seus membros. O embate desses pleitos perpassa a dimensão da representatividade indígena perante o Estado venezuelano. A segunda parte aborda a problemática da mineração nacional e transnacional das minas de carvão, a céu aberto, que operam dentro do território wayuu, em ambos os lados da fronteira da Colômbia e da Venezuela. O objetivo é apresentar os jogos simbólicos acionados, tanto pelos consórcios mineiros quanto pelos wayuu e as lógicas próprias nas quais se inscrevem essas simbologias.

### 9.1. *O jayeechi*: “para que nos dê nosso território e demarcação do território indígena wayuu”.

A *canção* do meu tio, a *canção* dos antigos<sup>166</sup>. Saudações a todos. Nós já sabemos, estamos aqui todos reunidos, pra vê-los, todas as pessoas que estamos reunidas. Nosso território, nossos líderes, o líder do presidente, o velho Chávez, pra que nos dê nosso território e demarcação do território indígena wayuu e todos nós aqui em nosso território. Nós estamos lutando e por isso nós estamos reunidos pra que cumpram. Quando ele [refere-se ao presidente da Venezuela] chegou, nós nos sentimos contentes. Como ele nós estamos aqui. Nós fizemos muita marcha [protesto]. Nós estamos caminhando [lutando] pra que nós estejamos bem. Vamos continuar adiante, pra que feche uma palavra, pra que estejamos unidos, pra que teçamos, temos que estar juntos pra que estejamos bem. Estamos indo atrás de todos pra que feche nosso destino. Nós estamos lutando pela demarcação, a terra de indígenas, pra que façam isso. Nesta terra têm muita terra Guasare, a mina do norte [refere-se à mina de carvão da região de Guasare do ocidente da Venezuela]. Neste momento também os que escreveram estavam entregando à liderança do presidente de antes, que está aqui em Guasare. Nós somos irmãos dos *yukpa* e dos *alijunas*.

<sup>165</sup> A Lei de Conselhos Comunais da Venezuela, publicada em Gazeta Oficial nº 5.806 (extraordinária) de 10 de abril de 2006 define essas organizações no seu Artigo 2 como “[...] instancias de participação, articulação e integração entre as diversas organizações comunitárias, grupos sociais e os cidadãos e cidadãs, que permitem ao povo organizado exercer diretamente a gestão das políticas públicas e os projetos orientados a responder às necessidades e aspirações das comunidades na construção de uma sociedade de equidade e justiça social”. Essa mesma Lei estabelece distinção entre as noções de “comunidade” e “comunidade indígena, no primeiro caso, nos termos de “conglomerado social de famílias, cidadãos e cidadãs que habitam numa área geográfica determinada, que compartilham uma história e interesses comuns, se conhecem e se relacionam entre si, usam os mesmos serviços públicos e compartilham necessidades e potencialidades similares: econômicas, sociais, urbanísticas e outra índole” (Artigo 4 (1)). No segundo caso, a referida Lei observa que as comunidades indígenas são “grupos humanos formados por famílias indígenas associadas, entre si, pertencentes a um ou mais povos indígenas, que estão localizados em um determinado espaço geográfico e organizados segundo as pautas culturais próprias de cada povo, com o sem modificações provenientes de outras culturas” (Artigo 4(2)). Embora essas definições propiciam um crítico debate, sob o prisma da antropologia, não abordarei neste trabalho as implicações epistemológicas decorrentes. Disponível em: < <http://www.consejoscomunales.net/> > Acesso em: 01 mai. 2010.

<sup>166</sup> A *canção* ao que faz referência Jacinto é o *Jayeechi*.

Estamos vivendo todo o destino. Nossos irmãos que estão aí na terra, mato grande e ainda estão aí, estão sofrendo. Estamos lutando como wayuu pra que nos soltem nossa demarcação. Nossos irmãos chegaram aqui. Estão aqui com nós nos acompanhado. Isso foi assim, devolução [reparação] e os velhos que existiram antes que nós, isso é o que eles falaram, assim foram meus tios, meus irmãos, nisto estou escrevendo (*jayeichi* realizado por Jacinto em “O Socuy”. D.C. 07/03/2009).

Essas são as palavras de Jacinto, wayuu da região do Socuy (território wayuu), depois de entoar uma longa e cadente canção (*jayeichi*) na manhã do dia 07 de março de 2009, na comunidade *kasuusain* do Socuy, no marco da segunda caravana por *wounmaikat*. Nesse contexto, *kasuusain* seria o último cenário de encontro entre os wayuu, de ambos os lados da Guajira, para conhecer, discutir, compartilhar as problemáticas relativas com seu território ancestral e com as diversas modalidades de violência.

O *Jayeichi* é uma longa narração oral cantada de relatos de origem mitológico ou histórias de experiências vividas das pessoas ou dos animais referidos às práticas e costumes dos wayuu (Mato, 1995). Caracteriza-se por uma cadência de frases repetidas em que o cantor, devido à repetição contínua das frases, corta o alento. Essas narrativas se realizam especialmente em eventos públicos para dar as bem-vindas ao público ou em reuniões etnopolíticas como neste contexto.

Através do *jayeichi*, Jacinto faz alusão ao território dos wayuu em termos de uma territorialidade social que historicamente lhes pertencem e em que a memória oral está presente, não apenas como um recurso mnemônico, mas efetivamente como inscrição de laços de pertença identitária que legitima a luta pela demarcação do território wayuu: “os velhos que existiram antes que nós, isso é o que eles falaram, assim foram meus tios, meus irmãos”.

Ressaltar esse relato é importante porque se reporta a desnaturalizar a memória coletiva que têm sido essencializada historicamente pelas políticas indigenistas do Estado e os discursos de árbitros diversos a respeito da questão étnica e a demarcação territorial. A narração de Jacinto aponta também ao dinamismo de uma lógica cultural própria constituída a partir de relações históricas com o *outro* e de pleitos identitários e territoriais: “Nós somos irmãos dos *yukpa* e dos *alijunas*. Estamos vivendo todo o destino. Nossos irmãos que estão aí na terra, mato grande e ainda estão aí, estão sofrendo”.

Com efeito, há nas suas palavras a construção de uma territorialidade como um *lugar historizado*, de longa data: Estamos vivendo todo o destino, em que os wayuu constroem diferentes posições identitárias, na arena das relações interétnicas que envolve ações, individuais e coletivas, de atores sociais diversos e formas de discursividade política heterogêneas.

As lutas sociais e territoriais perpassam uma dinâmica de pleitos por direitos com o Estado e seus representantes de turno. Mas essas lutas são entendidas por eles como ações coletivas, tal como expressa José: “temos que estar juntos pra que estejamos bem. Estamos indo atrás de todos, pra que feche nosso destino. Nós estamos lutando pela demarcação, a terra de indígenas, pra que façam isso”.

Os wayuu reclamam direitos territoriais que estão vinculados com o reconhecimento efetivo da diferença cultural e do pluralismo jurídico. Dessa forma, quando Jacinto se reporta a: “o velho Chávez, pra que nos dê nosso território e demarcação do território indígena wayuu e todos nós aqui em nosso território” ele está exigindo a reparação de uma dívida histórica que o texto da Constituição da República Bolivariana da Venezuela (1999, doravante CRBV) não tem cumprido, tal como o expressa o texto legal:

O Estado reconhecera a existência dos povos e comunidades indígenas, sua organização social, política e econômica, suas culturas, usos e costumes, idiomas e religiões, assim como seu hábitat e direitos originários *sobre as terras que ancestral e tradicionalmente ocupam e que são necessárias para desenvolver e garantir suas formas de vida. Corresponderá ao Executivo Nacional, com a participação dos povos indígenas, demarcar e garantir o direito à propriedade coletiva de suas terras*, as quais serão inalienáveis, imprescritíveis, inembargáveis e intransferíveis em acordo com o estabelecido nesta Constituição e na lei (CRBV op.cit., Cap. VIII, Artículo 119, p. 107). [grifo nosso]

Certamente, o discurso constitucional, tal como sublinha Garay (2000), está carregado das atribuições e das obrigações que o Estado deve cumprir. Nesse sentido, está permeado por frases como “o Estado protegerá... fomentará, garantirá” e “Todos têm direito” (p. 17). É justamente a esses direitos, circunscritos nos Capítulo VIII chamado “Dos Direitos dos Povos Indígenas” nos Artigos 119 a 126 aos que José se refere. Tais direitos têm operado mais como direitos de *papel* do que efetivamente como ações concretas por parte do Estado.

O mesmo se aplica para a Lei de Demarcação e Garantia do Habitat e Terras dos Povos Indígenas (2001, doravante LDTPI)<sup>167</sup> desse país, garante o “direito das propriedades coletivas” das terras indígenas (Artigo 1), a demarcação conjuntamente com a participação dos “povos”, “comunidades” e “organizações indígenas” (Artigo 4), assim como a consideração dos projetos de “autodemarcação” adiantados nesses contextos sociais (Artigo 9) (Gazeta Oficial N° 37.257).

<sup>167</sup> Amparada na Lei Orgânica de Povos e Comunidades Indígenas (Gazeta Oficial 38344 de 27 de dezembro de 2005).

Não se trata de contrapor a narrativa de Jacinto com o texto jurídico da Constituição. Mas de fazer um exercício hermenêutico sobre um aspecto que, a meu ver, tem relevância no contexto social wayuu, o *jayeichi*. Uma questão que se observa no canto de Jacinto é a maneira como ele inicia e finaliza sua narrativa. Ele começa com um *jayeichi* e finaliza com a frase: “nisto estou escrevendo”. Nesse caso, importando uma problemática importante levantado por Viveiros de Castro (2002) na realidade indígena amazônica, interessa indagar no contexto social dos wayuu: o que vale um *jayeichi*?

A questão das narrativas orais indígenas tem sido explicitamente padronizada dentro do escopo analítico de literaturas orais. Autores como Mato (1995) tem questionado o uso dessa terminologia que, segundo esse autor, está relacionada com os pressupostos de homogeneidade de comunidades étnicas e locais aclamadas pelas políticas de identidade.

A análise de Mato ressalta que esse tipo de pressupostos tem deixado de ser um “predicamento explícito” para tornar-se um “suposto implícito” (p. 93) que, conforme explica esse autor, não apenas obstaculiza o papel epistemológico da interrogação, isto é, o exercício de reflexividade a respeito das realidades sociais que abordamos analiticamente, mas também o suposto implícito tem conseqüências políticas.

Sustentado em pesquisa etnográfica, junto a comunidades wayuu da Guajira venezuelana, esse mesmo autor comenta que o *jayeichi*, cantado ou apenas narrado é muito apreciado entre os wayuu. Para Mato esse tipo de prática cultural envolve a participação de duas ou mais pessoas, o cantor e/ou narrador e um co-cantor/narrador que se encarrega de fazer perguntas ou comentários enquanto se entoa o *jayeichi*.

Esse tipo de narrativa oral é uma atividade dinâmica e participativa entre os wayuu. Acontece que tal atividade não está isenta de conflitos e pleitos identitários. Mato (op.cit.) questiona a pretendida evidencia da homogeneidade e interroga não apenas qual o papel do *jayeichi* no contexto wayuu, mas também porque ele joga um papel importante para dessubstancializar às políticas identitárias de homogeneidade identitária tanto no seio do grupo interno quanto nas relações com os *outros*.

Em trabalho de campo reportado à década de 80, Mato contextualiza alguns dos cenários sociais onde os narradores wayuu realizam o *jayeichi*. Tais cenários são heterogêneos socialmente e a realização das narrações, cantadas ou não, vai depender do contexto e dos interesses, individuais e coletivos do grupo social. Segundo esse autor, pode realizar-se em eventos sociais como velórios ou num segundo enterro. Para divertir amigos, familiares, membros da comunidade ou para que os

filhos aprendam; na mediação de conflitos interpessoais e casamentos, entre outros. Os temas aos que se reportam essas canções ou narrações são, conforme a pesquisa de Mato vão desde episódios históricos da chegada dos espanhóis, às “histórias de *Pollowi*” [pulowi] ou fatos vividos pela pessoa.

Alguns dos informantes wayuu entrevistados por Mato indicaram que tinham apreendido e escutado o *jayeechi* dos anciãos wayuu e que tais histórias narradas ou cantadas não são improvisações, mas fatos vividos. A análise vai mais além do contexto de narrativas orais wayuu. O interesse aqui é ressaltar que o objetivo de Mato é abordar como se constroem os pleitos identitários wayuu a partir das distintas posições de sujeitos wayuu, isto é, segundo esse autor, “outras maneiras de assumir-se *guayú*, e de predicar a *guayu*-idad” (p. 94).

O que está informando a pesquisa sobre o *jayeechi* são as divergências e heterogeneidades de *fazer* uma prática que se reporta ao modo de construir e pleitear jogos políticos e simbólicos em torno da identidade étnica. Fato que é evidenciado por Mato (1995) a partir de um evento etnográfico na região de “Moina” da Guajira colombiana em que presenciou numa festa wayuu a esquentada discussão entre 7 homens desse grupo, a raiz da dificuldade que o cantor/narrador wayuu da ocasião tinha em entoar o *jayeechi*. A causa aparente parecia ser o barulho ocasionado por um dos grupos reunidos nesse evento enquanto bebiam e se divertiam e também à falta de atenção de certos membros do grupo para com o cantor.

A partir da interpretação de um dos seus informantes wayuu, Mato explica que ele teria lhe ressaltado que a verdadeira razão dessa situação em ter exaltados os ânimos desses homens era que: “os *guayú* se encontram muito divididos entre si, sobretudo por diferenças político-partidárias e religiosas e [...] as tradições de cantar *jaiichi*, bailar a *yona* e tocar instrumentos *guayú* (tambora) se estavam perdendo”. Segundo esse autor, Uriana comentaria que essa divisão contribuía para que o *jaiichi* “se fosse perdendo ou [...] transformando-se de cantar a narração” (p.101).

O objetivo em deter-me brevemente na pesquisa de Mato sobre a temática do *jayeechi* é contextualizar a relevância dessa prática social para os wayuu. Meu interesse é elaborar algumas reflexões das implicações políticas que o *jayeechi* de Jacinto tem no contexto dos pleitos políticos com o Estado nacional.

Se bem o *jayeechi* é uma narração oral, cantada ou não, que atende a diversas *maneiras de fazer*, ele também pode entender-se como um capital simbólico que permite situar os argumentos nativos em simetria com aqueles oficializados pelo poder instituído no campo jurídico.

Tal como é potencializada por José, nos termos de exigir e reivindicar direitos territoriais para a efetiva demarcação do território wayuu, essa prática social emerge como uma prática cultural de legitimação por direitos políticos e territoriais wayuu.

A meu ver, é justamente por esse alargado horizonte de sentido que no seu relato Jacinto se reporte ao “velho Chávez”, a outros grupos sociais “yukpa”, “*alijunas*” [brancos], aos “irmãos que estão aí na terra, mato grande e ainda estão aí sofrendo” e principalmente a fato de que: “Estamos lutando como wayuu pra que nos soltem nossa demarcação”.

Sugiro que, assim como o texto da Constituição de 1999 e as leis relacionadas à demarcação de terras são um tipo de narrativa escrita que se reporta, até agora, aos direitos de “papel”. O *jayeichi* de Jacinto se contextualiza, social e politicamente como uma narrativa oral que se inscreve em direitos concretos, exigidos e pleiteados pelos wayuu, historicamente. Talvez seja por isso que Jacinto finaliza seu relato com a frase “nisto estou escrevendo”.

Minha pergunta inicial sobre quanto vale um *jayeichi* teve o propósito de evidenciar outras possibilidades narrativas que irrompem nos pleitos políticos e sociais de reivindicação de direitos. O relato de Jacinto desestabiliza a lógica do sistema jurídico oficial, não porque se apresente como um contra-argumento escrito de correlação de forças, mas porque é uma textualidade oral e coletiva que se distancia de noções jurídicas genéricas e congeladas.

Jacinto fala de pleitos por direitos: “temos que estar juntos pra que estejamos bem. Estamos indo atrás de todos pra que feche nosso destino” e aciona a memória coletiva não apenas para invocar os laços ancestrais com o território, mas por entender que são justamente esses laços que permitem a construção de uma agência política e a potencialização de práticas sociais como o *jayeichi* para interrogar ao Estado nacional sobre a descumprida promessa constitucional.

## **9.2. A descumprida promessa do texto constitucional de 1991 “dos direitos dos povos indígenas”**

Nós queremos que nos demarquem nosso território, território indígena, sem fazendeiros, sem mineiros. Isso é o que nós queremos que derroguem essa concessão das mineiras que nos não queremos porque a mineira [refere-se às empresas de carvão] não dá nenhuma melhoria para as comunidades indígenas. Nós temos dito sempre em cada assembléia, em cada reunião, em cada palco. Nós queremos que nos façam a demarcação do território a todos os irmãos wayuu, os irmãos yukpa também. Em concreto o que queremos nós é que nos façam a demarcação do território como povo indígena, como wayuu que somos. Porque um wayuu sem terra não é indígena e também um wayuu que não sabe sua língua não é wayuu também. Então nós queremos que nos façam a demarcação do território

como indígenas wayuu que somos nós e isso é o que queremos conversar companheiros e seguir cada vez mais seguir fazendo contato de nossas lutas que temos nós por nossa mãe terra. Isso é o que queremos companheiros (Diário de Campo, MTM/PTC, 07/03/2009 Socuy, Guajira venezuelana).

Iniciar esta seção com a fala de Alberta, liderança da organização wayuu *maikiraalasalii* (“nós não nos vendemos”), permite aproximar-me a outros aspectos relativos a pleitos por direitos que os wayuu estão reivindicando. No seu relato percebe-se que ela expõe o conflito ocasionado na região do Socuy, pelas concessões estatais dadas a empresas multinacionais para a exploração mineira de carvão que, sem consulta prévia, tem espoliado e invadido a territorialidade dos wayuu tanto na Venezuela quanto na Colômbia.

Alberta aborda essa territorialidade a partir de signos diacríticos de identidade étnica, nos seus termos: “um wayuu sem terra não é indígena”, “um wayuu que não sabe sua língua não é wayuu também”. Ela ressemantiza a questão identitária não apenas pelos signos diacríticos a que faz alusão, território e língua, mas especialmente porque nessa alusão Alberta traça uma relação que permite entender que as clivagens sociais e políticas devem colocar em xeque as interpretações substancializadas de harmonia e unidade da identidade étnica.

Observo no relato de Alberta que os signos diacríticos não se constituem em elementos isolados e congelados de uma realidade social, mas que estão atrelados à reclamação de direitos enquanto signos que ressignificam a territorialidade social, permeada por fraturas e negociações identitárias. O fato é que no seu relato há uma construção de sentido sobre o território wayuu.

Diria que ela está significando o território a partir de um sentido de pertença. Um “nós” que não deve interpreta-se como uma categorização congelada de pertença identitária, mas enquanto processo dinâmico em ação que se materializa na cotidianidade das suas práticas culturais locais e das experiências comuns que não por isso são homogêneas.

Certamente as demandas de Alberta coincidem com as palavras de Jacinto, já referidas anteriormente. Suas falas abrem espaços locais para a construção de sentidos de territorialidade, que ecoa com força para evidenciar que os wayuu não somente estão vigilantes perante as assimetrias instauradas pelas lógicas de poder institucionalizadas, mas que participam ativamente nesses processos a partir de uma lógica cultural própria.

O ponto neural da reivindicação identitária perpassa o reconhecimento e ressignificação da territorialidade social. As clivagens desses processos foram amplamente debatidas por lideranças indígenas no acirrado pleito político em que representantes locais tais como Noelí Pocaterra de

Oberto (povo wayuu), José Luis Gonzáles (povo pemón)<sup>168</sup> e jiwí<sup>169</sup>, eleitos previamente nas suas regiões, procuraram representar perante o Parlamento Federal, as lutas dos mais de 30 povos indígenas do país no marco da Assembléa Constituinte da Venezuela, em 1999<sup>170</sup>.

No caso dos wayuu, poder-se-ia dizer que no contexto da Assembléa, eles evidenciaram que na luta nativa por reconhecimento de existência social a questão da territorialidade não tem apenas relevância enquanto signo diacrítico de identidade étnica, mas principalmente enquanto elemento nodal para o reconhecimento e afirmação e identitária.

Essa questão permitiu destacar na arena dos pleitos com agentes legitimados oficialmente que as disputas, alianças e fraturas reeditam debates não apenas em torno do por que os signos diacríticos wayuu são acionados, mas também de como eles são apropriados e negociados por sujeitos históricos, no cenário das relações interétnicas e com o Estado.

Um aspecto importante que ressalta o Art. 119 da CRBV é a relação entre os direitos originários que os wayuu têm sobre “as terras que ancestral e tradicionalmente ocupam” como garantia e condição necessária para suas existências físicas e culturais e o desenvolvimento de “suas formas de vida”. (p. 107). Fato que está vinculado ao reconhecimento institucional de que as terras indígenas são propriedades coletivas dessas populações e, portanto, seus territórios são “inalienáveis, imprescritíveis, desembargáveis e intransferíveis”.

A LDTPI de 2001 (Gazeta Oficial N° 37.257), cujo objetivo é regular o plano de demarcação do habitat e terras ancestralmente indígenas visando garantir o direito à propriedade coletiva dessas terras, re-elabora criticamente categorias como: “povo”, “comunidade”, “indígena”, “terra”, “habitat”, entre outras noções, relativas a denominar diferencialmente os grupos indígenas e seus âmbitos geográficos. Essa lei contempla no Artigo 9 o reconhecimento da autodemarcação enquanto iniciativa dos povos e comunidades indígenas do território nacional. Reza o referido Artigo:

---

<sup>168</sup> De filiação lingüística Caribe, o etnônimo Pemón indica povo, pessoa. Está distribuído geograficamente no sul da Venezuela, no norte do Brasil e na República Cooperativista da Guiana. Subdividido lingüisticamente em três variantes geográfico-dialetais, no caso do Brasil eles se autodesignam e são designados pelos outros como Taurepang, embora também usem a categoria identitária Pemón que, num sentido amplo, designa os três contingentes populacionais.

<sup>169</sup> Conhecido também como Guahibo, devido à sua filiação lingüística, estão distribuídos na zona de influência do Orinoco, ao sul da Venezuela.

<sup>170</sup> A Assembléa se estabeleceu no primeiro mandato do atual presidente Hugo Chávez. Nesse contexto o projeto do Executivo em conjunto com as instituições oficiais tinha por objetivo “refundar a República da Venezuela”, que posteriormente derivou na designação República Bolivariana da Venezuela. Nesse processo a presença indígena problematizou categorias como território, povo, comunidade, entre outras, numa acirrada luta que perpassou clivagens diversas e heterogêneas.



Os povos e comunidades indígenas, que já possuem distintos títulos de propriedade coletiva sobre as terras que ocupam ou *projetos de autodemarcação* adiantados, poderão solicitar a revisão e consideração de seus títulos e projetos para os efeitos da presente Lei. *Aqueles povos e comunidades indígenas que têm sido deslocados das suas terras* e tenham-se visto obrigados a ocupar outras, terão direito a ser considerados nos novos processos de demarcação (LDTPI 2001) [grifo nosso].

Esses e outros direitos devem ser entendidos como conquistas indígenas num amplo processo histórico de mobilização etnopolítica, heterogênea e dinâmica, e não como meras regalias institucionais vindas dos aparatos estatais. E, mesmo que os wayuu nunca foram consultados no estabelecimento de fronteiras geográficas e políticas dentro do seu território (nesse último caso com exceção das Constituições da Colômbia e da Venezuela de 1991 e 1999, respectivamente) eles mantiveram, desde antes do contato colonial, significativas formas cotidianas de resistência nos pleitos e disputas interétnica.

Apesar disso, a expansão neocolonial política e econômica tem se encarregado de que a realidade cultural dos wayuu esteja mais próxima daqueles povos e comunidades indígenas que têm sido deslocados das suas terras e forçados a ocupar outros cenários territoriais do que dos povos que, efetivamente, tem obtido os títulos da demarcação do seu território ancestral.

Contrário ao que reza teoricamente o final do Artigo referido, os wayuu não têm tido reconhecidos os seus direitos como sujeitos históricos. Embora eles não tenham desenhado um projeto etnopolítico de “autodemarcação” do seu território, como o fizeram os yekuanas do rio Ventuti do estado Amazonas (ARVELO-JIMENEZ, 2001), estão conscientes de que a titulação coletiva das suas terras ancestrais passa necessariamente pela clivagem das relações de poder em que seus pleitos de reivindicação por direitos estão atrelados.

Essa consciência política e étnica é atualizada nas discussões de trabalho que os wayuu mantêm em ambos os lados da fronteira. Por exemplo, na segunda Caravana por *wounmaikat*, Alberta interpretou a relação dos wayuu com o oficialismo nos seguintes termos:

Temos que dizer: obrigada à Constituição escrita pelo nosso Presidente, o agradecemos. Mas, também não podemos falar de política porque nós o que queremos é uma única dinâmica de nossa luta porque aqui o que queremos é que desta luta, desta organização, deste grupo de mulheres wayuu, grupos de homens que têm muita inteligência que nasça um documento onde reze por nós, que se respeite nossa identidade. Que se faz um documento que nós tenhamos uma boa glória para nós os wayuu, que se respeite o espaço, a dignidade (Diário de Campo, MTM/PTC, 07/05/2009).

Segundo as palavras de Alberta, a “Constituição escrita pelo presidente” não traduz nem as reivindicações que os wayuu pleiteiam com o oficialismo estatal, nem suas dinâmicas de empoderamento perante uma realidade cultural diversa, mas pregada às assimetrias sociais que ela mesma reproduz. Essas assimetrias acentuadas por mecanismos de exclusão que tentam desconhecer a especificidade cultural dos wayuu, assim como seus direitos coletivos sobre seus territórios ancestrais não são capazes de desarticular, entretanto, a capacidade de mobilização etnopolítica dos wayuu.

Para Alberta a feitura de uma nova e “única” dinâmica de lutas está fundamentada na ação coletiva entre os wayuu da Guajira, em ambos os lados da fronteira da Venezuela e da Colômbia. Ela interpreta essas reivindicações através do acontecer milenar do seu povo, apelando a uma memória coletiva que se dinamiza permanentemente por meio dos laços parentais entendidos não como continuidades de relações rígidas, mas como interações cotidianas que passam pelo crivo de re-acomodações e negociações locais e extralocais.

Que aqui vamos a continuar vivendo, resistindo por nossa terra e pela nossa dignidade, e por nossas gerações que vêm mais tarde, não apenas pelo que eu tenho presente, os que estamos aqui, mas todos os que vêm em futuro de nossas gerações, de nossos filhos, porque eles [...] algum dia, finais de gerações de nós vão dizer: essas palavras as usaram as avós e os avôs que tiveram aqueles tempos lutando pela nossa identidade. Essa é a minha palavra como lutadora mulher wayuu (Diário de Campo, MTM/PTC, 07/05/2009).

Outras reivindicações são visibilizadas por Alberta como estratégias concretas de agência wayuu perante o silêncio e o descaso institucional ou, em outras palavras, pela descumprida promessa textualizada no Artigo 119 da atual Carta Magna venezuelana, assim como nos Artigos 10 da LDTPI (2001) que expressa:

No caso de hábitat e terras indígenas ocupados por pessoas naturais ou jurídicas não indígenas, o Estado venezuelano garantira os direitos dos povos indígenas, conforme os mecanismos previstos no ordenamento jurídico, prévio esgotamento da via conciliatória.

Ao parecer, as garantias desses direitos não se cumpriram mesmo que os povos indígenas atualizem seus protestos cívicos. Alberta fala que: “Nós temos feito marcha, temos falado e reclamado os direitos de nós em Caracas [sede do Executivo Nacional enquanto capital da Venezuela]”. Para ela, os wayuu “nunca fomos tomados em conta pelo mesmo presidente”. Ela ainda se interroga por quê? Sua resposta é conclusiva dos jogos de poder e disputa que enfrentam

os wayuu, mais além do espaço local: “Têm muitos interesses de que não se escute nossas vozes no escritório do presidente” comenta (Diário de Campo, MTM/PTC, 06/03/2009).

Contudo, apesar dos pleitos políticos dos wayuu, calcados nas Leis sobre “Direitos dos Povos Indígenas” da CRBV e na LDTPI, e do descumprimento da promessa de que todas as terras indígenas seriam demarcadas, inclusive, antes do ano 2010, muitos wayuu manifestam lealdades políticas não apenas perante a doutrina bolivariana e revolucionária gerenciada pelo Executivo Nacional, mas também com relação à *pessoa* do presidente Chávez.

Alberta expressa como as re-acomodações dessas lealdades são contextualizadas nas relações com o Estado:

Quando fizemos a marcha, a maior que fizemos no [estado] Zulia que sacamos 18 ônibus em 31 de março de 2005 foram [wayuu] yukpa, bari, wayuu e além amigos brancos de vários estados e nós aclamamos e choramos. Foi em Miraflores [Casa Presidencial], choramos, aclamamos, bailamos e o presidente teve visita pessoal com um rapaz que se chama Diego Maradona e não nos atendeu e isso que nós lhe falamos: somos teu povo, Chávez somos tua gente, aqui estamos tua gente, teus indígenas do Zulia. Nada. [...] Até que num momento ele falou passá-los para meu escritório e se nos apresentou seu secretário pessoal com um tabacote [...]: Que desejam companheiros, povos? E nós falamos: aqui viemos a visitar nosso presidente Hugo Chávez Frias (Diário de Campo, 07/03/2009).

Investir politicamente nessas lealdades representa para os wayuu não um jogo de re-acomodações partidárias por disputas pelo poder oficial, mas a capacidade de aceder a diversificadas estratégias de negociação e diálogo dentro de um contexto sociopolítico cambiante e dinâmico.

Apelar para essas alianças, móveis e fluidas, perante o poder oficial, possibilita que os wayuu participem ativamente dos jogos de poder que lhes fizeram acreditar, pelo menos em algum momento, que a letra da Constituição de 1999 seria um fato concreto e não um direito de papel.

Nesse contexto, os wayuu procuram protagonizar uma mobilização étnica em termos do que Bartolomé (2002, p. 3) sugere como processos “nacionalitários”, quer dizer, a construção de uma nação wayuu com autonomia própria focada nos reais interesses locais desse povo, mas que não necessariamente tenha como base a “construção de um aparelho estatal próprio”.

O projeto de construir uma nação wayuu representa para esse povo indígena um processo histórico de longa data que não se reporta necessariamente à congelada política identitária institucionalizada por agentes oficialmente legitimados. Pautada em concepções e valores de

afirmação étnica que reafirma a *outrificação*, através de modelos homogêneas e fixas de produção cultural.

A perspectiva de abordar o étnico tem sido largamente combatida pelos wayuu como política de identidade no manejo dos jogos simbólicos e políticos acionados nas esferas públicas e internas ao grupo. Nesse caso, os wayuu entendem a identidade social não como uma estrutura ordeira (GEERTZ, 2001, p. 197), mas situada e negociada.



Foto 40. Sabino, do povo yukpa, anunciando seu direito pela auto-demarcação do seu território no “Encontro Nacional pela Demarcação das Terras yukpa, Bari e wayuu”, realizado na cidade de Maracaibo, em 10 de março de 2009.

### **9.2.1. Invocar uma autonomia: dilemas e conflitividades na construção de uma nação wayuu.**

Como já referi antes, no período de 1999, lideranças indígenas participaram ativamente na Assembléia Constituinte da Venezuela no marco do primeiro mandato presidencial de Chávez. Na ocasião, foram eleitos três representantes indígenas como deputados do Congresso Nacional Guillermo Guevara (povo jivi), José Luis Gonzáles, (povo pemón) e Noeli Pocaterra (povo wayuu) que tiveram uma atuação decisiva para que os pleitos pela reivindicação dos direitos indígenas fossem, de fato, uma realidade concreta.

A liderança wayuu, Noeli Pocaterra de Oberto que, que desde a época da Constituinte de 1999 é deputada da Assembléia Nacional na Comissão dos Povos Indígenas e, mais recentemente, presidente do Conselho Nacional de Indígenas da Venezuela (CONIVE) teve uma marcante participação na Assembléia, em que mediante votação livre e popular se decide aprovar a CRBV

com o intuito de “refundir a República” nos termos de uma sociedade “democrática, participativa e protagônica, multiétnica e pluricultural” (CRBV, 1999. p. 1).

Nesse contexto, derroga-se a Constituição de 1961, em vigor por 38 anos, sustentada numa política homogeneizante e assimilacionista com relação aos povos indígenas. Em efeito, o Parágrafo 2 do Artigo 77 desse texto constitucional expressava claramente uma política etnocida de negação dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que explicitava a anulação da diferença étnica gerenciada pelo Estado para incorporar os wayuu à Nação: “A lei estabelecera o *regime de exceção* que requiera a proteção das comunidades de indígenas e sua incorporação progressiva à vida da Nação<sup>171</sup>” [ênfase nossa].

Nas palavras da deputada Noeli Pocater, até a Constituição de 1961 “não se reconhecia a especificidade dos povos indígenas, se impunha a cultura do colonizador sobre uma suposta homogeneidade da sociedade<sup>172</sup>”. Essa representante indígena afirma que “*começo a sair o sol para os indígenas* quando arrancou o Processo Constituinte, tinha chegado o momento para que se reconhecessem nossos idiomas, culturas, organização social, propriedade intelectual e coletiva” [op.cit., grifo nosso].

No ano 1999, o CONIVE teve uma relevante participação na política oficial para concretizar a representação indígena na Assembléia Nacional Constituinte aprovada nesse mesmo ano. Como organização não-governamental, sem fins lucrativos, essa organização foi criada a finais da década de 1980 no marco do primeiro Congresso Indígena Nacional (CON). Atualmente, é presidido pela deputada Noeli Pocater que, assim como essa organização, têm uma larga trajetória de representação indígena.

O CONIVE agrega representantes dos 34 povos indígenas que procuram discutir aspectos relacionados com direitos territoriais e culturais, além de promover alianças com outras organizações, públicas e/ou privadas, de caráter nacional e internacional. Essa organização também é membro da Coordenadora das Organizações Indígenas da Cuenca Amazônica (COICA).

Os dados relacionados acima permitem contextualizar as falas de lideranças wayuu de diferentes Conselhos Comunitários wayuu, da Guajira venezuelana, no marco da reunião de trabalho definida como MTM/PTC realizada no município Mara, em 2000. Começo com o depoimento de

<sup>171</sup> Disponível em: <http://www.gobiernoenlinea.ve/docMgr/sharedfiles/constitucion1961.pdf> > Acesso em 02 mai, 2010.

<sup>172</sup> Disponível em: [http://www.asambleanacional.gob.ve/index.php?option=com\\_content&task=view&id=23667&Itemid=27](http://www.asambleanacional.gob.ve/index.php?option=com_content&task=view&id=23667&Itemid=27) > Acesso em 02 mai. 2009.

Eleazar, dirigente indígena wayuu do conselho de estudantes da Universidade Bolivariana da Venezuela (UBV) e também liderança de um Conselho Comunitário da região.

Seu relato inicia com 4 elementos que, segundo ele, são constitutivos para consolidar uma nação wayuu. Parto dele por achar que seus desdobramentos atendem à problemática da cidadania de povos indígenas da América Latina que habitam em espaços fronteiriços delimitados por estados nacionais. Isso se torna especialmente relevante quando pensamos que a elaboração dessa cidadania está adensada na construção de uma nação étnica e no jogo de forças da invocação de uma autonomia wayuu.

Aqui se fala os wayuu que vivem na Colômbia e os wayuu que vivemos na Venezuela. Não se pode falar assim, há que falar de uma nação. Porque a nação como ente político está constituído por uns elementos que existem que são: população. Há uma população ou não há uma população wayuu? Território. Há um território ou não há um território? E governo, há governo? O que acontece é que o governo é de caráter civil e se exerce através da família. Esse sistema de governo não centralizado, descentralizado por família fez que o conquistador não pudesse destruir o povo wayuu coisa que foi diferente com os incas que tinham um governo central. Destruíram o governo central, destruíram os wayuu (Diário de Campo, 06/03/2009).

O alcance das afirmações de Eleazar desestabiliza as fronteiras artificiais que foram construídas pelas lógicas coloniais que têm influenciado, até a atualidade, a experiência de vida dos wayuu. Ele se refere a uma nação, desde a perspectiva dos elementos estruturais dos estados nacionais. Em outras palavras, a necessidade de haver um território, uma população e um governo. Interessa destacar que nesse último aspecto, Eleazar observa que se trata de um governo diferenciado daquele relacionado com os estados nacionais.

O governo wayuu é descentralizado baseado em uma ordem cultural própria inerentemente relacionada ao parentesco wayuu e suas normativas de reciprocidades, compensações e cobranças. Eleazar refere-se ao sistema jurídico de direito wayuu, designado amplamente por eles como “lei wayuu” ou *sukua’ipa wayuu*.

Interessa destacar na fala de Eleazar a consideração de se reportar a um processo histórico sedimentado em lutas colônias e nativas com lógicas diferenciadas de ação coletiva. Ele contextualiza o cenário da conquista européia como um espaço social que não conseguiu aniquilar seu povo. É importante ressaltar que Eleazar relaciona esse aspecto não como um processo de dominação *versus* subordinação, mas como um fenômeno que se dinamizou pelas relações de poder negociadas que confluíam nesse período.

Se os wayuu se reportam, ou não, a eles mesmos como “os wayuu que vivem na Colômbia” ou os “wayuu que vivem na Venezuela” isso não indica que eles desconheçam a dinâmica da pertença étnica enquanto povo com interesses comuns de reivindicação identitária.

Tal como sugere Eleazar, as percepções que os wayuu detêm de noções fartamente relacionadas com os símbolos matrizes dos estados nacionais (governo, território e população) são na lógica nativa, diferenciadas das retóricas ocidentais dos Estados-nação. Essas noções são re-apropriadas conforme as experiências locais, face aos processos identitários que os wayuu constroem a raiz das suas lutas etnopolíticas autogestionadas.

Ao falar da nação wayuu, eles estão também atentos às beligerâncias interpessoais que surgem no seio do grupo social, pois não todos os wayuu compartilham as mesmas concepções de autonomia e nação. Circunscrita a esses repertórios culturais, a noção de governo usada por Eleazar fere, radicalmente, o molde ontológico que delimita a noção de cidadania aos vaivens da normatividade do Estado-nação.

Os wayuu estão cientes dos seus direitos coletivos. Reconhecem a dinâmica da construção da nação wayuu em termos de “um governo de caráter civil” e descentralizado que se rege através das relações de parentesco e de uma lógica de reciprocidades sociais. Essa questão permite que eles perfurem a rígida postura das concepções de geopolítica, soberania e território dos estados nacionais.

O que está em questão aqui não é apenas a esfacelada arquitetura do nacionalismo como modelo, mas principalmente a produção de um novo paradigma, quer dizer, processos de agência de sujeitos coletivos que, como observa Bartolomé (2002) “pretendem relacionar-se em termos igualitários com outros conjuntos culturais que formam parte de um mesmo estado” (p. 4), mas a partir de suas próprias configurações políticas, sem que por isso pretendam edificar um Estado diferenciado.

Na proximidade de interlocução com outros grupos sociais, os povos indígenas redimensionam os aspectos da cidadania no mundo atual, sem ter que reificá-los, através dos moldes do essencialismo étnico ou dos parâmetros do universalismo do Estado-nação. Os wayuu, assim como outros povos indígenas entendem que são cidadãos atrelados a um Estado, não porque se percebam como sujeitos integrados aos padrões homogeneizantes de um determinado aparelho estatal, mas porque querem ser protagonistas das suas reivindicações políticas e territoriais.

Os discursos dos wayuu com relação à elaboração de uma nação, juntamente com as demandas relativas à construção de uma autonomia no território, estão atrelados não apenas às

problemáticas de intervenção tanto de consórcios multinacionais de extração mineral em terra indígena, quanto às fronteiras políticas criadas pelos “brancos” [*alijunas*].

Esse fato se revelou nos posicionamentos dos wayuu em distintos espaços durante a reunião na comunidade de Ciruelo Alto do município Mara. Durante a MTM/PTC em 06 de março de 2009, se discutiu uma agenda que se denominou “problemáticas, efeitos e resultados no território wayuu”.

A pauta era compartilhar as problemáticas das diversas comunidades wayuu, em ambos os lados da fronteira, com o fim de estabelecer pautas de trabalho futuras e a formulação de ações concretas que possibilitassem dinamizar os pleitos políticos com o Estado e a violência em *wounmaikat*.

Uma questão importante dentro da agenda foi também conhecer de que maneira os wayuu, de ambos os lados da fronteira, têm elaborado estratégias de resistência frente às suas demandas territoriais e culturais, ao mesmo tempo, diversificadas e comuns. A respeito das problemáticas, Eleazar enfatizou que os conflitos enfrentados pelo seu povo, não podem ser concebidos como conjunturas particulares reduzidos a espaços geográficos delimitados por fronteiras artificiais, mas em termos de uma experiência local e conjunta, isto é, uma experiência política de nação. Nesses termos, ele expõe sua compreensão:

Se não pensarmos como nação, mas como parcialidades. Então vejamos que tem uma zona, uns conflitos diferentes das outras zonas, mas que não são produzidos aí. São importados. Então, nos termos de defender-nos desses conflitos. Mas como nos defendemos se não pensarmos como nação? [...] Tem havido alguma atividade de envergadura do povo wayuu que mora aqui em Maracaibo pela parte venezuelana com os conflitos lá em Bahia Portete [Resguardo wayuu da Alta Guajira colombiana] onde têm uns deslocados que estão aqui. Eu não tenho visto esse movimento de apoio. Mas sabem por quê? Porque a nós nos depreciam. Isso lhe afeta a um grupo lá porque pensamos como individuais e não como nação. [o conflito] não é de um grupo que mora em Maracaibo, nem de um grupo que mora em Mara [município do estado Zulia na Venezuela] nem de um grupo que mora na Colômbia porque na mente, na cosmovisão [dos wayuu] não tem fronteira. Para o wayuu a fronteira a criou o branco, mas na mente é uma só terra. Então eu penso que nós temos que pensar como nação e em procura dessa nação. Mas isso não é fácil porque os governos não vão deixar, mas podemos começar por ter uma autonomia. Que não temos essa autonomia, não tem rango constitucional (Diário de Campo, em MTM/PTC, 06/03/2009).

A interpretação de Eleazar a respeito de “começar por ter uma autonomia” ecôo no cenário da MTM/PTC como um verdadeiro “início de conversa” por pleitos identitários ao interno do



grupo. Entre os wayuu presentes, estava uma mulher de 55 anos que tomou a palavra e com tom enérgico replicou a observação desse homem nos seguintes termos:

Falando em autonomia temos que decidir que entendemos por autonomia porque é até perigoso invocar uma autonomia quando agora está manejando a Oposição porque temos que estar claros. De qual lado estamos? Estamos ou não estamos com o processo de mudança? Estamos ou não estamos com o presidente Chávez? Estamos ou não estamos com o progresso do povo wayuu, ou do povo indígena, ou do povo venezuelano? Nisso é que temos que estar claros. Então apostamos pelo processo de mudança. Temos que decidir! Não podemos invocar quando há uma autonomia para a nação wayuu. Somos uma nação, somos uma nação. O que acontece é que temos um território compartilhado entre a Venezuela e a Colômbia. Não estávamos preparados quando fizeram isso, quando dividiram [o território] não estávamos preparados. Não avaliaram que tão importante era ter nosso território. Perguntemos. Há que procurar outros mecanismos, mas não podemos invocar uma autonomia. Isso está na Constituição. Porque à palavra autonomia tem que dar-lhe sentido (Diário de Campo 06/03/2009).

Esse enérgico discurso foi realizado por Nelly, uma professora wayuu, da rede estadual do município Mara, que mantêm uma lealdade, aparentemente inquebrantável a favor da gestão de governo do atual presidente da Venezuela. Para ela, invocar uma autonomia em termos wayuu, era certamente uma grande inconsistência política, pois a autonomia enquanto reivindicação étnica dos indígenas já estava contemplada no texto da CRBV de 1999 e impulsionada pelo processo de mudança do presidente Chávez.

Segundo Nelly, o uso da noção autonomia usada por Eleazar estaria vinculada aos discursos da Oposição contra a política bolivariana e revolucionária de Chávez<sup>173</sup>. Para ela é preciso discutir a noção de autonomia, através de um horizonte de sentidos que perpassa a confiança que os wayuu depositaram no processo de mudança pregado “aos quatro ventos” pelo presidente Hugo Chávez em eventos públicos e textos constitucionais. Nesse sentido, é que entendo os pleitos trazidos por Nelly.

Ela não está defendendo apenas um discurso jurídico plasmado na Constituição que reivindica a diversidade étnica e os direitos territoriais dos índios, mas uma “aposta” que os índios da Venezuela fizeram no marco da Assembléia Constituinte de 1999 e que pretendia, de fato e de direito, abrir espaços de articulação e diálogo político com o Estado e outros agentes oficiais.

Nelly apela ao político como uma decisão “de vida ou morte”. Vejamos:

---

<sup>173</sup> O termo Oposição usada no contexto venezuelano faz referencia aos partidos políticos tradicionais que ocuparam o poder antes da gestão do presidente Chávez. O termo também faz alusão à elite venezuelana e às instituições, organizações, imprensa e outros espaços, públicos e privados, que estão contra a política do Executivo Nacional. Atualmente qualquer pessoa ou entidade que se identifique como Oposição é chamada pela população afeta a Chávez nos termos de esquálida (o), termo popularizado pelo mesmo presidente.

Eu não posso pensar o estado Zulia como um estado autônomo onde têm trincheiras a Oposição. Decidir no político é um assunto de vida ou morte, a mudança institucional do país, a mudança do país é um assunto de vida ou morte [as expressões grifadas são formas discursivas que formam parte da doutrina da revolução bolivariana do presidente Chávez] (Diário de Campo, MTM/PTC, 06/03/2009).

Na perspectiva de Nelly, a invocação de uma autonomia parece reverberar nos discursos pautados pela Oposição que, politicamente representa uma maioria no estado Zulia. Desde a primeira gestão do presidencial de Chávez até agora, esse estado tem sido representado oficialmente por partidos políticos contrários à ideologia bolivariana e revolucionária do Executivo nacional. O protesto de Nelly quanto à invocação de uma autonomia wayuu parece sugerir um ato de deslealdade perante uma causa política na qual ela se inscreve e não uma reivindicação étnica de todo o povo wayuu.

Eu sou wayuu, eu sou identificada que há um processo de mudança. E o único presidente [refere-se a Chávez], o único governo que tem tomado em conta os povos indígenas e que lhes têm aberto na Carta Magna no Capítulo VIII da Constituição Nacional que temos todos direitos (Diário de Campo, MTM/PTC, 06/03/2009).

Sua enfática interpelação no começo do relato “temos que decidir!” está vinculada ao aspecto da auto-designação identitária: “eu sou wayuu, eu sou identificada que há um processo de mudança”. Essa questão revela que para ela torna-se imperativo fixar uma posição política, não apenas perante os pleitos políticos contra o oficialismo governamental do Executivo nacional, mas com relação às lealdades políticas a favor desse mesmo oficialismo.

Contudo, o que está em questão aqui não é saber se os wayuu têm uma nação ou não. Fato que, ao que parece, é considerado por eles como um fato quase inquestionável. Mas, entender como eles significam essa questão, especialmente quando noções imponderáveis como autonomias se fazem presentes na arena dos jogos identitários e políticos.

Esses embates permitem entender que as posições dos wayuu a respeito das suas problemáticas e reivindicações não podem ser vistas isoladamente, mas a partir de processos relacionais que não coincide com uma política de identidade unitária nem homogênea. Desse modo, nas falas dos wayuu estão presentes outras vozes e sentidos que vão mais além das alianças ou conflitividades locais.

Por exemplo, na Caravana por *wounmaikat*, Amanda da FMW chamou a atenção a respeito das expressões que os wayuu, do lado venezuelano, usam como formas de tratamento social nas

reuniões políticas. Palavras como “camarada”, “revolucionário”, “processo revolucionário” são, segundo Amanda, usos relacionadas com a guerrilha colombiana (FARC).

Na sua visão, o uso dessas expressões poderia significar ou adensar-se involuntariamente laços com essa organização guerrilheira. Alargando a temeridade dessa liderança, diria que seu uso poderia expressar lealdade que se entrecruzam nas lógicas clônicas, quer dizer, nas guerras interclônicas e nos jogos simbólicos que se reportam ao *ethos* guerreiro wayuu.

No contexto venezuelano, no entanto, essas expressões estão vinculadas com a doutrina bolivariana e revolucionária gerenciada pelo Executivo Nacional. Para os wayuu, desse lado da fronteira, essas formas de tratamento representam o símbolo de um processo de mudança e reivindicação que se conquistou a partir da CRBV de 1999.

Nessas posições os wayuu recriam aspectos que vão mais além de atos ilocucionários que estão atrelados a complexas redes de significação. O uso de uma textualidade determinada pode abrir ou não espaços de legitimidade, ou não, no entendido de ser um dispositivo. Em outras palavras, como uma maneira de incrementar sua presença e força política perante o Estado ou suas alianças com agentes armados em que à textualidade de expressões como “camarada” se ressignifica de forma diferenciada pelos wayuu.

Esse fato é importante porque permite entender que os pleitos identitários dos wayuu estão relacionados com múltiplas lógicas de entendimento político e social que não se reduzem ao contexto local, mas que abarca dinâmicas históricas de relações sociais legitimadas ou em conflito.

Na perspectiva de Eleazar a ausência de autonomia para os povos indígenas revela-se nas contradições e assimetrias contidas na CRBV de 1999 em que não se contemplou, de fato, esse direito. Nas suas palavras “foi o único que faltou” e, mesmo que os deputados indígenas que participaram da Assembléia Constituinte conduziram uma “luta férrea” para a incorporação dos direitos indígenas na Carta Magna, devesse, segundo a fala desse líder, construir o poder constituinte nativo. Assim comenta:

Foi o único que faltou porque isso foi uma luta férrea entre os deputados quando alguns pediram a autonomia para os povos indígenas. Aferraram-se [os outros] de tal maneira que não teve possibilidade de que se concretizasse essa autonomia. Mas, como dizia aqui um companheiro que o povo é um povo constituído. Então podemos fazer um poder constituinte (Diário de Campo, MTM/PTC, 06/03/2009).

O poder constituído é uma noção que perpassa quase todos os discursos de lideranças indígenas que albergam certa fidelidade pelo processo bolivariano e revolucionário do Executivo

nacional. Tal projeto se apóia na “re-fundação da República” e na mudança de ideologias dominantes de partidos políticos e de uma elite econômica dominante.

Para Eleazar, o poder constituído representara, a meu ver, a construção de uma comunidade de engajamento, isto é, “uma comunidade de prática”, no sentido que é dado por Eckert *et alli* (1999). Nesses termos:

Um conjunto de pessoas unidas em torno de um engajamento mútuo para um acontecimento. Maneiras de fazer as coisas, maneiras de falar, crenças, valores, relações de poder - em suma, as práticas que surgem no decorrer deste esforço mútuo. Como uma construção social, uma CdeP [entenda-se comunidade de prática] é diferente da comunidade tradicional, principalmente porque ela é definida simultaneamente por seus membros e pela prática em que eles estão engajados (p. 174, tradução nossa).

Tal como aponte em outro contexto (LONGA ROMERO, 2002) se bem a comunidade de prática enfatiza a agência de sujeitos históricos socialmente engajados em práticas culturais dinâmicas e experiências locais re-atualizadas, no entanto, esse engajamento mútuo não está isento de conflitos, contradições e instabilidades. Nessa compreensão, Eleazar não duvida em insistir na necessidade que têm os wayuu de “pensar como nação”, o que significa que esse entendimento não é um fato dado *a priori*, mas parte de um jogo de forças no crivo de desconstrução e ressignificação da política de “diferença” que wayuu desejam construir como elemento, fundamental ou não, de autonomia.

Sim se pensasse num futuro de que todos os que estão aqui pensassem como nação disséramos nós queremos uma nação e que fora um só pedido [então] os governos têm que ceder a essa autonomia. Porque se começamos a fazer um país, bem, não vão permiti-lo, mas uma autonomia sim. Porque enquanto não exista uma autonomia nós seguimos sofrendo os embates dos conflitos que não são nossos. Porque não temos uma autonomia sobre um território. Quando nós tenhamos a autonomia sobre esse território, essa autonomia é respeitada pelas nações indígenas [...] Mas, enquanto não se pense como nação eu acho que os conflitos vão agravar-se (Diário de Campo, MTM/PTC, 06/03/2009).

Note-se que Eleazar relaciona claramente sua noção de autonomia com o território, tal nos sugere que a noção de propriedade coletiva das terras indígenas é um direito não cristalizado na experiência de vida dos wayuu, visto que tal como ele refere “os embates dos conflitos não são nossos”. Nesse caso, a compreensão do Eleazar encontra-se a par das observações de Nelly, a respeito das fronteiras políticas que os arremessam, mas que não tem conseguido desarticular as práticas culturais dos wayuu quanto à sua mobilidade espacial e cultural.

No entendimento de Geertz (2001, p. 221) “as fronteiras estão onde foram colocadas pelas entradas e as saídas da política européia” que no caso dos wayuu se reporta em meados do século XIX, mas que é um processo que se pleiteia com lógicas e representações diversificadas da realidade, desde antes do período pré-hispânico.

Certamente para Nelly, mesmo que suas lealdades sejam distribuídas a favor das políticas de mudança social do Executivo Nacional e do sentimento comum do seu povo na constituição da nação wayuu, abordar a textualidade da territorialidade social representa para ela uma dimensão simbólica que deve ser pleiteada de igual ou maior preeminência do que suas lealdades políticas.

Ela concebe a territorialidade wayuu como múltipla e flexível, nos termos de fluxo da mobilidade fronteiriça. Em outras palavras, a construção de um *lugar* de inscrição muito similar ao movimento em *zigzague*. Uma metáfora significada por Nelly como: “um estar de lá para cá e daqui para lá” e que não precisa ser execrado por entendimentos estereotipados e/ou etnocêntricos.

O problema que tem a ver que nossa terra, nosso território é muito forte entre ambos os países onde se efetuam diversas situações, onde nós, conforme localização geográfica: não temos água, não temos montanha. Então toda nossa alimentação é árida. Temos que procurar o sustento entre a Venezuela e a Colômbia, levando lá, trazendo de lá para cá e levando da cá para lá. Uma forma assim. Seja chamado-lo contrabando, ou seja, os meios de subsistência, como nós preferimos. O que nós procuramos. O que buscam todos, entre ambos os países (Diário de Campo, MTM/PTC 06/03/2009).

Podemos entender na metáfora que emprega Nelly: “nosso território é muito forte” certa materialidade do que os wayuu estão significando e militando. Na sua compreensão, está em jogo uma dimensão identitária *inquieta* permeada de conflitividades e negociações no seio de um povo que não tem uma única maneira de *invocar* autonomia, mas que elabora expectativas não homogêneas com relação aos direitos que reivindicam. Os discursos dos wayuu estão permeados por legitimidades não biunívocas entre uma discussão de identidades diferenciadas e a constituição da nação wayuu, em construção.

O relato do wayuu Humberto, advogado e representante de um dos Conselhos Comunais wayuu do município Mara e, segundo ele, fervente lutador da causa indígena no processo bolivariano e revolucionário institucionalizado pelo presidente Chávez, reporta-se ao contexto da MMT/PTC.

Eu acredito que sim podemos fazer algo por esta humanidade. Primeiro pela ecologia. Primeiro pelo progresso esse que há que tratar de tergiversar porque isso

não é um progresso, isso é uma sombra do progresso porque está baseado na mercadoria, que nos têm vendido a nos como mercadoria do capitalismo. Lamentavelmente na Colômbia, temos um presidente lá que, praticamente, está vendido a todos os males, a todas as maldições que podem existir no mundo. [...]. Se conseguimos avançar estamos agarrando a forma e com os movimentos [indígenas] que têm na Colômbia se pode fazer a Constituição indígena para que vocês tomem nota disso. A constituição indígena que nos equipare igual a todos. Porque que nos fazemos? Porque a Colômbia e a Venezuela são a mesma coisa. É a mesma nação. Temos que trabalhar juntos e montar a metodologia na Constituição indígena da assembléia de cidadãos que têm vinculação com nossas próprias leis consuetudinárias e assim podemos viver com as leis normais, as leis positivas que estamos formulando aqui. Nós como indígenas temos que aplicar lei, temos que levar todos estes casos à jurisprudência da Assembléia Nacional pelo menos com 300 ou 400 mil firmas e à Assembléia de Cidadãos. Nós temos falhado porque nos têm fechado a luta da relação da força unida. Agora a terceira fase da revolução aqui na Venezuela já o presidente Chávez a ativou faz duas semanas. Está aplicando a lei agora. Então nós já começamos a aplicar a lei porque já nossos advogados já vão se formar na UBV, já se vai formar e vamos a fazer um comitê de advogados em defesa do movimento e vamos aplicar todo isso, essas armas ocidentais a vamos aplicar para nós. Pátria, Socialismo ou Morte. Venceremos! [Consigna da revolução bolivariana do presidente Chávez] (Diário de Campo, 06/03/2009).

Certamente, a noção de autonomia cria tensões para seus protagonistas sociais, porque eles estão gerenciando lealdades primordiais em um povo que se percebe em termos de pluralidade, apesar de Humberto comentar que se trata da mesma “nação”. Invocar uma autonomia é uma via para entender os conflitos do povo wayuu, suas diversidades e fraturas identitárias.

A nação wayuu não é o fenômeno do desconforto entre os wayuu, mas as disparidades que provoca o elemento autonomia no jogo de relações interétnicas. O fato é entender como os wayuu podem transformar uma disparidade (autônoma) em uma unidade instável (nação wayuu). Esse aspecto é um fenômeno nuançado que perpassa a maneira como são interpelados e representados os sujeitos históricos e os movimentos indígenas, através da dimensão relacional identidade/diferença cultural e o que isso signifique para eles enquanto processos de racialização ou não.

Com esse jogo de forças não estou sugerindo modelos dicotômicos de alteridade social ou étnica, mas modos de pensar que, tal como sugere Geertz (2001, p. 196) “sejam receptivos às particularidades, às individualidades, às estranhezas, descontinuidades, contrastes e singularidades” que, a meu ver, são aspectos sempre movediços.

O relato de Humberto mostra como os discursos sobre a nação wayuu deslocam os sentidos de alteridade que os wayuu ponderam a partir das suas experiências locais conforme o espaço social e territorial que ocupam. Outras lógicas identitárias são acionadas nas falas quando os wayuu se

reportam aos seus direitos constitucionais e à noção de ser “um só povo” (Diário de Campo, MTM/PTC 06/03/2009).

Para Humberto, “aplicar a Lei” é uma construção de sentidos que se reporta à apropriação que os wayuu podem fazer das “armas ocidentais”, tal como ele indica, e que paira em estratégias organizativas locais de “montar uma metodologia [para] uma Constituição indígena” que promova a legitimidade do espaço social da *diferença*, em termos de equidade e em equivalência com a sociedade envolvente.

Na tentativa de construir um espaço social próprio de autonomia, os wayuu pretendem desenhar uma nação diferenciada etnicamente que tenha simetricamente a mesma legitimidade que os poderes instituídos. Esse processo, no entanto, não pode ser confundido, tal como explica Bartolomé (2002, p. 19) com o “nacionalismo reificante” do Estado-nação. Na realidade construir um Estado conforme a lógica cultural desse povo também é uma explicitação de um jogo de forças e de uma arena de alianças bastante incertas.

No caso wayuu a constituição de uma nação se caracteriza pelo que esse mesmo autor chama de “afirmação existencial” (op.cit.), que se corresponde com a reivindicação que wayuu fazem das primeiras linhas do Artigo 119 da CBRV: “O Estado reconhecerá a *existência* dos povos e comunidades indígenas” [grifo nosso].

Para a deputada wayuu Noeli Pocaterra, essa afirmação existencial se materializa nas diversas Leis e espaços políticos conquistados pelos wayuu a partir da CRBV de 1999. Segundo essa representante indígena existe atualmente na Venezuela:

[...] 6 leis destinadas exclusivamente aos povos indígenas, 50 leis que têm até mais de 20 artigos referentes aos povos indígenas e novos espaços no Executivo Nacional para defender seus direitos. Entre esses: um defensor indígena da Defensoria do Povo, defensores indígenas no poder judicial, uma Direção de Educação Indígena e um Ministério para os Povos Indígenas (cf. nota de pé 5).

No entanto, na percepção do wayuu Efrain, as organizações indígenas como a Organização Regional de Etnias Indígenas (OREI), a Organização de Povos e Comunidades Indígenas (ORPI) e o Conselho Nacional de Indígenas de Venezuela (CONIVE), todas localizadas no estado Zulia, estão “tomadas pelo poder”. Na MTM/PTC de 2009, Efrain exortou os wayuu para legitimar as organizações indígenas locais que, segundo ele, se encontram em mãos do poder centralizado de alguns representantes wayuu. Vejamos seu relato:

Vamos emponderar-nos dessas organizações [indígenas] que talvez se podemos e queremos fazemos uma nova como sai da proposta. Mas para mim são essas as que identificam o nosso povo em conjunto. Eu quero falar em massa. Às vezes somos muito radicais. Nossas lutas sempre vão a estar neutralizadas. OREI significa para a minoria que é Organização Regional de Etnias Indígenas do estado Zulia. ORPI: Organização Regional de Povos e Comunidades Indígenas do estado Zulia. CONIVE: Conselho Nacional de Indígenas da Venezuela. Nós podemos retomar isso, mas passar por uma prévia formação, eu diria que intensiva. (Diário de Campo, MTM/PTC, 05/03/2009).

Segundo a avaliação de Efrain as organizações indígenas referidas acima devem ser reformuladas com o intuito de defender realmente os direitos dos povos indígenas. Para ele, essas organizações são gerenciadas pelo pod e não representam, efetivamente, os pleitos dos wayuu. Na sua percepção, essa questão sugere corresponder-se especialmente com as lideranças locais que acumularam prestígio institucional e legitimidade de fala perante o Estado nacional, mas não amplamente perante a diversidade das comunidades locais wayuu.

No processo da Constituinte de 1999 foi relevante porque, pela primeira vez, uma representante dos wayuu participava ativamente, através de voto livre e popular para ser a representante indígena dos povos que habitam na região ocidental da Venezuela e, não apenas dos wayuu. Esse foi um importante precedente para que as demandas pelos direitos de demarcação do território e do reconhecimento da diferença étnica tiveram eco no seio do oficialismo estatal.

No entanto, esses espaços foram abertos com múltiplas fissuras e incertezas. Atualmente, alguns wayuu questionam a representatividade indígena oficial e suas maneiras de entender as problemáticas dos grupos locais. Isso se expressa nas críticas dos wayuu à representatividade indígena perante o Estado.

Além de questionar a representação política das organizações indígenas, as lideranças locais dos conselhos comunais discutem as clivagens do poder oficial face às diversos avances coloniais que seguem espoliando a experiência cultural desse povo. Na MTM/PTC, Eleazar bservou que “*o Sistema acredita ser dono*” de uma fronteira que por direito lhes pertence ao wayuu (Diário de Campo, 06/03/2009, grifo nosso).

Mas, apesar dos descontentamentos, ou não, com relação à política governamental do Executivo nacional (lado venezuelano) ou com a representatividade indígena em ambos os lados da fronteira, o fato é que os wayuu continuam recriando formas cotidianas de legitimidade étnica e política. Eles estão cientes de uma questão chave que perpassa nossa análise, tal como foi ressaltada por Eleazar “quem mais que o próprio wayuu tem que ser dono dessa fronteira?” (Diário de Campo, MTM/PTC, 06/03/2009).



No debate sobre a autonomia de uma nação, os jogos e as tensões identitárias são recriados numa dinâmica de *zigzague* que pretende tensionar as posturas sociais das pessoas e as impressões e impactos que essas posturas produzem. Nesses jogos os wayuu dessubstancializam as textualidades homogêneas e rígidas da identidade étnica. Para Humberto, por exemplo, isso consiste em desdobrar “o malefício” da assimetria jurídica nacional que, segundo ele “vai ser deslocado na medida de que as leis que tenham botado na Constituição se transformem em consuetudinárias”.

A noção de consuetudinário e constitucional é uma arena de tensões que se desenrolam de modo diferente para os wayuu da Colômbia e da Venezuela. Aqui é importante ressaltar que terminologias como “consuetudinário” podem estar acobertas por processos de racialização. Essa reflexão parte do princípio de que “costume” seja englobado pelo texto constitucional como um sistema subordinado pela Lei, em termos de um caráter “local ou primitivo” do sistema consuetudinário (MOREIRA, 2009).

Reportando-nos à fala de Humberto, talvez seja esse o “malefício” presente e o deslocamento que precise ser feito. Pois, como sugere Moreira, é imperativo referir-se às leis indígenas como legítimos sistemas jurídicos de Direito indígenas. Essa questão é informada por uma discussão que encontra respaldo na admissão de outros modos de produção jurídica alheia aos mecanismos e interesses dos estados nacionais. São esses problemas que merecem mais atenção, sob o prisma da antropologia e que, a meu ver, traduz alguns dos desdobramentos das ciladas da cidadania.

### **9.2.2. Ciladas da cidadania.**

Considerando que os wayuu não fazem parte de um único Estado-nação, prefiro indicar as tensões a respeito da noção de cidadania enquanto problemática epistêmica que aparece também nas decisões políticas dos wayuu de acionar duas nacionalidades, mesmo quando seu status de cidadania entre as duas nações seja mantido num limiar.

Nos casos massivos de deslocamentos forçados para território venezuelano, os wayuu do lado colombiano têm uma condição jurídica de proteção temporal dada pelo governo nacional venezuelano. Fato que expressa que os wayuu não são considerados refugiados por entender-se que não são estrangeiros.

Essa questão representa diversas incertezas jurídicas. De um lado, eles são considerados pelos estados nacionais “indígenas venezuelanos” e “indígenas colombianos”, conforme reza o

instrumento jurídico constitucional, em ambos os países. De outro lado, leva-os ao status de estrangeiros quando se apresentam movimentos migratórios forçados na fronteira equivaleria a circunscrevê-los como não-nacionais e, portanto, alheios aos seus territórios ancestrais.

Sobre esses aspectos, vejamos a compreensão do wayuu Humberto:

Um dos pontos de quebre que eu tenho observado através de anos é que nos estamos lutando de forma separada. Os grupos indígenas na Colômbia são como grupos separatistas aqui na Venezuela. Porque nos tem dividido em fronteiras e nos têm tratado de dizer de que nós não somos nacionais. Aí está senhores. A Constituição permite que nos possamos ter uma constituição consuetudinária e nessa Constituição, indígenas. Os povos indígenas podem ser transnacionais: Colômbia, Venezuela, Peru e elevá-la diretamente à compreensão dos direitos humanos para que tenha rango de direitos humanos (Diário de Campo, MTM/PTC, 06/03/2009).

Quando Humberto se reporta à compreensão de que na acomodação de fronteiras, os Estados têm tratado de dizer que os wayuu não são nacionais, ele está potencializando um importante debate a respeito das relações entre a cidadania e a dimensão étnica que passa pela problemática de ocupar geopoliticamente dois estados nacionais.

Considerando, como afirma Ramos (1990), que a cidadania é uma noção territorializada e historizada, num espaço e tempo social determinado, poderia dizer que os wayuu não estão isentos das armadilhas discursivas da cidadania quando essa noção se recria a partir de interpretações hegemônicas. Essa questão se faz patente especialmente quando o *status* de cidadãos nacionais, em qualquer dos dois Estados-nação, é debatido em situações de deslocamento forçado entre os limites geográficos e políticos que supõem separá-los territorialmente.

A identificação como “cidadão nacional” pode prever na rígida lógica do nacionalismo, a premissa de que os wayuu deixariam de serem índios para tornarem-se venezuelanos ou colombianos, reduzindo a potencialidade da sua distintividade étnica. Por exemplo, no Artigo 126 da CRBV se expressa que “Os povos indígenas, como culturais de raízes ancestrais, formam parte da Nação, do Estado e do povo venezuelano como único, soberano e indivisível”.

Aqui o que está em questão, é saber se nas compreensões da geopolítica estatal o que rege, em último caso, a ambigüidade do status jurídico dos wayuu. Nesses termos, potencializar uma noção acrítica da cidadania pode representar para os wayuu algumas ciladas que vale a pena sublinhar em termos comparativos.

Como tem mostrado Ramos (1990), para o contexto brasileiro, um dos perigos de potencializar a cidadania a partir de critérios atemporais e geográficos está vinculado com a relação

que os wayuu estabelecem com o território. Diz essa autora que, no caso do Estado brasileiro, por exemplo, aos povos indígenas dessa região se lhes têm negado a propriedade das suas terras por quanto no Brasil não existe, na interpretação de Ramos, a noção jurídica de propriedade comunitária, e mesmo que a posse da terra seja dos índios a propriedade continua sendo da União.

O que preserva para a união a prerrogativa de usufruir das riquezas do subsolo brasileiro. Essa realidade é muito semelhante na Venezuela e na Colômbia. No meu contexto de análise, isso se reflete claramente nas concessões cedidas pelos Estados nacionais em pauta às empresas de mineração de carvão para a exploração e destruição da territorialidade física e social dos wayuu.

As ambigüidades dos textos jurídicos são diversas. Por exemplo, no Artigo 128 da CRBV se especifica que o Estado é quem “desenvolverá uma política de ordenação do território” nacional. Embora o referido Artigo insista na retórica de “participação e consulta cidadã”, não se especifica claramente quem são esses cidadãos nem que se entende exatamente pela noção “desenvolvimento sustentável expressa nesse artigo” (p. 113).

Na Lei de desmarcação territorial de 2001 da Venezuela, embora se indique no Artigo 9 que as terras indígenas são propriedade coletiva e se sublinhe a participação dos índios nos processos de demarcação, o Estado não tem efetivado na prática essa participação, nem muito menos a condição coletiva das terras indígenas.

Esse fato se evidencia especialmente nas concessões mineiras outorgadas a empresas nacionais com capital estrangeiro para a exploração de carvão nas regiões de Guasare (localizada no oeste da Cordilheira dos Andes na Serra de Perijá) e do Socuy (município Mara) da Guajira venezuelana.

No lado colombiano essa realidade é muito próxima, mas há algumas variantes que vale a pena assinalar. A denominação jurídica dos territórios indígenas para o caso colombiano chama-se Resguardos indígenas (em alusão à antiga figura jurídica colonial), regidos pelo Artigo 2 de Decreto 2001.

A ordenação territorial na Colômbia é realizada pelo Instituto Colombiano da Reforma Agrária (INCORA), sob base da Constituição de 1991, em que se delimitam os territórios indígenas em três tipos: i) resguardos indígenas: considerados de propriedade coletivas e inalienáveis (art. 329); ii) resguardos indígenas municípios: a Lei determinará os resguardos indígenas que serão considerados como municípios (art. 357) e iii) Entidades Territoriais Indígenas: entre eles os territórios indígenas (art. 286), a Constituição não define o conteúdo desses instrumentos (Constituição Política de Colômbia 1991).

Uma questão que vale a pena observar são as definições usadas pelo Estado colombiano para a realidade indígena. Assim, territórios indígenas são áreas possuídas em forma regular e permanente por uma comunidade, parcialidade ou grupo indígena. Comunidade indígena é um grupo ou conjunto de famílias de descendência ameríndia com valores comuns (em distintos aspectos e sistemas normativos próprios e diferenciados). Reserva indígena é um globo de terreno baldio, ocupado por uma ou várias comunidades indígenas, que foi delimitado e legalmente cedido pelo INCORA. São terras comunais dos grupos étnicos.

Não é meu interesse realizar uma análise sobre esses aspectos, apenas algumas considerações para assinalar uma questão que, a meu ver, continua reproduzindo a continuidade da história colonial. No caso dos territórios indígenas, o Estado além de continuar usando a terminologia colonial parcialidade, não específica a que se refere com esse uso, envolvendo em um mesmo cinturão de força três elementos diferenciados, isto é, comunidade, parcialidade e grupo indígena.

A respeito da questão da comunidade indígena, não se especifica claramente os usos da terminologia família. Esse aspecto é importante, uma vez que está atrelado aos três conceitos relacionados no conceito de território. De outro lado, não há menção nesse aparte, da noção de memória coletiva ou memória oral. Outro ponto importante é o aspecto do termo baldio, questão que se relaciona diretamente com as argumentações hegemônicas de considerar as territorialidades indígenas como vazios demográficos e suas terras como “desertos” que precisam se desenvolver economicamente.

Esses aspectos parcamente levantados aqui pretendem observar que essas noções estão vinculadas a processos de relações históricas de sujeitos sociais em disputas, lutas e jogos de forças, políticas e simbólicas, atrelados aos estados coloniais ou contemporâneos e que devem ser criticamente avaliados.

O relato de Enrique González, 44 anos, descendente do clã *Jusayu*, oriundo do município de Uribia da Alta Guajira colombiana, mas que mora na comunidade O Renacer ajuda a entender que as arbitrariedades do ordenamento territorial dos Estados. Assim comenta Enrique:

Agora está se chamando é Resguardo [refere-se aos territórios indígenas]. Sim porque o governo tem tomado isso agora de Resguardo dos indígenas porque ante(s) muitos indígenas vendiam esses terrenos, então os vendiam Os guajiros tinham muitos hectares de terreno, então o vendiam, o vendiam, o vendiam. Então, já absolutamente ia daí (Diário de Campo, O Renacer, 29/03/2009).

Na percepção de Enrique, o Estado está atuando como um “árbitro” oficial para botar designações nas terras indígenas e para legitimar juridicamente essa ação. Fato que contradiz a normatividade constitucional de 1991 que expressa que a nação colombiana é pluricultural e reconhece a diversidade étnica.

Em outras palavras, o que está operando aqui é a falácia do Estado nacional em institucionalizar direitos de “papel” por um lado e a expropriação dos territórios indígenas de outro. Fato que se expressa na maneira como nomeia suas atribuições no Capítulo XIV da Lei 160 de 1994 de Resguardos Indígenas. Vejamos um dos seus Artigos:

Artigo 85. - O Instituto estudará as necessidades de terras das comunidades indígenas, para o efeito de dotá-las das superfícies indispensáveis que facilitem seu adequado assentamento e desenvolvimento, e além levará a termo o estudo dos títulos que aquelas apresentem com a finalidade de estabelecer a existência legal dos resguardos.

Assim mesmo, re-estrutura e ampliará os resguardos de origem colonial previa classificação sobre a vigência legal dos respectivos títulos, com as terras possuídas pelos membros da parcialidade a título individual ou coletivo e os prédios adquiridos ou doados em favor da comunidade pelo INCORA ou outras entidades<sup>174</sup>.

Percebe-se claramente nesse texto a legitimação de um estado de tutela por parte do Estado orientado às territorialidades indígenas. A linguagem do texto parece acompanhar a retórica instituída na época colonial quando missionários e milicianos empregavam o uso “parcialidades” para referir-se aos povos indígenas, aspecto vinculado a “fiéis”, outra terminologia igualmente etnocida.

Nesse contexto, interessa ressaltar algumas informações aportadas por Enrique quando se refere à sua origem. “Minha casta é *jusayu* e o símbolo é uma cobra enrolada - *wui*. Existem dois símbolos, cada casta tem dois símbolos. E uma mosca que está ligado ao símbolo de lá, na Alta [Guajira] está colada numa pedra”.

Aqui há várias lógicas culturais em relação. De um lado, a burocrática institucionalização da cidadania em termos de “papéis”, isto é, documentação. De outro, a cidadania vinculada às origens ancestrais, aos sobrenomes clânicos e sua relação com um antepassado comum e finalmente a uma memória coletiva que se reporta à territorialidade, como diz Enrique, o emblema da sua casta fica lá na Alta Guajira, território que lhe pertence historicamente aos wayuu.

---

<sup>174</sup> Disponível em: < <http://www.incora.gov.co/capitulo14.htm> >. Acesso em: 02 mai. 2009.

O fato aqui é que os wayuu operacionalizam concomitantemente essas duas lógicas no seu cotidiano sem ter que abrir mão de uma ou de outra. As inconsistências da cidadania oficializada pelo modelo estatal não está nas demandas dos wayuu por reivindicação de direitos, mas na rígida e incapacitada lógica do Estado em compreender outros modos de existência da realidade social.

Contudo, apesar das ciladas que representa a cidadania para os wayuu, essas populações precisam do amparo legal dessa construção da realidade social, para, como tem mostrado Ramos (1995) pleitear as reivindicações dos seus direitos na arena política das relações interétnicas.

Apoio-me na observação dessa autora quando indica que o parece faltar nas compreensões dos estados nacionais é a noção de diferenciação legítima não pela semelhança, mas “pela equivalência”. Aspecto que, a meu ver, os wayuu constroem muito bem num campo de forças diversas.

Essa reflexão está em estreita relação com a experiência de vida de Rosa do clã Ipuana, 28 anos, que mora na vila O Renacer. Mãe de 4 filhos, entre eles duas gêmeas, ela é casada com o wayuu Tomás e nasceu no município da Canhada, do mesmo estado. Trabalhou como ajudante de cozinha em casa de família. Foi também criadora de cabritos e ovelhas e atualmente forma parte da Comissão de Cultura da sua comunidade, além de dedicar-se aos ofícios domésticos.

A contar-me sua experiência para obter a carteirinha de identidade que, para ela, só faz sentido para pleitear alguns benefícios assistencialistas oferecidos pelo Estado, Rosa expõe claramente as inconsistências da lógica do Estado-nação, na sua relação com as demandas identitárias dos grupos indígenas.

Para essa mulher, o contexto dessas inconsistências se revelou no dia em que ela foi tirar a carteira de identidade para aceder ao mundo “dos papéis” que a credenciava em termos de cidadania. Na sua paróquia, ela acudiu a um desses serviços móveis de registro identitário disponibilizados pelo governo, como parte de uma campanha de identificação chamada Missão Identidade (doravante Midentidade).

Para Rosa, a necessidade de ter a carteira de identidade se apresentou no dia em que ela foi receber o benefício da bolsa Cultura e seu nome, aparentemente, não aparecia no Sistema de cadastros. Tentando resolver essa situação ela acudiu a um dos operativos da Midentidade e lhe foi notificado que ela possuía um documento falso.

No dia 30 de março de 2009 conversei com Rosa no quintal da sua casa, e ela inicia o relato dizendo:

Falam-me que a carteirinha de identidade era *chimba* [falsa], que o número da identidade não aparece no Sistema e eu to interessada pra

ter uma carteirinha, pra ter a bolsa (benefício assistencialista do governo nacional). Fizeram-me a carteirinha [depois].

Se me perdeu a carteirinha, mas depois a tiraram.

Minha carteirinha é nova [ela insiste perante os funcionários da Midentidade].

Fizeram-me a carteirinha na jornada (reporta-se aos operativos de identificação realizados na gestão do governo de Chávez).

A mim me fizeram à saída, um momentinho eu saí rapidinho [explica que o procedimento da elaboração do documento foi muito rápido]

É *chimba* [termo popular para designar um documento falso e acusação vinda dos funcionários da Midentidade].

A mim me fizeram a carteirinha *chimba* para trabalhar na Cultura [me explica a Rosa quando percebe que, de fato, seu documento não tem validade].

Eu não apareço no Sistema [se queixa].

A mim me falaram Guajira Chimba [refere-se à desconfiança dos funcionários de Midentidade por ela ter um documento falso]  
Eu necessito muito minha carteirinha outra vez.

Eu não sabia que minha carteirinha era *chimba*  
Faz-me falta minha carteirinha original

Rosa tinha a carteira de identidade “chimba” fazia um ano e até ela descobrir que o documento esra falso, nunca precisou efetivamente dele na vida cotidiana. Mesmo que na burocracia do Estado notemos o crivo da vigilância e do controle do poder institucionalizado por meio da retórica da soberania, a compreensão que fazemos do relato de Rosa é que ela não fica presa aos artifícios jurídicos dos estados nacionais. O relato dessa mulher permite elucidar que seu interesse na obtenção do documento, como um instrumento que a legitime como cidadã perante a sociedade nacional, têm sentido apenas para a obtenção de uma bolsa da Cultura, isto é, um artifício do assistencialismo social amparado na política governamental que ela entende como um direito a ser reclamado.

Nesse contexto, obter a carteirinha constitui-se apenas em um meio para atingir direitos, que não são determinados exclusivamente pelo “documento”, mas através da mobilização de jogos simbólicos e identitários. Nesses pleitos é que os wayuu criativamente acessam vários mecanismos jurídicos ou sociais para legitimar uma condição de equivalência social com o resto da sociedade nacional.

De outro lado, a compreensão de Rosa de ser chamada *Guajira chimba* pelos agentes que operacionalizam o sistema de identificação nacional, além de revelar as dificuldades das estruturas do Estado em lidar com outras realidades socioculturais, salienta que ela possa desenvolver estratégias de resistência veladas. Eram essas suas maneiras de subverter o intrincado jogo de poderes que permeiam os pertencimentos identitários, étnicos e nacionais, apesar do acúmulo de assimetrias e posturas etnocêntricas historicamente estabelecidas pelas fronteiras de expansão.

E mesmo que para Rosa trabalhar na comissão de Cultura da comunidade O Renacer a faça aproximar-se dos abusos do poder público, ela está ciente que participa da reificação do “exótico”, pintando seu rosto com *paliisa* [urucum, bixa orellana], nas festividades comemorativas nas datas etnificadas oficialmente (dias das mães ou no dia 12 de outubro, como dia da resistência indígena), tal como ela o expressou.

Essa compreensão permite sugerir que ela recria e maneja os códigos dos jogos simbólicos e políticos que o Estado pretende legitimar. Rosa tem agência em um espaço de apropriação identitária de forma sub-reptícia que sendo, ao mesmo tempo, silencioso e tático é materializado nas suas ações de “burlar” a arbitrariedade e vigilância da burocracia estatal.

Em outras circunstâncias, a subversão criativa dos dispositivos de vigilância é enunciada na circulação fronteiriça dos wayuu entre a Colômbia e a Venezuela. Nas diversas vezes que tive a oportunidade de cruzar essa fronteira com os wayuu pude sentir “na pele” a maneira como se materializa a racionalidade extravagante da sujeição e do controle migratório modelado pelos dispositivos burocráticos do poder oficial.

Numa calorosa tarde de fevereiro de 2009 na carreteira de Paraguachón [município fronteiriço com a Colômbia], um agente do exército venezuelano, como é de praxe, obrigou a parar o carro que nos conduziria até Maracaibo. Eu, junto com outros passageiros, entre os quais se encontrava uma mulher wayuu, fui submetida a um escandaloso inquérito policial. O oficial do exército, mostrando um exagerado autoritarismo, obrigou o motorista a sair do carro enquanto olhava diretamente pela janela do carro o rosto de cada um dos passageiros.

De imediato, esse oficial exigiu a carteira de identidade e o passaporte de todos nós. A mulher wayuu que estava conosco não fez nenhum sinal de movimento para procurar o documento. Seu rosto sereno e impávido sugeria que ela não tinha sido em absoluto, desafiada para a iniciação de um ritual de “fabricação” da submissão que se lhe impõe a toda pessoa que cruze a fronteira.

A perplexidade do oficial do exército que com olhos atônitos tentava decifrar a atitude dessa mulher wayuu destoou rapidamente com sua rebuscada performance de coerção que, minutos antes,



tinha representado. E antes que ele pudesse acionar qualquer outro mecanismo de autoridade, ela desviou a ordem dominante e lhe gritou desde o carro: “pra que tu me pedes carteirinha a mim, a minha carteirinha é meu rosto!”.

O guarda pareceu ficar confuso perante a reação da mulher, mas não a obrigou a mostrar o documento, nem muito menos a descer do carro. Mas ele quis demonstrar-lhe que tinha autoridade, assim que arremeteu contra os *outros*, isto é, eu e os demais passageiros. Saciando vilmente seu sádico autoritarismo. Depois de 30 minutos, ele nos deixou entrar no carro e continuar nosso caminho.

Em efeito, os wayuu não “precisem” apresentar passaporte nem carteirinha no trânsito fronteiriço por Paraguachón (município Mara), não porque não sejam, como no caso apresentado, obrigados pelos desmandos do poder, mas porque os wayuu impõem criativamente suas próprias lógicas culturais. Caso que não se assemelha ao caso das pessoas de origem colombiana que são tratadas com muito rigor quando cruzam a fronteira. Não estou sugerindo que essas pessoas não tenham estratégias próprias, apenas indico que estão em uma situação de maior vulnerabilidade nesse contexto fronteiriço.

De outro lado, os wayuu sabem que não precisam potencializar marcadores primordiais como a língua ou suas roupas típicas para driblar os controles fronteiriços, pois eles estão plenamente conscientes de que esse território fronteiriço lhes pertence histórica e culturalmente. Mesmo assim, quando precisam fazê-lo não têm nenhum problema em “burlar” a ordem oficialmente estabelecida.

A perplexidade no rosto do oficial do exército referido acima demonstra que, de alguma maneira, a força pública do lado venezuelano “entende” que os wayuu têm direitos históricos de circular livremente sem necessidade de portar nenhum documento identitário, como requerimento obrigatório e indispensável para o trânsito fronteiriço. De forma geral, os wayuu transitam livremente e com raras exceções eles são obrigados a submeter-se aos devaneios dos dispositivos de vigilância.

Aqui cabe sublinhar que o trânsito livre dos wayuu não depende das vontades da força pública venezuelana, mas de uma conquista deles em legitimarem-se como sujeitos históricos de direito na esfacelada arquitetura do modelo neocolonial imperante. Conforme isso, os wayuu possuem, muitas das vezes, duas carteirinhas de identidade, a venezuelana e a colombiana.

Nesses documentos pode aparecer, inclusive, o registro de quatro sobrenomes diferenciados pelos laços de parentesco e/ou pelos recursos burocráticos que os wayuu acessam quando vão fazer

o registro de identidade. Isso explica porque Evelia, uma das minhas interlocutoras wayuu que mora na vila O Mamón, na Venezuela, tenha duas identidades com sobrenomes diferenciados. No documento colombiano, por exemplo, ela se chama Evelia Epiayu Uliana - sobrenomes do seu *e'irruku* (clã) – e no documento venezuelano ela está registrada como Evelia González González - sobrenomes *alijunas*.

A explicação disso, conforme ela esclarece, é que muito sua mãe que transitava constantemente entre os dois lados da fronteira, decidiu prevenir-se das ciladas da cidadania institucional. Assim, ela registrou as suas duas filhas com os sobrenomes de dois conhecidos venezuelanos, que no ano de 1970, conseguiram negociar, efetivamente, as apropriações e/ou desapropriações dos sobrenomes no circuito burocrático dos “papéis”.

Entenda-se que a aparente “burla” é bem melhor compreendida na arena desses pleitos. Os wayuu estão tentando gerenciar uma espécie de “produção de localidade” (APPADURAI, 1999), quer dizer, um espaço de inscrição política e étnica que desafia a ordem do Estado-nação. No jogo de relações da mobilidade fronteiriça, os sentidos de pertença identitária e suas negociações características de “subjetividades locais”, tal como refere esse autor, são mais perturbadoras e imaginativas do que os circuitos burocráticos de coerção e de controle do Estado-nação.

Em definitiva, para os wayuu formarem parte efetiva do aparato do Estado-nação, tal como o propõe o texto da CRBV no seu Art. 126, eles devem ser respeitados e considerados plenamente como sujeitos de Direito e não como pessoas marginais que exoticamente possuem raízes ancestrais. Em outras palavras, o reconhecimento da existência social dos wayuu, enquanto grupo étnico diferenciado, não tem tido na práxis um verdadeiro espaço de inscrição e mesmo que as pluriétnicas e pluriculturais Constituições da Colômbia e da Venezuela garantam teoricamente esses aspectos, o fato é que os wayuu continuam sendo marginados e espoliados.

No caso da realidade indígena venezuelana cabe sublinhar que se bem o Art. 4 da LDTPPI reconheça o direito de propriedade coletiva das terras indígenas, de outro lado, a CRBV no seu Art. 126 indica que os povos indígenas são parte do “Estado, da Nação e do povo venezuelano” (CRBV 1999, p. 111).

Aspectos problemáticos que vale a pena revisar em termos da relação cidadania e etnicidade. Na percepção do wayuu Humberto, a racionalidade instrumental dos estados nacionais “têm tratado de dizer de que nós não somos nacionais”. Em outros termos, pessoas sem garantia nenhuma de reivindicar um status legítimo e diferenciado de cidadania.

### 9.2.3. Pleitos políticos em torno da identidade wayuu

Abordo a seguir outras ciladas envolvidas na construção da etnicidade que entendo como uma variável exemplar possível de organizar o código social de um grupo cultural, mas que não constitui um padrão único de entendimento e construção de relações sociais. Nesse sentido, no jogo de relações interétnicas as classificações não são neutras, se não que atendem a um sistema de relações em que a etnicidade pode ser relevante, ou não, para delinear fronteiras simbólicas que podem revelar fricções entre grupos culturais.

No caso dos wayuu, a etnicidade não necessariamente produz coesão social. No fluxo cotidiano das suas experiências coletivas, o étnico é um idioma que organiza a interação social (COHEN, 1974) entre um grupo que atualiza sua experiência de vida em contextos sociais diferenciados, em ambos os lados da fronteira.

Dessa forma, os wayuu potencializam sinais diacríticos extraídos de um vasto acesso cultural não apenas para fortalecer processos de comunicação para a coesão social, mas principalmente para colocá-los no caldeirão dos pleitos políticos a respeito dos modos como os wayuu se reinventam e reorganizam seus símbolos identitários.

Na passagem a seguir, reproduzo o embate mantido entre dois wayuu representantes de Conselhos Comunais indígenas do município Mara no contexto da MTM/PTC de 2009 na comunidade Ciruelo Alto. O diálogo dos wayuu gira em torno de questionamentos sobre o que é um wayuu?

Essa discussão insere-se na problemática da etnicidade referida por Nagata (1974) quando analisou, no contexto social da Indonésia, o jogo de relações interétnicas para entender o que é um Malay, face à diversidade religiosa, cultural apresentada e recriada. Para esse autor, a idéia de situacionalidade é relevante para entender a pluralidade das procedências e os signos diacríticos que são, ou não, selecionados e/ou ativados nessa compreensão que não revelam uma estrutura, mas a cotidianidade com que símbolos e diferenças se vêm imbricadas.

O embate inicia com as ponderações de dois homens wayuu, no marco da segunda caravana por *wounmaikat*. Os relatos dos representantes de Conselhos Comunais wayuu foram registrados em 06 de março de 2009. A discussão desses homens tem como pano de fundo o modelo revolucionário do governo venezuelano.

Efrain

[...] Aqui a grande debilidade dessa revolução bolivariana entre aspas é a falta de consciência. Aqui não queremos cambiar irmãos. Aqui se têm conformado conselhos comunais do 2008-2009. Com que intenção? O que vou fazer? Os mesmos conselhos comunais me perguntam no município Mara: Efrain para que eu fiquei no conselho comunal? Já têm dois anos, se vão a vencer agora, neste trimestre e me dizem “que fiz eu pelo conselho comunal?” Nada. Ah, mas têm outros que sim querem consciência. Mas se ajoelham perante o poder. Por isto (faz um gesto com a mão) como diz o camarada lá, pelo dinheiro.

Sim irmão. Por quê? Porque seguem dependendo do poder, das cúpulas [poder] que têm dentro do município Mara e você sabe, está consciente e você é junta paroquial e ninguém mais do que você sabe como se manipula aqui o poder, em troca de uma bolsinha de comida porque isso é o que distribuem o dia das eleições ou um dia antes das eleições.

Humberto: Então, não façamos nada!

Efrain:

Não irmão! Por que estamos aqui hoje os que estamos? Eu convidei mais de 150 conselhos comunais, senhores. Quantos aí?

Um, dos, três, quatro, cinco, seis, sete e oito. Oito conselhos comunais e convidei 150 conselhos comunais. Que o dia das eleições teve mais de 80 líderes na minha casa, mas por quê? Porque se lhes ia dar para o transporte, para o café da manhã, para o almoço e também iam ter cartões telefônicos. Isso é tudo.

Quando vamos a parar-nos do chinchorro [espécie de rede de dormir] e esperar que outros nos dêem o peixe e nos botem na boca, até quando? Porque assim pensa o povo wayuu, ou não? Ao camarada, ao professor, com muito respeito meu tio eu não comparto que tenhamos uma Noeli Pocaterra [índia wayuu] na Assembléia Nacional que fale: “o wayuu tem que continuar morando no rancho de barro porque se não perde sua identidade” Ah! Mas ela mora num *town house* de três andares, ou não?

Uma ministra que é yekuana [refere-se à ministra do Poder Popular para os Povos Indígenas - PPPOI] e não lhe interessa o povo wayuu. Não lhe interessa o desenvolvimento do povo wayuu e me falou a mim: “Que wayuu vai ser você! Não falas tua língua, não usas o tapa-sexo, não usas sombreiro, não usas mochila”, me falou a mim. Porque a mim o povo me elegeu para ser coordenador dos conselhos comunais em nível nacional, mas em específico no Zulia. E que me falou ela? [refere-se à ministra]: “Eu não vou botar você” [no cargo eleito]. “Aliás, esquece-te do povo wayuu” Então [ela] me critica isso que eu não me visto como wayuu. Talvez pense como wayuu, mas não me visto como wayuu. Ou defendo os wayuu por outros interesses. [Mas ela] chegou num assentamento camponês em helicóptero. E então, porque eu vou seguir a alguém que me quer vender algo que não é ou que não pratica, com qual moral?

A Noeli Pocaterra aonde a veio, aonde me vê os pés não me quer ver a cara porque eu tenho falado e ela me chama falta de respeito. Mas o tenho dito na sua cara e onde queira que vaie.

A Norelis Gonzalez [índia wayuu] que está no vice-ministério lá no *Ice Gris* está em quatro paredes, quando tem vindo? Levantem as mãos, as comunidades. Sabem se tem ido e a vice-ministra às suas comunidades? Quando? E Então em quatro paredes com ar condicionado. Que belo é tudo.

Humberto:

Isso é certo, mas aqui neste Fórum o importante é que nós tenhamos uma solução. Porque é verdade que todos esses aspectos que você disse isso existem no mundo inteiro, porque as sociedades não são perfeitas. O que se quer [...] aqui na Venezuela há dois tipos de poderes, que está o poder constituído que é o que existe faz mais de 120 anos que é o poder municipal, que é o poder estatal e o poder nacional com todas suas ramificações e está o outro poder que é o poder constituinte. Nós sabemos que o poder constituído não vai fazer nada, mas o poder constituinte sim o vai ser e está estipulado na constituição.

A mim não me interessa que Noeli esteja no poder, que num helicóptero, a mim me interessa a proposição minha e o acionar meu, que vou fazer?

\_\_\_\_\_ Intervenção da Liliana (secretária de um dos Conselhos Comunais presentes na MTMM):

Sim nos têm que interessar como chega ela [refere-se à ministra em helicóptero]. Ela é nada menos que a representação indígena.

Humberto:

Eu pertencço ao poder constituído. Esse malefício, ai vai ser deslocado na medida que a lei que se tenham colocado na Constituição, se vai transformando em consuetudinárias. Que a comuna se tenha formando com todos seus defeitos, esses poderes que no futuro vão ser deslocados, mas não devemos ficar na apatia, não devemos ficar na impotência.

O problema não é a palavra, o problema é o pensamento de nós. Que é uma realidade aqui na Venezuela que há dois poderes, que não existe na Colômbia. É o poder constituído e o poder constituinte. Então, temos o poder constituinte na Constituição, o presidente Chávez o acionou, fez missões educacionais.

Eu não sabia de leis faz 4 anos. Mas, mais ou menos agora me defendo. A constituição indígena através transacional, binacional ou tri-nacional e assim vamos avançando pouco a pouco com o poder constituinte aqui na Venezuela.

Decidi expor esse amplo e complexo diálogo entre lideranças indígenas wayuu porque me parece de extrema relevância para a problemática. Dois dos aspectos mais pantanosos no cenário dos pleitos identitários Isto é, um drama expresso sobre a questão da representatividade e a relevância de acionar os signos diacríticos conhecendo suas fragilidades. Em outras palavras, por que é relevante acionar um determinado signo diacrítico e não outro?

Começo pela questão da representatividade que, nesse contexto, está inerentemente relacionada com a questão dos vínculos primordiais como portadores de lealdades que suscitam (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998)

Considerando que a ação das mobilizações indígenas responde não só aos embates travados com a lógica do aparato estatal, mas também no contexto político e conjuntural das lógicas ameríndias pretendo tecer algumas reflexões a respeito da maneira como os wayuu desdobram a noção de representatividade política, especialmente quando a participação de lideranças wayuu

supõe-se, desde a perspectiva de alguns wayuu, atrelada aos vaivens dos poderes institucionalizados.

Nesse sentido, as argumentações de Efrain com relação a quem pode, ou não, ter legitimidade para assumir a representatividade política do seu povo traça um conjunto de “impressões” sobre o que para esse homem deve ser um real compromisso político com as conjunturas das demandas locais.

Efrain questiona as atribuições das representantes oficiais da realidade indígena venezuelana, Noeli Pocaterra e a Ministra do Poder Popular dos Povos Indígenas [Nicia Maldonado do povo yekuana] já que tensionam dispositivos étnicos primordiais para definir quem é, ou não, wayuu, atendendo a noções rígidas sobre quem pode dizer-se como membro do grupo cultural. Lembremos suas palavras: “[Eu] não compartilho que tenhamos uma Noeli Pocaterra na Assembléia Nacional que fale: “o wayuu tem que continuar morando no rancho de barro porque senão perde sua identidade” Ah! Mas ela mora num town house de três andares, ou não?” (DC, MTM/PTC, 06/03/2009).

Aqui o que está em questão é quem tem de fato legitimidade para assumir o poder classificatório e decidir os pertencimentos identitários, e o poder atribuído e reconhecido oficialmente de uma wayuu que define critérios sobre todos os wayuu. Revela-se que ela também aderiu à lógica da representação estatal no jogo de forças.

Para alguns wayuu, a escolha de um determinado signo diacrítico está amarrada à idéia da construção de lealdades com sentimentos primordiais ligados ao território, mas essas interpretações não são pensadas da mesma forma por todos seus membros<sup>175</sup>.

Certamente, a atribuição da definição identitária não depende da vontade ou imposição de uma pessoa, individual ou jurídica. Fato que se caracterizaria como um exercício absolutamente equivocado venha de quem venha. Em efeito, esse é um processo que deve ser feito pelos mesmos wayuu no contexto das suas práticas cotidianas e no seio das interações sociais que constroem coletivamente.

Se os critérios da representatividade indígena dependem, ou não, da ponderação ou manipulação de signos diacríticos como língua, vestuário ou parentesco, esses critérios são mediados em termos de grupos de interesse e através do sentido político de pertença identitária que os wayuu reivindicam *lugares* não homogêneos de diversas posições de sujeitos.

---

<sup>175</sup> Isso pode ser uma postura ideal, mas na prática esse exercício revela um denso jogo de cooptações.

Lembremos o que relata Efrain sobre o questionamento que supostamente lhe teria feito a Ministra yekuana Nícia Maldonado: “Que wayuu vai ser você! não falas tua língua, não usas o tapa-sexo, não usas sombreiro, não usas *mochila*”, me falou a mim.

Como já salientei em outro trabalho, as relações entre língua e identidade étnica não são biunívocas (LONGA ROMERO, 2002), mas espaços de inscrição repensados e negociados. Aqui vale lembrar a reflexão de Rosana, membro da FMW, no marco da Campanha por wounmaikat:

Irmãos, o fato de que eu porte uma manta wayuu, falei minha língua tradicional não me define tanto como wayuu. Definir-me como wayuu é o sentido de pertença que eu tenho pela minha raça, o sentido de pertença que eu tenho pelo meu território [...] Devemos conscientizar o povo que não tem esse sentimento pela mãe terra porque nós para poder fortalecermo-nos temos que aprender a valorizar o que somos, quem somos e por que estamos aqui e o que é isto onde nós estamos e por que nos botaram aqui (Diário de Campo, 07/03/2009, na região de Socuy).

A meu ver, o que Efrain questiona corresponde ao entendimento de Rosana a respeito da construção de uma política identitária. Em outras palavras, o gerenciamento da etnicidade, isto é, a tessitura de uma identidade étnica corporificada, centralizada e congelada por uma representatividade indígena que, segundo Efrain, “se ajoelha perante o poder”. Lembremos suas palavras:

Uma ministra que é yekuana [refere-se Nícia Maldonado] não lhe interessa o povo wayuu. Não lhe interessa o desenvolvimento do povo wayuu. E que me falou ela: “Eu não vou botar você” [no cargo eleito], “Aliás, esquece-te do povo wayuu” Então [ela] me critica isso que eu não me visto como wayuu [que] talvez pense como wayuu, mas não me visto como wayuu. Ou defendo os wayuu por outros interesses. [Mas ela] chegou num assentamento campões em helicóptero. E então, porque eu vou seguir a alguém que me quer vender algo que não é ou que não pratica, com qual moral?

Certamente, a maneira como é gerenciada a representatividade oficial dos wayuu desperta um profundo incomodo na percepção de Liliana quando interfere no embate: “Sim nos têm que interessar como chega ela [refere-se à Ministra em helicóptero]. Ela é nada menos que a representação indígena”.

O embate dos wayuu está caracterizado pelo que Eleazar na mesma reunião da MTM/PTC chamou como “o grande problema político” que têm os wayuu. Ele se refere às fraturas no seio do seu povo motivadas pelas alianças partidárias dos partidos políticos “o fato de que alguém seja de um partido de outra cor já nem se falam [isso pela] penetração colonial expansionista, nos têm dividido em dois bandos ainda sendo irmãos do mesmo clã”. Aspecto que revela o porquê é

relevante colocar sob suspeita as interpretações dos estados nacionais sobre noções como família, parcialidade, comunidade ou grupo indígena, como foram já ressaltadas acima.

Nesta seção, mostrei como essas questões são colocadas em *xequé* pelos próprios wayuu a partir dos seus pleitos políticos e identitários travados, assim entendidos por eles e que está também vinculado à forma como eles legitimam ou deslegitimam a representação política e cultural de lideranças wayuu atreladas aos poderes oficiais.

Traçar os pleitos políticos dos wayuu resulta produtivo para deslocar num outro plano os desdobramentos da identidade coletiva. Nessa empreitada minha intenção não foi deslegitimar a representativa indígena do lado venezuelano. Trata-se, apenas, de fazer ver como os pleitos pelas reivindicações de direitos são atravessados por diferentes lógicas, estatais e locais permeadas por continuidades e rupturas.

A lógica dos faccionalismos não se restringe aos “conflitos entre clãs”, mas sim atravessadas pelas disputas e clientelismos fomentados pela distribuição de (poucos) recursos exigências estatais, especialmente àqueles que os atrelam ao poder estatal para ter acesso a esses recursos. Os embates sobre problemáticas territoriais e culturais realizados na MTM/PTC de 2009 revelaram que no jogo de relações interétnicas está mediado também pela estrutura social em que os wayuu disputam recursos e espaços sociais com os “outros”.

A etnografia realizada junto esse grupo me revelou que a reivindicação da territorialidade e os pleitos que wayuu, em ambos os lados da fronteira, têm com as empresas nacionais e transnacionais de mineração de carvão são elementos decisivos que concilia suas posições e fraturas políticas na arena das relações interétnicas.

### **9.3. “A cobra de acero”: mineira transnacional e expropriação do território wayuu.**

“A cobra de acero”. É assim que o wayuu Samuel define o trem da companhia mineira Carvões de Cerrejón Ltda. Samuel é um homem que mora no Resguardo da Média e da Alta Guajira e, nesse contexto social foi que, no marco da Caravana por wounmaikat de 2008, ele usou a metáfora *cobra de acero* para evidenciar os malefícios derivados da presença da mineração de carvão, a céu aberto, na exploração do território wayuu.

Samuel é um homem ativamente engajado com as problemáticas que afetam seu território ancestral. Ele expressa a influência nefasta da mina Cerrejón nestes termos: “o polvilho que a *cobra de acero* deixa a diário nós está matando a todos”. Esse homem se reporta ao transitar, diário e



contínuo, do trem de Cerrejón pela territorialidade física e social de *wounmaikat* (a mãe terra)<sup>176</sup> (DC. 14/02/2009).



Foto 41. O trem de Cerrejón, ou segundo a “perspectiva”, *a cobra de acero*.  
Fonte: <http://66.249.128.91/showthread.php?t=248489>. Acesso em 05/04/2009.

Nas páginas que seguem, pretendo abordar uma das problemáticas territoriais e culturais mais salientadas pelos wayuu na MTM/PTC em 2009. Trata-se da presença, sem consulta prévia, da exploração carbonífera de empresas mineiras multinacionais no território wayuu, em ambos os lados da fronteira. Essa presença tem sido apoiada pelos Estados de ambos os países que tem institucionalizado concessões para a exploração dos recursos minerais que se encontram no território dos wayuu. Na primeira parte abordo o contexto da Guajira colombiano. A segunda parte analisa as problemáticas do lado venezuelano.

A mineira de carvão é gerenciada pela empresa Carvões do Cerrejón Limited, propriedade das companhias multinacionais BHP Billiton plc (Inglaterra), Anglo American plc (África do Sul) e Xstrata plc (Suíça)<sup>177</sup>. Até o ano 2000, o Estado colombiano foi o dono de 50% da mina carvão,

<sup>176</sup> O relato de Samuel está Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=IOXGHZ43vv0> > Acesso em 02 mai. 2010.

<sup>177</sup> Dentre essas multinacionais a BHP Billinton plc é considerada a maior e mais poderosa empresa de mineração do mundo dividida em sete consórcios que explora e financia um considerável grupo de minerais e energéticos, entre eles, alumínio, ouro, carvão, petróleo, urânio, zinco, aço, diamantes, gás, titânio, níquel e cobre. Uma descrição detalhada dessas empresas se encontra disponível em: <http://colombia.indymedia.org/news/2008/07/90947.php>. Aceso em 02 mai. 2010.

sob a razão social de Carbocol S.A., que posteriormente foi vendida ao consórcio de companhias BHP Billiton plc, Anglo American plc y Glencore International AG<sup>178</sup>.

A empresa suíça Xstrata plc participa nesse consórcio depois de ter comprado as ações da Glencore Internacional AG. Desse modo, no ano 2002, Carvões do Cerrejón converte-se na dona absoluta da exploração desse mineral, a céu aberto, na região norte da Península da Guajira.

Considerado o maior “complexo carbonífero da América Latina” (BARLIZA, 1999, p. 169), a mina Cerrejón está localizada geograficamente nas regiões norte, central e sul da Península da Guajira, com filiais e fundações em Riohacha, capital do Departamento da Guajira colombiana<sup>179</sup>. Nessa lógica, o Complexo se define como Cerrejón Norte, Cerrejón Central e Cerrejón Sul.

O primeiro e o segundo funcionam nas zonas semidesérticas da Guajira, com maior concentração de população wayuu, e o último na zona mais úmida onde os wayuu habitam conjuntamente com população mestiça, e de colombianos, de outras regiões da Colômbia.

Apesar de que a exploração de carvão na Colômbia tem antecedentes desde a década de 70, autores como Barliza (op.cit.) indicam que o Complexo Cerrejón Norte começou sua produção no ano 1986 com uma expectativa de produção de 23 anos. Nesse ano, segundo esse autor, Cerrejón transportava 2000 toneladas de carvão por viagem que representavam um total de três viagens por dia em que o trem era conduzido até o porto Bolívar para a exportação de carvão aos mercados internacionais. (p. 169).

Na página web dessa empresa se informa que no ano 1985, Cerrejón conseguiu atingir a cifra de exportação de 2,2 milhões de toneladas superando substancialmente esse número para 30,3 milhões no ano 2009<sup>180</sup>.

Caracterizado como uma *operação* integrada entre mina, trem e porto, esse complexo carbonífero funciona através de uma lógica racional econômica de extração e exportação de carvão que ramifica sua mina, a céu aberto, num amplo circuito territorial da Guajira colombiana (regiões norte, centro e sul).

De fato, uma das características mais relevantes da extração de carvão, em ambos os lados da fronteira, é a exploração a céu aberto, através de atividades de perfuração e voadora do terreno ao ar livre. Isso significa que os efeitos da contaminação na geografia humana e física da Guajira

---

<sup>178</sup>A Glencore é um empório Suíço de mineração. Para mais detalhes remito o leitor à página web: <http://colombia.indymedia.org/news/2008/07/90947.php>. Acesso em 02 mai. 2010.

<sup>179</sup>Atualmente, Cerrejón tem um sistema de fundações, dentre elas: Fundação Cerrejón para o desenvolvimento indígena da Guajira, Fundação Cerrejón para o progresso da Guajira e Fundação Cerrejón para a água na Guajira.

<sup>180</sup>[http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPORTACION/VOLUMENEXPORTACIONES/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPORTACION/VOLUMENEXPORTACIONES/seccion_HTML.html). Acesso em: 02 de mai. 2009

têm um forte impacto negativo na vida dos povos, na maioria indígena, que habitam nas zonas direta e indiretamente afetadas.

Segundo Svampa e Antonelli (2009), a mineração a céu aberto gera uma contaminação ainda maior a diferença de outros modelos extrativos de elementos minerais e ainda requer de um uso considerável de recursos de energia e água. Esse modelo extrativo-exportador tem sido proibido em diversos países do mundo e, especialmente, na América Latina o único país que tem sancionado uma lei proibindo esse tipo de mineração é a Costa Rica.

Na América Latina, países como Argentina, Bolívia, Equador, Peru, Colômbia e Venezuela, entre outros, têm incentivado a execução de projetos de grande escala para o desenvolvimento da extração de minerais como carvão e ouro. Nesses contextos, diversas organizações de base de movimentos sociais, têm combatido ferreamente as narrativas de desenvolvimento e exploração a partir de organizações de base que, no entender de Svampa e Antonelli, são “verdadeiros territórios de resistência” (p. 19).

No caso da Guajira colombiana, o carvão que é extraído das terras wayuu é transportado num descomunal trem, de até 130 vagões, que transita diária e intermitentemente por uma via férrea de 150 km e que conecta a mina com o porto Bolívar, sobre o mar Caribe, localizado a 150 km da mina e desde onde é embarcado o carvão para os mercados econômicos, especialmente da Europa e da América do Norte<sup>181</sup>.

Segundo a empresa Cerrejón se despacha por dia em torno de sete trens até o porto Bolívar, sendo que o processo de carga, transporte e descarregue do carvão é um circuito contínuo que dura em média doze horas, por ciclo. A empresa possui, além disso, um sistema de controle chamado “Tráfico Centralizado” em que o trajeto do carvão é monitorado desde que sai da mina até seu destino de embarque no porto. O trânsito até o porto é realizado no ensurdecido e poluente trem através da via férrea que corta a Guajira de norte a sul<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> Segundo essa empresa, no ano de 2009 foi exportada 17% para Norte-América, 56% para Europa, 12% para Centro e Sul América e 15% de carvão para um destino definido como Outros. Disponível em: [http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPORTACION/DESTINOEXPORTACIONES/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPORTACION/DESTINOEXPORTACIONES/seccion_HTML.html). Acesso em: 02 mai. 2010.

<sup>182</sup> [http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/QUEHACEMOS/ELFERROCARRIL/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/QUEHACEMOS/ELFERROCARRIL/seccion_HTML.html). Acesso em: 02 mai. 2010



Foto 42. Mina de carvão Cerrejón, a céu aberto na região da Média Guajira Colombiana.  
(Diário de campo)



Mapa 8. Exploração, transporte e desembarque do carvão de Cerrejón ao longo de todo o território wayuu  
 Fonte: <http://66.249.128.91/showthread.php?t=248489>. Acesso em 05/04/2009

O trem de Cerrejón espalha milhões de poluentes tóxicos através do polvilho que solta o carvão que transporta. Estando em qualquer das regiões da Península, do lado colombiano, impacta ver como o ar torna-se irrespirável. No meu campo etnográfico pude sentir, na pele, o impacto da mina sobre a vida dos wayuu. Minhas mucosas nasais, por exemplo, ficavam pretas de carvão e se

ressecavam continua e rapidamente; de outro lado, voltei do campo com uma crônica alergia ocular produto da influência de resíduos tóxicos no cenário do Complexo mineiro.

Essa observação tem apenas a intenção de mostrar um aspecto da dimensão do dano que esse empreendimento mineiro causa na vida dos wayuu, pois se minha presença no cenário do carvão foi breve e menos acentuada, imagine-se o impacto que a exploração de carvão causa na experiência vivida desse povo.

Os impactos negativos do projeto carbonífero na Guajira têm antecedentes desde a década de 70. Na época o Estado colombiano fosse então um organismo associado diretamente com o projeto. No Relatório realizado por Baliza (1999) cita-se o deslocamento forçado de 43 famílias do município Barrancas (Sul da Guajira) devido à “contaminação por pó do material estéril” do carvão.

O mesmo autor observa que na região da Bahia de Meia Lua (Alta Guajira), Cerrejón tem ocasionado a mobilidade forçada de famílias wayuu que “têm sido afetadas pelo pó do carvão que se desprende das pilhas de armazenamento e pela redução da zona de pesca” (p. 170). Outros impactos assinalados por esse autor se reportam à “presença de elementos metálicos” no rio Rancheria, principal afluente de água da Guajira colombiana (op.cit.).

O Relatório elaborado por Guerra Curvelo (1999) expõe de forma mais consistente e crítica as repercussões negativas que o projeto carbonífero tem ocasionado na vida dos wayuu. Para esse autor, o deslocamento forçado e a desestruturação da toponímia geográfica e social dos wayuu a partir da construção da carretera e da via férrea são os principais danos causados.

Segundo Guerra Curvelo, os restos humanos dos antepassados dos wayuu “tiveram que ser evacuados pelos indígenas de seus antigos cemitérios para dar passo à via” férrea (p. 174). De outra parte, os assentamentos costeiros foram abandonados deixados pelos wayuu pelas pressões das instalações da mina de carvão no porto Bolívar.

No marco do Tribunal Permanente dos Povos de 2008, o Relatório elaborado pela Força de Mulheres Wayuu (FMW) em conjunto com a Organização Wayuu Painwashi (OWP) de Riohacha, referiu-se às doenças ocasionadas pela exploração de carvão que estão relacionadas com infecções respiratórias, cutâneas e oculares<sup>183</sup>. Para essas organizações, são as próprias empresas transnacionais as que têm revogado o monitoramento ambiental. Os dispositivos de medição e poluição atmosférica e das águas criam suspeitas das irregularidades na metodologia de medição e de parcialidade na avaliação.

---

<sup>183</sup>Disponível em: <http://colombia.indymedia.org/news/2008/07/90947.php>. Acesso em 02 mai. 2009

Os wayuu estão sofrendo os efeitos do polvilho do carvão e dos gases de carvão que têm causado, segundo o Relatório referido, dores de cabeça, infecções respiratórias, asma, e má nutrição e problemas intestinais causados pela poluição das águas. No mesmo Relatório, indicam-se dados relacionados com os atendimentos médicos do hospital de Barrancas, região ao sul da Guajira que forma parte do resguardo Provincial. Por exemplo, para o ano 1996 se descreve que 60% dos pacientes que procuram atendimento médico nessa região apresentavam broncopneumonias e deles 90% eram crianças.

Foi justamente em Barrancas que constatei as negativas repercussões da mina Cerrejón, no marco do meu trabalho de campo junto os wayuu. Visitei a região no mês de fevereiro em companhia de Julia que além de ser membro da FMW é também sobrinha de Zaida, 47 anos, artesã que mora próximo da mina, a céu aberto, no Resguardo indígena Provincial, sul da Guajira colombiana.

A Rancheria onde mora Zaida é muito bonita. Sua casa está rodeada de vegetação xerófila, cactos enormes e pedras gigantes, além de um pasto verde que serve de alimentação aos seus animais. Próximo da sua casa encontra-se também uma estrutura de metal que é uma estação de monitoramento de ar implantada pelo Cerrejón, mas que segundo Zaida nunca funcionou.

O Resguardo Provincial é um dos mais afetados pela presença da mina de carvão de Cerrejón, a céu aberto. Devido à sua localização, é considerado zona de influência, quer dizer, zona de proteção ambiental e populacional. Nesse Resguardo existe uma significativa população wayuu que se vê afetada diretamente pela contaminação ambiental gerada pelo polvilho e os resíduos tóxicos de carvão das explosões da mina.

Desde a casa onde mora Zaida pode ver-se, claramente, o acontecer das explosões para retirar o carvão da mina. Na sua companhia, entendi que o sistema de monitor do ar poluente não funciona, pois ela, seus filhos e netos sempre andam doentes com gripe, bronquite e tosse. Conversei com ela no dia 18 de fevereiro 2009. Quando cheguei, Zaida estava na entrada da sua casa tecendo um colorido *chinchorro*. Eu tinha viajado até sua casa com Julia que lhe explicou, em língua *wayuunaiki*, minha necessidade de conhecer a problemática da exploração de carvão.

Zaida foi muito gentil e me atendeu com muita paciência e atenção. Antes da minha conversa, Julia e a tia decidem conversar sobre a parentela e os tecidos que estavam elaborando. Enquanto isso, eu aproveito para conhecer os arredores do lugar em companhia de três crianças, os netos de Zaida, que entusiasmados com a visita decidem caminhar e pular comigo entre enormes cactos.

Na casa de Zaida, ela fez questão de mostrar o teto de *brasilite* da sua casa cheio de pequenas partículas de carvão. E “os animais morrem também” comenta. De fato, ao tentar cruzar as terras que foram cortadas pela via férrea, tanto as pessoas como os animais têm morto nesse transitar. Para ela, Cerrejón nega-se a reconhecer o nefasto impacto que exerce na vida dos wayuu:

Falam os de Cerrejón que até aqui não chega fumaça do carvão, mas sim chega porque quando chove a água que cai do teto cai preta e eles dizem assim somente para que não nos queixemos. Por isso dizem que aqui não chega fumaça do carvão porque quando chove fede muito o carvão. Não dormimos na noite, chega o cheiro até aqui. Quando dormimos de noite sentimos o cheiro mais forte é por isso que sempre estamos com gripe e apertados pelo mesmo cheiro. Quando chegam os empregados de Cerrejón, até um wayuu que é daqui lhe perguntamos: “que sai daí [assinala com a mão em direção ao sistema de monitoramento de ar, instalado pelo Cerrejón que está a poucos metros da sua casa] e eles dizem nada”.

Como já referi anteriormente, a Península da Guajira tem sido representada pelos estados nacionais, de ambos os lados da fronteira, em termos de vazio demográfico, isto é, como uma das regiões mais isoladas, inóspitas e pobres desses países<sup>184</sup>. Mas, ao mesmo tempo em que os interesses do poder neocolonial projetam uma imagem negativa. Também se reconhece que essa região possui grandes riquezas minerais expressadas em carvão, sal e em importantes reservas de gás e hidrocarbonetos<sup>185</sup>.

É uma realidade que a Península possui paisagens geográficas paradisíacas que têm potencializado a inversão turística em grandes proporções, expressados em turismo ecológico, *resorts*, elemento que conjuntamente com o exotismo que representa a cultura wayuu para os Estados têm promovido a atenção de mercados financeiros internacionais para o turismo internacional nessa região.

<sup>184</sup> Segundo Guerra Curvelo (1999) as terras dos wayuu foram consideradas historicamente pelo governo colombiano como zonas “baldias” (p. 174) sendo que o projeto carbonífero foi considerado de “utilidade pública” o que permitiu que “29.705 hectares de terras dos indígenas se adjudicaram em qualidade de reservas a Carbocol”, empresa do Estado colombiano que na década de 70 possuía 50% das ações para a exploração de carvão.

<sup>185</sup> Na região de Alta Guajira, do lado colombiano, encontra-se o empreendimento mineiro Salinas de Manuaure que é a maior exploração de sal marinha da Colômbia. Desde antes do contato colonial europeu, o sal representou um dos produtos mais importantes de subsistência e comercialização dos povos indígenas que habitam a região. Segundo fontes históricas, os wayuu coanaos que ocupavam a zona do Cabo da Vela e adjacentes intercambiavam sal por ouro com os conquistadores. Sendo assim, milenarmente os grandes depósitos de sal que se encontram distribuídos ao largo da Alta Guajira, assim como essas terras é propriedade coletiva dos wayuu. No entanto, desde o século XVI até a atualidade os wayuu foram perdendo o controle sobre o produto e suas terras. Atualmente, a exploração de sal em Manuaure é administrada pela empresa *Instituto de Fomento Industrial (IF I) Concisión Salinas* que assumiu o controle depois da administração do Banco da República entre 1941 e 1969 (DIAS 2004). Acirradamente, os wayuu têm pleiteado os direitos de propriedade e o reclamo das suas terras ancestrais, assim como o direito de reparação e indenização pelos danos humanos e ambientais causados pela indústria do sal que processa produtos químicos derivados do sódio, tais como o hidróxido de carbono de sódio. Mas, nesses pleitos, os wayuu continuam sendo espoliados e deixados à margem. <http://www.banrep.gov.co/documentos/publicaciones/pdf/salinas.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2009



O que tais discursos hegemônicos têm invisibilizado é que por trás desses investimentos há um projeto sistemático de aniquilação da realidade social e territorial dos wayuu. A experiência de Zaida e da sua família é um caso exemplar para evidenciar e denunciar a continuidade dos desdobramentos do genocídio em *wounmaikat*

#### 9.4. *O yoluya a céu aberto: os projetos de carvão na Guajira venezuelana.*

Por que dirão eles [os alijunas] que os wayuu precisam de terra? Claro que o necessitamos porque temos muitas gerações e onde guardar nossos alimentos, onde buscar a caça para nós wayuu. Claro agora um wayuu vai embora para Maracaibo e lá os tenho visto, lá não têm o que comer, lá não tem espaço grande como nós queremos, mas que sofrem, não tem onde plantar um pauzinho de aipim, uma semente de abóbora, um cabrito, mas é tudo fome, necessidades.

[A] Organização nasceu por nossa luta por nossa *wounmaikat*. As problemáticas que nós agora estamos enfrentando são por nossa mãe terra que é o principal. Evitar o *yoluya*, o nome que eu lhe botei [refere-se às empresas de carvão], que está dentro de nosso território indígena wayuu que é o Socuy em município Mara. Que geraria se entra aquele monstro? Doenças grandes, imensas, que poderia contaminar toda a saúde de todos os wayuu, todos os *alijunas* [os brancos], a todos de qualquer cor. Isso gera muitas doenças. Por isso eu lhe chamei *yoluya* [seres sobrenaturais da sociocosmologia wayuu]. Por quê? Porque si entra os capitalista mundial no nosso território terminaria com a todo que é a diversidade, roubaria nossa cultura, também se leva nosso costume, levaria todo o que é água, levaria todo conhecimento de nós, nossa língua, os lugares sagrados até a medicina tradicional que nós temos permanentemente. Então aqueles lugares sagrados que ainda são da nossa mãe terra, se afastaria o espírito que nos dá toda fortaleza [o espírito da mãe terra] (Diário de Campo, MTM/PTC, 06/03/2009).

Esse relato foi realizado por Alberta durante a MTM/PTC onde os wayuu tiveram oportunidade de debater o modelo extrativo-exportador das empresas carboníferas que funcionam na Guajira, em ambos os lados da fronteira. Nessa região transitam os espíritos também.

Na perspectiva de Alberta, as empresas de mineração de carvão é a representação viva do *yoluya*, isto é, o ser do mau, “o capeta, o diabo”. Assim, se Samuel, tal como foi referido acima, se reporta ao trem de Cerrejón nos termos de uma *cobra maléfica que transita e espalha o mal*. Para Alberta esses projetos mineiros é a viva encarnação do *yoluya*, *um ser sobrenatural na cosmologia wayuu que representa o mau e as desgraças*.

Ela refere-se às mineradoras de carvão com o termo *yoluya* [que significa literalmente *diabo* em língua wayuunaiki]. Na interpretação dessa mulher as empresas mineiras que exploram seu território ancestral representam um monstro invasor que vem com a intenção de destruir o espaço humano e geográfico dos wayuu.

Alberta se identifica como “uma mulher lutadora” que forma parte da organização indígena *Maikiraissi* [nós os wayuu não nos vendemos, em wayuunaiki] e que “nasceu para lutar pela mãe terra” dos wayuu (DC MMT/PTC, 06/03/2009). Nos seus termos, *Maikiraissi* é uma estratégia organizativa de luta por *wounmaikat*.

A espoliação das terras wayuu por parte das mineradoras de carvão é gerenciada no ocidente da Venezuela pela Corporação de Desenvolvimento d Região Zuliana (Corpozulia) e suas filhas Carvões do Zulia S.A. (Carbozulia), Carvões do Guasara S.A (doravante CarGuasare) e Carvões da Guajira S.A. (CarGuajira).

Inicialmente Corpozulia foi criada no ano 1969 como um organismo autônomo, independente e diferente do Fisco Nacional, mas no ano 1985, segundo Gazeta Oficial 3.3281 de 8 de agosto, incorpora-se no Ministério da Secretária da Presidência da República. Atualmente, sob a gestão do presidente Chávez se define como um “organismo socialista de desenvolvimento regional” conforme “os valores de um estado de direito socialista de justiça e igualdade”. Sua visão é converter-se “numa instituição regional dependente do governo nacional”. Entre seus valores contempla o ser humano em termos de “objeto e sujeito do socialismo”, a solidariedade e o modelo produtivo endógeno, entre outros<sup>186</sup>.

Na região do Socuy do município Mara, existe uma expressiva população wayuu que coexiste com o uso tradicional da terra e a recriação das suas práticas culturais ancestrais. É aí onde Alberta mora e onde a empresa Corpozulia conjuntamente com Carbozulia<sup>187</sup> desenhou no ano 2006 a execução do projeto carbonífero de Socuy.

Para o empreendimento, essas empresas usaram como base a experiência tida pela exploração de carvão na cuenca de Guasare (região localizada ao noroeste do estado Zulia, na Serra de Perijá 110 km da capital desse estado) onde também mora um expressivo número de famílias wayuu com padrões culturais similares do Socuy.

No caso do projeto na Cuenca de Guasare, ele é executado pela filial Carvão de Guasare considerada como “líder do desenvolvimento mineiro mais importante do país”. O empreendimento se define como uma empresa integrada e mista conformada por Carbozulia, Peaboy Energy e Anglo American que possuem o 49%, 25,5% e 25,5%, das ações, respectivamente<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup>Disponível em: <http://www.corpozulia.gov.ve/organizacion.html>. Acesso em: 02 mai. 2010.

<sup>187</sup>Filial de Corpozulia encarregada de “explorar, produzir e comercializar o carvão na Cuenca do Guasare localizada na zona Norocidental” do estado Zulia. Disponível em: <http://www.carbozulia.com.ve>. Acesso em 02 mai. 2010

<sup>188</sup>Disponível em: <http://www.guasare.com/guasare/guasare.htm>. Acesso em: 02 mai. 2010

Perante a expansão do modelo mineiro na Venezuela que, em suma, é muito similar ao desenvolvido no lado colombiano, os wayuu têm enfrentado criativamente as relações assimétricas estabelecidas pelos processos de intensificação de exploração e exportação desse mineral, a grande escala, que pretendem destruir as economias locais e as práticas cotidianas.

Alberta comenta que o deslocamento forçado dos wayuu representa um grave problema ocasionado pelos projetos de desenvolvimento da mineração.

Também chegam os irmãos, problemática entre todos como território indígena, também nos afeta os deslocamentos dos irmãos colombianos. Também nos afetaria deslocamento dos wayuu como já temos tido o exemplo de muito deslocamento dos wayuu que vem da região de Guasare [na Serra de Perijá] até o Socuy. Guasare é de outra comunidade, então isso nos poderia afetar. Nos afeta o que? Nos afeta a todos, ficaríamos sem água a todo o nível de Zulia, sem água nossa mãe terra. Três mães de água gigante que nos dá vida [refere-se aos rios Limón, Guasare e Socuy que surtem de água ao estado Zulia], saúde. [nós] vamos ser afetado por esse *yoluya* que vira no nosso território wayuu aqui em município Mara. Esses são meus problemas! (Diário de campo, 06/03/2009)

Os movimentos organizativos dos wayuu contra a mineração transnacional de exploração de carvão são conscientes de que têm sido jogados num assimétrico campo de disputas no qual as empresas transnacionais têm articulado ações a favor da legitimação do modelo mineiro Svampa e Antonelli (2009) .

No entanto, interessa-me destacar no relato de Alberta, a compreensão que essa mulher tem desse campo assimétrico de disputas, a partir dos deslocamentos de sentidos sobre a espoliação do seu território ancestral. Nesse exercício, Alberta ressemantiza os pleitos territoriais e culturais através da sua visão sócio-cosmológica.

Seu relato é especialmente significativo porque potencializa o jogo simbólico acionado através das metáforas que são usadas para recriar as ações das empresas. Os seres sobrenaturais *yoluyas* a que Alberta se refere formam parte da sociocosmologia wayuu desde tempos imemoriáveis. Dependendo do contexto de significação, o *yoluya* pode representar um ser sobrenatural que ataca desprevenidamente para apoderar-se da suas almas, mas também pode designar a representação simbólica do diabo.

A materialidade de uma doença maligna pode revelar-se pela influência de um *yoluya* que pode ser, ao mesmo tempo, a própria encarnação da mal e que gerará a desgraça<sup>189</sup>. Certamente, a

<sup>189</sup> Segundo Perrin (1990) as doenças *wanulii* são diferenciadas de outras pelo seu “caráter angustiante”. Para esse autor, os wayuu reagem as essas doenças de forma diferenciada, pois doenças *wanulii* são tidas pelos wayuu como “o resultado de um encontro (*oustawaa*) com um ser antropomorfo, um animal, um lugar ou uma coisa considerados como

influência dessas múltiplas alteridades na experiência de vida dos wayuu atende a espaços diversificados de significação e sua contextualização não pode reduzir-se a um único evento de entendimento. No entanto, no relato de Alberta acima citado, entendemos que seres *yoluyas* atendem ao mesmo contexto de significação, quer dizer, expressam a invasão, exploração e massificação causada pelos projetos de mineira de carvão das empresas.

Para Alberta os consórcios carboníferos são em si mesmos *yoluyas com intencionalidades perversas cujo objetivo é exterminar a história cultural e o direito à diferença e a afirmação existencial da relação ancestral do seu povo com a terra*.

No relato de Alberta há também uma espécie de movimento em *zigzague*, entre uma sensibilidade local do seu espaço subjetivo, cosmológico e ancestral e uma acertada compreensão dos efeitos da globalização desordenada e do sistema capitalista neocolonial que governa os empreendimentos dos consórcios mineiros na Guajira.

Nesse deslocamento de sentidos, essa mulher nos oferece sua relevante compreensão do *lugar* semântico que para ela tem a espoliação e o despojo provocados pela mineração e que têm expressão no deslocamento forçado, na escassez e contaminação das águas e na expoliação do território wayuu. Ela comenta:

Porque si entra os capitalista mundial no nosso território terminaria com tudo que é a diversidade, roubaria nossa cultura, também se leva nosso costume, levaria todo o que é água, levaria todo conhecimento de nós, nossa língua, os lugares sagrados até a medicina tradicional que nós temos permanentemente. Então aqueles lugares sagrados que ainda são da nossa mãe terra, se afastaria o espírito que nos dá toda fortaleza. (Diário de campo, 06/03/2009).

Note-se que Alberta parece situar a luta por *wounmaikat* nos termos da construção de uma *mito-práxis*. O espírito da terra [*wounmaikat*] correria o risco de se afastar caso os wayuu não tentem deter o avanço do *yoluya* que representam os consórcios mineiros transnacionais.

Para Alberta, “os wayuu devem *evitar* o *yoluya* [...] que está dentro de nosso território indígena wayuu”. Certamente o *Evitar* a que ela se refere, tem o sentido de criar “territórios de

---

*pülashi* ou *pülasü*, quer dizer, cujos poderes excedem aqueles dos seres ou das coisas comuns e correntes, que estão contaminadas e contagiosas, perigosas, tabus, proibidas” (p. 220). No caso das doenças *yoluyas*, o referido autor, observa que elas “penetram no corpo para desenvolver nele sintomas patógenos” (p. 221) ou para destruir a alma da pessoa.

resistência” como espaços de afirmação existencial que possibilitem a reivindicação de pleitos por seus direitos territoriais e culturais (SVAMPA e ANTONELLI, 2009) <sup>190</sup>.

“*Evitar yoluya*” sugere atacar os modelos de desenvolvimento implantados pelos consórcios mineiros, em ambos os lados da fronteira. Esses modelos inscrevem-se no que as autoras citadas chamam “estratégias narrativas dramatológicas” (p. 19), criadas pelas empresas de mineração transnacional para visibilizar, enunciar e justificar a legitimidade do modelo mineiro e sua autorização estatal com a intervenção de redes hegemônicas <sup>191</sup>.

“Brigar pela terra” é certamente uma construção identitária dos wayuu que se ressemantiza através de diversos mecanismos. Aqui, uma das reflexões de Alberta no marco da Caravana por wounmaikat de 2009, adquire pleno sentido: “*Alijuna* [branco], a luta está em nossos sonhos”. Esse fato se materializou na experiência vivida que essa mulher teve no ano de 2007, na reunião que os wayuu realizaram na comunidade *kassusain*, para abordar a problemática do projeto carbonífero da região de Socuy desenhado pela empresa Corpozulia e sua filial Carbozulia.

Na oportunidade, documentaristas wayuu que moram na Guajira venezuelana, elaboraram um documentário chamado “*O Socuy luta pela terra*” [O Socuy luta pela terra] <sup>192</sup>. Acessei esse material pela internet no ano 2010 e assistindo, sem muitas pretensões, me reencontrei virtualmente com Alberta e Luis (eles bem mais jovens).

O documentário mostra os pleitos políticos que wayuu de diversas regiões da Guajira venezuelana têm com relação à exploração de carvão. A reivindicação que fazem os wayuu atende à negação de abandonar suas terras pelas pressões do projeto de exploração de carvão impulsionado pelas companhias mineiras do Estado venezuelano, Corpozulia e suas filias.

No caso específico do Socuy, a empresa Corpozulia pretende potencializar conjuntamente com a empresa brasileira Companhia Vale do Rio Doce, no marco do acordo de integração entre o Brasil e a Venezuela, o modelo extrativo-exportador da mineração de carvão nessa região aproveitando a experiência desenvolvida na região de Guasare (Serra de Perijá) pela empresa filial de Guasare.

---

<sup>190</sup> Note-se que o discurso sobre a vida não é monopólio “wayuu”, também foi veiculado na propaganda da empresa de carvão Cerrejón sobre “os pequenos homens nas minas”.

<sup>191</sup> Esse também é um campo de batalha sobre os sentidos de vida e morte, na propaganda.

<sup>192</sup> Disponível em: [http://www.soberania.org/Videos/El\\_Socuy\\_lucha\\_por\\_la\\_tierra.wmv](http://www.soberania.org/Videos/El_Socuy_lucha_por_la_tierra.wmv). Acesso em 02.mai 2009



Foto 43. Vista parcial do rio Socuy. Diário de campo.

O projeto de mineira do Socuy já tinha, para o ano 2005, as licenças de exploração autorizada pelo Ministério do Poder Popular para a Planificação e o Desenvolvimento (MPPPD), entidade ligada diretamente ao governo nacional. O empreendimento mineiro tentou convencer os wayuu de Socuy de ceder suas terras, deslocando-se para outras regiões. Na avaliação preliminar de impacto ambiental e zonas exploradas, o projeto também previa a medição das terras wayuu por peritos especializados de Carbozulia.

Nessa conjuntura os wayuu acionaram uma significativa rede de alianças com várias organizações locais para fazer frente ao empreendimento etnocida da exploração de carvão. É nesse contexto que podemos compreender a evocação de uma memória coletiva, quando reconstroem o espaço social dos seus ancestrais. Algumas falas dos wayuu são exemplares:

Um homem wayuu diz: “Estou ciente do que sou e do que como aqui, do que me dá a terra”. Uma mulher wayuu, deslocada de Guasare pela mineração de carvão, expressa: “[*nós*] conhecemos as estratégias dos carvoeiros, dizem que teremos estradas, trabalho e escolas para nossos filhos, tudo isso é mentira”. Outro homem wayuu diz: “a terra que tenho aqui é a que me dá de comer, aqui tenho meu rebanho, eu não vou sair daqui [...] isso seria a morte, só assim me tiraram”. O jovem wayuu Luis diz: “*não temos medo dos alijunas*”.

Na Caravana por wounmaikat, conheci a Alberta e a Luis quando fiz minha etnografia junto os wayuu, mas para mim foi uma grata surpresa revê-los num outro *lugar* de sentidos do qual eu ainda não tinha conhecimento.

Na região de Socuy, Luis nos recebeu ao toque de uma flauta. Tal como na Caravana, ele se reporta no documentário às lutas políticas e simbólicas dos wayuu. Expressa que seu avô o ensinou a defender-se. A fala de Luis se torna especialmente significativa porque na oportunidade ele estava elaborando uma arma tradicional das práticas culturais wayuu que lhe foi ensinado pelo seu avô. Trata-se de um objeto chamado em língua wayuunaiki *junaya* que consiste numa espécie de estilingue elaborado com fibra de que serve para caçar animais como o veado, mas também pode matar pessoas, segundo comentou:

Meu avô me deixou isto, me ensinou a fazer o *junaya* [...] algum dia quando te suceda algo, se te fazem algo não haverá arma de fogo, aprende isto que é fácil. Isto é mortal, pode matar veados ou pessoas. Por isso, faço isso para defender-nos dos carvoeiros, porque querem invadir nossas terras. Não vou permiti-lo. Por isso faço a *junaya* [...] prefiro morrer nestas terras que me deixaram os avôs. Estou pronto para a guerra [...] não lhe temos medo a esses *alijunas*<sup>193</sup>.

Algumas fontes indicam que a origem da *junaya* tem relação com o pastoreio, seja quando os animais estão pastando ou na hora de recolher-los. Ao parecer é uma prática cultural dos jovens wayuu para medir pontaria, força e distância. Refere-se também que ela serve para espantar os espíritos malignos e nesses casos se realiza um arremesso especial que “faz com que a pedra lançada gire e emita um silvo” (Revista SHIMI >IRAOTTASHI>IRAIN WAYUU, 2006, p. 20)

No relato de Alberta, o sonho, uma vez mais emerge dando sinais que ele está vigilante e presente permanentemente nas vidas dos wayuu e suas lutas por *wounmaikat*.

Para os wayuu, os sonhos representam não apenas um canal de comunicação com o mais *além*, mas principalmente espíritos que hilvanam as afetividades, alianças, disputas e vinganças que ressignificam criativamente seus fazeres. Os sonhos, tal como já foi referido guiam, relevam e ordenam. Eles possibilitam que os wayuu tenham sistemas de proteção efetivos para driblar *os trânsitos dos yoluyas, como as empresas de carvão que transitam no coração-espírito de wounmaikat*.

<sup>193</sup> Disponível em: [http://www.soberania.org/Videos/El\\_Socuy\\_lucha\\_por\\_la\\_tierra.wmv](http://www.soberania.org/Videos/El_Socuy_lucha_por_la_tierra.wmv). Acesso em: 02 mai. 2010.



Foto 44. Luis no Socuy, no marco da segunda Caravana por *wounmaikat*. Diário de campo.

No documentário, Alberta narra que teve um sonho em que se lhe indicava uma estratégia de resistência para evitar o avanço do projeto mineiro e a defesa das suas terras ancestrais. Ela lembra que os sonhos são muito relevantes para os wayuu e que eles devem ser cumpridos, sob pena de serem castigados pelos seus ancestrais espirituais.

Desse modo, durante a reunião em *kassusain* ela revela o sonho que teve com os ancestrais wayuu. Segundo Alberta o sonho lhe falou o seguinte: “o leite é nossa palavra e o pão vai longe, o consomem e é como nossa palavra. Se infla ao botá-lo no leite”. Comenta que “*isso foi uma revelação que tive em sonhos*”, pois o sonho lhe explicou em detalhes a eficácia simbólica da palavra materializada no alimento a ser consumido pelos wayuu:

Dá de tomar o leite às pessoas que se reúnem contigo. O leite é a palavra. As palavras de vocês são claras, não são mal-intencionadas. E o pão se come por toda a terra, em todas as partes. Assim vão fazer com que aconteça com vocês, por onde forem. Também pedem *chirrinche* para soprar em todos. Os que estamos aqui reunidos. Os que estão no assédio dos *alijunas*. Olham-nos. [eles] Nos têm raiva” (Documetário: O Socuy luta pela terra).

Antes de iniciar a consumação do sonho, Alberta explica “Isso foi o meu sonho, que devem ser soprados com *chirrinche*”. Depois do relato, ela distribui leite e pão entre os wayuu reunidos e eles, em silêncio, e de um modo ritualístico começam a comer e beber juntos o pão e o leite.

Para Alberta e as pessoas que se reuniram no Socuy em 2007, os mecanismos de resistência empregados por elas são relevantes enquanto formas cotidianas de apreensão da realidade. Os



saberes e os fazeres dos wayuu (os sonhos, a *junaya*, a palavra, as memórias, entre outros) são elementos acionados não como bandeiras políticas de um padrão cultural rígido e fixo, mas como táticas de militância política que contrabalanceiam certa idéia de alienação e de sujeição vindos de poderes instituídos.

O fato é que no sonho de Alberta e na *junaya* de Luis coexiste uma espécie de roteiro oculto em que seus atos têm conseqüências políticas importantes, enquanto atos coletivos que têm relevantes resultados políticos na arena dos pleitos de reivindicação de direitos e nos processos de construção étnica.

Nesses atos, eles não disponibilizam de uma grande coordenação, como a realizada em movimentos organizativos de base (assembléias, organizações etnopolíticas, entre outras). Essas estratégias de resistência não implicam em confronto direto, nem envolvem bandeiras políticas. No entanto, as ações, individuais e coletivas, dos wayuu se inscrevem em outros valores de espaços segregados. Quer dizer, atendem a dinâmicas próprias em relação às práticas culturais e que se expressa nas narrações, nos sonhos e nas maneiras de fazer. É nesse sentido que a luta dos wayuu, está nos sonhos, como comentou Alberta, que a eles se reporta.

### **9.5. A construção da “licencia social” da mineração transnacional.**

Autores como Toledo (2009) analisa as narrativas de desenvolvimento usadas pelos organismos internacionais e empresas de mineração para legitimar uma “licença social para operar”, quer dizer, uma estratégia argumentativa que justifique o modelo extrativo-exportador da mineração transnacional.

Esse fato permite que as retóricas de sustentabilidade, integração e empresariado responsável, entre outras, sejam manipulados como narrativas de convencimento para que as populações afetadas por esse modelo aceitem a lógica de imposição e espoliação gerada no fluxo cotidiano das suas vidas. Para esse autor a licença social das empresas de mineração, está relacionada com a lógica trans-regional da Iniciativa para a Integração da Infra-estrutura Regional Sur-americana (IIRSA) constituída sob a base de uma política neoliberal integracionista e expansiva.

Como seu nome indica, a IIRSA é uma iniciativa de doze países sul-americanos<sup>194</sup> que tem como objetivo “promover o desenvolvimento da infra-estrutura de transporte, energia e comunicações a partir de uma visão regional”<sup>195</sup>. Para Toledo, no entanto, esse organismo multilateral é uma das expressões regionais do neoliberalismo, pois sua lógica de desenvolvimento é compatível com a “competitividade nos mercados globais, o desenvolvimento sustentável e o crescimento das economias regionais através de um uso eficiente e integrado dos recursos existentes na região” (p. 103).

Esse tipo de narrativa de desenvolvimento pautado pelas empresas de carvão, sob o apoio da IIRSA, disponibiliza um conjunto de estratégias meta-discursivas para impor uma lógica extrativa que promova e assegure a extração dos recursos naturais para o exterior da Região. Uma dessas estratégias está relacionada com o desenvolvimento endógeno de diversos grupos culturais vinculando-os à retórica do empresariado responsável e integrado com as demandas desses grupos. O objetivo é visibilizar um acúmulo de benefícios que as populações humanas poderiam obter através da aceitação dos projetos de desenvolvimento<sup>196</sup>.

Para Toledo (2009), o véu que recobre essas estratégias para justificar a espoliação e as assimetrias sociais criadas pela lógica extrativa e exportadora da mineração e de organismos multinacionais como o IIRSA é justamente a noção de responsabilidade social.

Na construção da licença social para operar, as empresas de carvão mascaram a invasão e o despojo das terras indígenas através de supostas políticas não-hegemônicas de ação social que possibilitaria o tal chamado desenvolvimento sustentável e a qualidade de vida das populações afetadas pelos empreendimentos mineiros. Isso explicaria porque alguns segmentos das populações afetadas aceitem projetos de mineração aurífera e carbonífera, entre outros.

<sup>194</sup> Dentre eles, Venezuela, Colômbia, Chile, Argentina, Brasil, Uruguai, Paraguai, entre outros. Nessa iniciativa regional o IIRSA divide o espaço sul-americano em eixos de integração e desenvolvimento, entre os quais se encontra o eixo Mercosul-Chile (Toledo, 2009, p. 103)

<sup>195</sup> Disponível em: <http://www.iirsa.org/index.asp?CodIdioma=ESP>. Acesso em 02 mai. 2010.

<sup>196</sup> Autores como Oliveira (2000) tem abordado o aporte de capital financeiro e simbólico do Banco Mundial no repasse de recursos às populações indígenas, através de projetos de empreendimento social. Embora o autor chame a atenção para a necessidade das populações serem consultadas previamente e abrir espaços para sua participação, acharmos que sua análise reduz, de certa maneira, os desdobramentos da ordem hegemônica desses processos, visto que os processos de consulta gerados por essas entidades e as diretrizes promovidos por técnicos do BM se inscrevem igualmente na “lógica extrativa” do “empresariado responsável”, face aos projetos de desenvolvimento que estão distantes de serem inofensivos. No que se refere ao que eles chamam como “desenvolvimento endógeno” das populações indígenas. Certamente, instituições como o BM constrói diversas modalidades de “licença social para operar”, tal como essa noção é entendida por Toledo (op.cit.). Nesse caso urge dessubstancializar argumentos que embora simpatizem com as reivindicações dos índios, ainda podem ficar presos às armadilhas do discurso “dramatológico” (Svampa e Antonelli 2009) dos empreendimentos transnacionais voltados para realidades sociais particulares.

Na página web de Carvões de Cerrejón Ltda, por exemplo, encontra-se uma seção chamada “Elemento do Cerrejón Way (Estilo Cerrejón)”<sup>197</sup> que suponho que signifique Cerrejón Wayuu, visto que essa empresa não especifica o sentido da construção sintática. Nesse segmento o primeiro elemento que se destaca é “comunidade” que define as relações sociais dessa empresa nos seguintes termos: “Fazemos parte da Guajira em Colômbia, e da comunidade global, portanto queremos ser um bom vizinho”.

As retóricas da “licença social” são, de fato, exemplares para entender como se legitimam discursivamente, por exemplo, os empórios de carvão de Guasare (Venezuela) e Carvões de Cerrejón Limited, respectivamente, na sua construção como agentes de desenvolvimento econômico e social:

Instruída por uma visão integradora, aporta mediante seus programas de responsabilidade social uma proposta de desenvolvimento sustentável cujo objetivo comum é aproximar às populações uma melhor qualidade de vida<sup>198</sup>.

Cerrejón, tanto nas suas operações como nas suas relações comerciais com provedores e contratistas, considera essencial o cumprimento da legislação nacional e internacional em matéria de trabalho infantil, trabalhos forçados, saúde e segurança no trabalho, liberdade de associação e direito de negociação coletiva, discriminação, medidas disciplinares, horário de trabalho e remuneração. Todas as atuações de Cerrejón devem sempre responder aos mais altos estandartes éticos internacionais<sup>199</sup>.

A política de identidade construída por essas empresas usa também o amplo poder da mídia impressa e virtual para convencer o mundo de que sua condição de “bom vizinho” está atrelada às demonstrações de reivindicação identitária que os wayuu fazem publicamente em eventos culturais, comercialização de artesanatos, programas de educação intercultural e práticas rituais.

Nesses casos, imagens fotográficas das pessoas são objetos de calendários, folhetos culturais e *outdoors*. A elaboração de campanhas publicitárias de grande impacto tem servido para associar, no cenário internacional, ritualmente os wayuu com fictícios êxitos do desenvolvimento econômico e social da Guajira.

Por exemplo, a empresa venezuelana Corpozulia usa na sua página web a imagem de grupos indígenas, especialmente wayuu, como publicidade de seus projetos de expansão. De outro lado, usa um slogan calcado num recalcitrante discurso ecologista: “Plantação do carvão”. Já sua filial

<sup>197</sup>Disponível em: <http://www.cerrejoncoal.com/formas/194/Cerrej%C3%B3nWay.Espa%C3%B1ol.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2010.

<sup>198</sup>Disponível em: <http://www.guasare.com/guasare/guasare.htm>. Acesso em 02 mai. 2010.

<sup>199</sup>[http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/NUESTRACIA/POLITICASCERREJON/RESPONSABILIDADSOCIAL/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/NUESTRACIA/POLITICASCERREJON/RESPONSABILIDADSOCIAL/seccion_HTML.html). Acesso em 02 mai. 2010.

Carbozulia se posiciona com a visão de ser um “motor de desenvolvimento endógeno” (Cf. páginas web).

Mas, a construção da retórica da licença social vai além dessa hipócrita “filantropia” de direitos sociais. Nessa construção, não basta esclarecer a utilidade dos seus empreendimentos, mas criar uma imagem para o mundo de manter uma política de “boa vizinhança” com relação ao *outro*. As estratégias narrativas e dramatológicas desses empreendimentos são potencializadas pelas noções de solidariedade empresarial, desenvolvimento sustentável, valor social, direito e negociação coletiva e valores éticos.

Certamente, nos projetos de desenvolvimento endógeno não tem havido por parte dos estados nacionais, nem de parte dos empreendimentos mineiros nacionais e transnacionais uma política coerente e respeitosa de comunicação com as populações afetadas. É possível visualizar o cenário e a diversidade de projetos políticos através dos quais os sentidos de identidade étnica dessas populações têm de dialogar e confrontar-se.

\*\*\*\*\*

Este capítulo abordou os desdobramentos políticos e étnicos dos wayuu no seu empreendimento de “brigar pela terra”. Mostrou uma leitura de símbolos, uso de metáforas para expressar a expoliação da “mãe terra” dos wayuu. Nesses desdobramentos, constroem-se atos de resistência que contrabalançam em muitas direções as idéias de alienação e despojo vindos de várias frentes no marco de poderes institucionalizados e legitimados a partir da narrativa do desenvolvimento e dos direitos consagrados em instrumentos jurídicos.

Para os wayuu, no entanto, essas narrativas têm um roteiro oculto que é atacado por eles, através de estratégias de contra-alienação. Isto é, atos que têm relevantes conseqüências políticas e que, mesmo que não se inscrevam em bandeiras políticas visíveis e ressonantes têm grandes resultados políticos na arena dos pleitos interétnicos.

Em definitivo, não se trata de contrapor a moralidade dos poderes instituídos com um modo subalterno de luta, mas entender as lógicas e os espaços de concorrência nessa batalha de símbolos nas quais essas lógicas se materializam. Tudo isso, sob o escopo de processos que têm dinâmicas próprias e moralidades alternativas.

Quer dizer, o “conjuntural” engendra e exige dos wayuu acionar uma memória coletiva e, ao mesmo tempo, partir desta e de alianças impregnadas por exigências de relações com os brancos.

Não é possível dizer que o capítulo se reporte só a uma situação atual ou que a conjuntura de trabalho de campo do pesquisador dê sentido aos pleitos ou noções de identidade wayuu, mas por certo, é essa conjuntura que testemunhamos as estratégias wayuu para ativar simbolicamente noções que façam frente a “fraturas” novas ou permanentes. Só que a “terra mãe” parece evocar e expressar um campo semântico que abarca a heterogeneidade das alteridades wayuu em jogo e entrelaçadas ao território wayuu.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho abordou dinâmicas exemplares de experiências, práticas e interações sociais cotidianas dos wayuu, em relação com a violência de genocídio, enquanto modalidade programada e sistemática, perpetrada por agentes estatais e paraestatais. As ações genocidas têm como estratégias a militarização do território wayuu e dilacerar não apenas os corpos físicos das pessoas, mas também a memória coletiva, suas práticas e dinâmicas culturais.

Ao respeito, os massacres ocasionados fundamentalmente pelo paramilitarismo em território wayuu estão sedimentados em uma moralidade masculina aplicada ao corpo e ao comportamento das mulheres. Essa lógica é orientada sistemática e intencionalmente à moralização das vidas das mulheres atingindo suas existências físicas e subjetivas.

Sobre esse aspecto destacamos nessa análise que a territorialidade social significada em wounmaikat é permeada pelo espaço do feminino. Quer dizer, na relevância que a mulher tem nesse contexto como mediadora em potência das relações entre os vivos, os mortos e os existentes espirituais diversificados. Isso significa que a territorialidade é um espaço ressignificado, através de relações sociais entre entidades que coexistem na vida cotidiana.

Os estudos sobre a dinâmica cultural desse povo, têm se reportado a aspectos como a organização social, as problemáticas fronteiriças, a etnohistória, a dimensão mitológica e lingüística entre outros. Mas, a violência de genocídio que historicamente têm vivenciado os wayuu tem sido pouco estudada. Esta tese tentou uma aproximação dessa violência com as práticas sociocsmológicas dos wayuu, nas suas maneiras de contra-restar às ações genocidas que afetam as vidas das pessoas e as lógicas nativas de relação com o território.

Nas interações que os wayuu têm historicamente eles têm estabelecido com os *outros* desde o período da conquista e colonização européia, eles construíram dinâmicas políticas e culturais, negociadas e situadas em (e no) contexto, que expressam pleitos pelo controle do território e pelas clivagens étnico/nacionais nas que foram arbitrariamente inscritos. Esses aspectos são proeminentes nas alianças e disputas locais e externas ao grupo social.

Tal como tentamos mostrar neste trabalho, os wayuu desafiaram a lógica do império colonial, mas não como uma estratégia de oposição premeditada e forçada, mas como uma política que repousa em uma lógica cultural própria cuja agência minou as estruturas do poder da época. Esse fato pode interpretar-se como uma continuidade nas suas ações coletivas e individuais. Poder-

se-ia dizer que suas práticas culturais e os modos como constroem a experiência cotidiana perturba muitas das nossas certezas.

Os processos de territorialidade social em wounmaikat estão relacionados com um acúmulo de violências coloniais que se têm desdobrado, sistematicamente, até a atualidade. Processos de colonização vinculados à história social desse povo, têm se debruçado em recriar representações sociais em torno dos wayuu que expressam classificações etnocêntricas e discriminatórias. Fala-se deles como vingativos, rancorosos, guerreiros. Contudo, mais do que a uma espécie de força imanente que pretende encapsulá-los em categorias etnocidas, tais representações devem ser vistas, face ao processo histórico de colonialidade do poder imposto como projeto moderno de *racialização* historicamente datado (QUIJANO 2002).

Com essas questões em pauta, o esforço analítico de esta pesquisa foi dar prioridade ao protagonismo das ações individuais e coletivas dos wayuu, dando conta da historicidade da sua realidade sociocosmológica e das configurações cosmopolíticas que acionam perante a violência perpetrada contra eles. Portanto, esta tese foi escrita desde a perspectiva de que os wayuu são agentes de sua própria história.

As problemáticas de análise foram abordadas longe da procura de verdades caseiras. O intuito foi compreender as tensões culturais, as maneiras de fazer, e as particularidades dos wayuu numa ambiência de violência e enlutamento pelos massacres sofridos. A minha escolha foi construir uma etnografia a partir de uma polissemia de vozes e ações que se reportam a uma lógica nativa.

A estrutura do trabalho reflete vários campos de análise, em diálogo, decorrentes do meu trabalho de campo junto os wayuu. A violência e os sentidos sociocosmológicos das múltiplas alteridades que coexistem nessa realidade social são os elementos que norteiam as temáticas atreladas.

Para os wayuu não há uma separação ontológica ou dualista entre pessoas e seres espirituais existentes. Essas alteridades estão presentes como potencializadoras de interação entre os vivos e os mortos, mas também para revelar, antecipar e ordenar a realização, por exemplo, de rituais fúnebres ou as ações dos *apüshi* [grupo familiar] em vingar afrontas físicas e morais contra a pessoa ou o coletivo.

O sonho é um desses existentes com protagonismo na vida dos wayuu. No entanto, ele tem sido considerado analiticamente de forma periférica. Dito de outra forma: se o sonho é o princípio organizador/potencializador das lógicas culturais wayuu, cabe perguntar por que esse aspecto foi

tomado apenas como um elemento acessório das experiências cotidianas e não como a questão nodal da dinâmica cultural e política desse povo.

Meus interlocutores wayuu não apenas sonham como querem sonhar. Para eles o sonho avisa, guia, revela, antecipa e ordena ações individuais e coletivas. Nessa lógica, uma pessoa wayuu pode obter premunições reveladas pelo sonho sobre acontecimentos que irão acontecer tanto na sua vida como na vida dos outros, ativando a memória coletiva.

Poderíamos pensar que esse “querer sonhar” representa uma espécie de “adoração ao sonho”, tal como me foi dito pela Evelia, uma de minhas interlocutoras wayuu. Ela ressaltou ainda que “o sonho é muito eficaz, ele é um espírito chamado pelos wayuu como *alapujawa que significa espírito do sonho*”.

O sonho não apenas tem agência como é a própria agência personificada em uma linguagem que une muitas pontas. Ele não representa apenas a conexão/mediação entre os vivos e os mortos, mas também um guia nas agências etnopolíticas que perpassam os pleitos da territorialidade da questão étnico-nacional das diversas organizações políticas wayuu (e isso inclusive no diálogo com as empresas de mineração transnacional de carvão). A pluralidade com que sonho é relacionado e compreendido transcende o excepcionalismo e as representações exóticas das clivagens em jogo entre os wayuu e os alijunas (brancos). Ele, o sonho, também tem poder.

Enquanto existentes em ato, várias alteridades entram em cena no mundo social dos wayuu. Problematizei no decorrer deste trabalho que essas experiências podem entender-se a partir do que eu chamo *movimentos oscilantes de alteridades*, quer dizer, estados de inquietação de feitura e metamorfoses que chama a atenção para a construção de *pessoa* wayuu.

Esse movimento é oscilante porque se dá em (e através) de relações de alteridades diversas que nuançam significados a partir de uma lógica cultural própria. Nesse aspecto, me aproximei às interpretações de Vilaça (2005) e Viveiros de Castro (1996), a respeito da atenção dada às dimensões ontológicas das populações indígenas amazônicas; que perpassam processos de “dessubjetivação” e “transubstancialização”.

Quando me reporto ao aspecto nodal do sonho faz alusão a essas problemáticas. Quer dizer, pleitos políticos e culturais, dinâmicas históricas, noções cosmológicas, práticas cotidianas, saberes, violências, tensões e conflitos no seio do grupo e externas. Enfim, ele perpassa a vida e as experiências dos wayuu que vão além das relações com os mortos.

Tal como resalta Sahlins (2002) “há estruturas da história e na história. Nem tudo são truques que os vivos fazem com os mortos” (p.124). Nesse sentido me arrisco a dizer que o sonho é



“um fazedor de história” (p.126). Entendendo que me reporto à dinamicidade de processos históricos ambivalentes, contraditórios e dilacerantes em que a violência de genocídio tem estado presente.

A respeito do poder do sonho, estou sugerindo uma abordagem diferenciada daquela que é reduzida, tal como enuncia Sahlins (2002) ao “terrorismo culturoológico” (p.139). Quer dizer, o poder não é o potencializador por excelência que move as ações individuais e coletivas das pessoas. Isto é, as pessoas também não são sujeitadas estritamente pelo poder. Para tanto, temos que explodir o conceito de poder na cultura. É necessário que nos perguntemos por que determinadas lógicas de poder têm-se imposto sobre outras.

O simbólico é uma dimensão cultural criada e recriada em embates e tensões sociais numa determinada temporalidade e espacialidade. Ele não é uma esfera para criar, tal como Geertz (2001) nos adverte “gotículas de *purg sang* da cultura” (p. 225), mas um espaço de apropriação e polissêmico de vozes. As alteridades constitutivas da realidade social wayuu são heterogêneas e ativas como potencializadoras de relações sociais.

É nesse sentido que o sonho enquanto alteridade simbólica tem poder e assume relevância cultural. Arrisco-me a dizer que ele é uma potência temerária em um cenário de violência. Ele representa “perigo”, porquanto pressagia, mas também recua dando margem para a ação e decisão das pessoas. Assim sendo, o sonho se distingue do “outro temerário”, isto é, o poder genérico das políticas identitárias, dos dilemas jurídicos nacionalistas, das fronteiras geográficas e políticas impostas de forma arbitrária, da violência de genocídio, entre tantos outros desdobramentos.

Em uma época de importantes mudanças tidas como globalizantes entender a agência que as pessoas dão a outras alteridades, torna-se cada vez mais relevante. Para Rosmery da FMW, os mortos são sagrados para os wayuu. A fala dessa liderança torna-se especialmente relevante porque se reporta a uma dívida histórica de ação reparatória do Estado.

Dívida que a meu ver reabre jogos políticos, identitários, territoriais e simbólicos. Os wayuu reeditam pleitos desde o período colonial, época em que múltiplas lógicas culturais que entram em jogo, fraturando ou abrindo alianças e disputas em torno da ação dos povos em conduzir a sua própria história. Nesse contexto, as relações com existentes espirituais são *práticas que ativam ações e a agência dos wayuu*, a partir de um processo de etnogênese expresso em uma *mito-práxis*.

Os jogos simbólicos entre os wayuu, o Estado e as empresas de mineração transnacional de carvão, estão permeados por lutas e pela reivindicação de direitos territoriais. Mas aqui os wayuu, tal como no passado, são sujeitos históricos que constroem autonomia, não a partir de estruturas

burocráticas de políticas de identidade, mas através de uma ordem cultural que é própria e dinâmica.

O sonho pode ser entendido como um existente sub-reptício, que emerge no seio dessas dinâmicas. Pensamos que a agência do sonho e a decisão dos presságios são relevantes não porque são predições infalíveis, mas porque é uma questão indispensável do sucesso das ações que podem ter sido pressagiadas como signos funestos. Eles devem ser considerados para evitar a desgraça. Talvez seja por isso que os wayuu sempre queiram sonhar.

Afinal, “o que você sonhou hoje?”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

#### DOCUMENTOS E FONTES HISTÓRICAS.

AGUADO, Fray Pedro de. **Recopilación Historial**. Bogotá: Biblioteca de la Presidência de Colômbia, 1956. Disponível em:< <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/rehis1/rehis0.htm>>. Acesso em 10 mai. 2010.

BENÍTEZ Rafael. **La Guajira en 1874** (Introducción y Notas de Marco-Aurelio Vila). Maracaibo, Universidad del Zulia, 1957.

CASTELLANOS, Ruben de. **Elegías de Varones Ilustres de Indias** (Introducción y Notas de Isaac Pardo). Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1962.

MORENO, Petra Josefina e TARAZONA, Alberto. **Materiales para el estudio de las relaciones inter-étnicas en la Guajira, siglo XVIII** -Documentos y mapas-, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1984.

SIMON, Fray Pedro. **Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales**. Parte I. Bogotá: Imprenta del Medardo Rivas, 1882.

### FONTES SECUNDÁRIAS

ACNUR. **El Perfil de la Población Colombiana con Necesidad de Protección Internacional – El caso de Venezuela**. Caracas (s.e). 2008

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação de batuque. In: Leal, Ondina Fachel (org.) **Corpo e significado**. Ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, p. 137-152, 2001.

\_\_\_\_\_. Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas. In: BOAVENTURA LEITE, Ilka (org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: NUER/ABA, 2005. pp. 89-112

ANZALDÚA, Cecilia. **Boderlands/La frontera**. São Francisco: Aun Lute, 1999.

AMÉRY, Jean. **Más allá de la culpa y la expiación**. Tentativas de superación de una víctima de la violencia. Valencia: Pre-textos, 2004.

APPADURAI, Arjun. Soberania sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional. In: **Nueva Sociedad**, n. 163, p. 109-125, set/out. 1999. Disponível em: [http://www.nuso.org/upload/articulos/2799\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/2799_1.pdf) Acesso em: 11 mai. 2010.

ARANGO, E. Monica. Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. In: **Antípoda**, n. 5, p. 53-73, Jul./dez. 2007.

ARDILA CALDERON, Gerardo. Acercamiento a la historia prehispánica de la Guajira. In: ARDILA CALDERON, Gerardo. (ed.) **La Guajira. De la memoria al porvenir**. Bogotá: Universidad de Colombia, p. 59-77, 1990.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly. Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raízes organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. In: **Série antropológica** 309. Brasília, p. 1-25, 2001.

AUSTIN, John. L. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press, 1976.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **A arte dos sonhos. Uma iconografia ameríndia**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/ Assírio & Alvim, 2002.

\_\_\_\_\_. As máscaras rituais do Alto Xingu um século depois de Karl von den Steinen In: **Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft. Bulletin** 68, p. 51-71, 2004b.

BAPTISTA, Sérgio Silva da. Dualismo e cosmologia *kaingangig*: O xamã e o domínio da floresta. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 189-209, dez.2002.

BARLIZA, Roberto. CORPOGUAJIRA: Iniciativa institucional inspirada por la incorporación de una región fronteriza colombiana a la actividad minera. In: ONU/ Comisión Económica para América Latina y el Caribe. **Evaluaciones del impacto ambiental en América Latina y el Caribe**. Santiago de Chile, p. 169-171, 1991.

Barrera Monroy, Eduardo. Los esclavos de las perlas: Voces y rostros indígenas en la Granjería de perlas del Cabo de la Vela (1540-1570). In: **Boletín cultural y bibliográfico**. v. 39, n. 61, 2002. Disponível em: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti6/boletin61/61-1.pdf>

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. (eds.). **Teorias da etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1997. Parte II, p. 185-227.

\_\_\_\_\_. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: LASK, Tomke (org.). **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**, Rio: Contracapa, p. 107-139, 2000.

\_\_\_\_\_. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN & GOVERS (orgs.). **Antropologia da etnicidade. Para além de “Ethnic Groups and Boundaries”**. Fim de Século: Edições Lisboa, p. 19-44, 2003.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Movimentos etnopolíticos y autonomias indígenas en México. In: **Série Antropológica 209**, Brasília, Departamento de Antropologia: Universidade de Brasília, p. 1-21, 1996.

\_\_\_\_\_. Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. In: **Série Antropológica 321**. Brasília: Departamento de Antropologia: Universidade de Brasília, p. 1-25, 2002.

BOCCARA, Guillaume. Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas. In: Boccara Guillaume (ed.). **Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)**. Quito: Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), p. 47-82, 2002.

\_\_\_\_\_. Poder colonial e etnicidad no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuches da época colonial. In: **Tempo: Dossiê**: Universidad Católica del Norte de Chile, p. 56-72, 2007. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HS18-09textos/BoccaroTempo.pdf>. Acesso em 06 mai. 2010.

BOSCÁN, Karmen Ramirez. **Desde el desierto**. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayuu de la Media Guajira. Maicao: Cabildo wayuu Nóuma de Campamento. 2007. (Compilação)

BOURDIEU, Pierre. A dissolução do religioso. In: **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. Três estudos de etnologia cabila. In: **Esboço de uma teoria da prática**. Precedido de três estudos de etnologia cabila. Tradução de Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta, p. 3- 134, 2002.

CANDELIER, Henri. **Riohacha y los indios guajiros**. Bogotá: Editorial Presencia Ltda, [1893]1994.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Epílogo I. Fronteras nacionales e identidades. Comentarios. In: GRIMSON, Alejandro (comp.). **Fronteras, naciones e identidades**. La periferia como centro. Buenos Aires: Ediciones Ciccus/La Crujia, p. 321-332, 2000.

CHÁVEZ Álvaro M, MORALES, Jorge G. e CALLE, Horacio, R. Horacio Calle Restrepo. **Los indios de Colombia**. Madrid: editorial MAPFRE S.A, 1992.

CHÁVEZ, Jorge. Como os paramilitares exterminaram a uma comunidade wayuu. In: **Agencia Prensa Rural**, 23 mai. 2004. Disponível em: <http://www.prensarural.org/guajira20040524.htm>>. Acesso em: 21 nov.2010.

CNRR- Grupo de memória histórica. Memoria y diversidad étnica. In: **Memorias em tiempo de guerra**. Repertorio de iniciativas. Colômbia: Puntoaparte, p. 126-173, 2009.

COHEN, Abner. "Introduction". The lesson of ethnicity. In: COHEN, Abner (ed.). **Urban ethnicity**. London/New York/Sydney/Toronto/Wellington: Tavistock Publications, p. IX-XXIV, 1974

COLÔMBIA. Constituição (1886) Constituição de Colômbia de 1886: promulgada em 5 de agosto de 1886. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/68062733439359617422202/index.htm>> Acesso em: 12 mai. 2010.

\_\_\_\_\_. Constituição (1991) Constituição Política de Colômbia: promulgada em 4 de julho de 1991. Disponível em: <http://www.banrep.gov.co/regimen/resoluciones/cp91.pdf> Acesso em: 12 mai. 2010.

\_\_\_\_\_. DECRETO N° 2164 de 7 de dezembro de 1995. In: Diario Oficial, Año CXXXI, N° 42.140, 7 de diciembre de 1995, pág. 1. Disponível em: < <http://www.dpi.bioetica.org/legisdpi/co2164.htm>> Acesso em 12 mai. 2010.

CRIST, Raymond E.. The land and people of the Guajira Peninsula. In: **Annual Report Smithsonian Institution Report for 1957**. Washington, 1958.

DAS, Veena. **Critical events: an anthropological perspective on contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v 14, n. 40, São Paulo, jun, 1999.

\_\_\_\_\_. Trauma and testimony. In: **Anthropological theory**, v.3, n.3, p. 293-307, 2003.

DAWSEY, John. Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas. In: **Campos**, v. 7, n. 2, p.17-25, 2006.

DAZA, Wladimir. Los orfanatos de Dios y la cultura wayuu. 2006. Disponível em: < [http://www.icanh.gov.co/recursos\\_user//resultados%202006-43.pdf](http://www.icanh.gov.co/recursos_user//resultados%202006-43.pdf)> Acesso em: 11 mai. 2010.

DELEUZE, Gill. **Deseo y placer**. Tradução de Javier Sáez Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura. Barcelona, n° 23, 1995.

DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (DANE). **Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica**. Bogotá: Dirección de Censos y Demografía, p. 3-47, mai. 2007.

DESCOLA, Phillipe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In. **Mana**, v. n. 1, p. 23-45, 1998

DIÁRIO PANORAMA. 2009. Se suicidou niña en colegio del Mamón, 05 de abril 2009. Disponível em: [www.panorama.com.ve](http://www.panorama.com.ve)

DOUGLAS, Mary. **pureza e perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. **O Suicídio**. Estudo Sociológico. São Paulo: Martin Fortes Editora, 1973.

\_\_\_\_\_. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes. 1996 (Coleção Tópicos).

ECKERT, Penelope *et alii*. Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice. In: HOLMES, Janes. **Language in Society** n. 28. Cambridge: Cambridge University Press, p. 173-183, 1992.

ELIADE, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**. Buenos Aires: Guadarrama/Punto Omega, 1984.

ERTHAL, Regina. O suicídio tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. In: **Cadernos de saúde pública**, v. 17, n.2, p. 299-311, mar./abr. 2001. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/csp/v17n2/4175.pdf>>. Acesso em: 16 abr.2010.

FARC RECONOCE ASESINATO DE 8 INDÍGENAS EN NARIÑO. **Caracol Rádio**, Colômbia, 17 fev. 2009. Disponível em: <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=764489>>. Acesso em 17 abr. 2010.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. In: **Mana**, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: **Cadernos de campo**. n. 13, p. 155-161, 2005.

FINOL, José. **Mito y cultura guajira**. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1984.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. 2.ed. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

FONSECA, Claudia; SCHUCH, Patrice (orgs.). 2009. **Políticas de proteção à infância**. Um olhar antropológico. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

FORERO, Eduardo. **La ley de las costumbres en los indígenas Mazahuas**. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México/Popayan: Universidad del Cauca, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. Dossiê: Contribuições do pensamento feminista para as ciências sociais In: **Mediações**, Revista de Ciências Sociais: Londrina: Universidade Estadual de Londrina, p. 11-33, 2009.

GALINDO CARDONA, Yamid. Tierra y piel en el ser indio de Quintin Lame Chantre. Disponível em: [http://www.historiayespacio.com/Rev31/pdf/Rev31 - Tierra y piel en el ser indio de Quintin Lame Chantre.pdf](http://www.historiayespacio.com/Rev31/pdf/Rev31_Tierra_y_piel_en_el_ser_indio_de_Quintin_Lame_Chantre.pdf) Acesso em: 17 abr. 2010.

GARAY, Ruben. **La Constitución Bolivariana**. Caracas: Ediciones Ruben Garay. 2001.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **O saber local**. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2002.

GONZÁLEZ RODRIGUEZ, Orangel. Uso y tratamiento del wayuunaiki en dos instituciones etnoeducativas wayuu. **Tese** (Maestria en educación intercultural bilingüe - Universidad Mayor de San Simón) Cochabamba-Bolivia, 2006.

GOULET, Jean. 1977. El parentesco guajiro de los apüshii y los oupayu. In: **Montalbán** 6, p. 775-796, 1977.

\_\_\_\_\_. **El universo social y religioso guajiro**. Maracaibo: Biblioteca Corpozulia, 1981.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. In: **Mana**, v. 3, n. 2, p. 39-65, out. 1981.

GRIMSON, Alejandro (comp.). **Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro**. Buenos Aires: Ediciones Ciccus/La Crujia, 2000.

GRIMSON, Alejandro. ¿Fronteras políticas *versus* fronteras culturales? In: GRIMSON, Alejandro (comp.). **Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro**. Buenos Aires: Ediciones Ciccus/La Crujia, p. 9- 40, 2000.

GRUZINSKI, Serge. **El pensamiento mestizo. Cultura ameríndia y civilización del Renacimiento**. Barcelona: Paidós, 2007.

GUERRA, Wilder. Las comunidades indígenas de la Guajira ante el proyecto carbonífero de El Cerrejón. In: ONU/ Comisión Económica para América Latina y el Caribe. **Evaluaciones del impacto ambiental en América Latina y el Caribe**. Santiago de Chile, p. 173-177, 1991.

GUERRA CURVELO, Weidler. “Apalanch: Una visión de la pesca entre los wayuu. In: In: ARDILA CALDERON, Gerardo. (ed.) **La Guajira. De la memoria al porvenir**. Bogotá: Universidad de Colombia, p. 163-189, 1990.

\_\_\_\_\_. **La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu**. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.

\_\_\_\_\_. Uribia: um vasto território entre las huellas del pasado y la esperanza del futuro. In: **Revista de la Alcaldía Municipal de Uribia**. Barranquilla: IMCOLIBROS, 28 fev. 2007.

HANNERTZ, Ulf. El Declive final de la nación In: **Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares**. Tradução de Maria Gomis. Espanha: Frónesis: Universidade de Valencia, p. 135-148, 2002.

HARDT, M. e NEGRI. A. **Empire**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

HILL. Jonathan. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. In: Hill Jonathan (org.) **History, power, and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492- 1992**. Iowa City: University of Iowa Press, p. 1-19, 1996.

INFORME DE COMISIÓN DE INVESTIGAÇÃO MINGA HUMANITÁRIA. 06 abr. 2009. Disponível em: [http://www.redcolombia.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=475&Itemid=34](http://www.redcolombia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=475&Itemid=34). Acesso em 17 abr. 2010.

IPUANA Paz, Ramón. **Mitos, leyendas y cuentos guajiros**. Caracas: Instituto Nacional Agrario, 1972.



LABAN HINTON, Alexander (ed.). **Annihilating difference**. The anthropology of genocide. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2002.

LAGRAOUD, Elsje. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

\_\_\_\_\_. **Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite**. Gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: UNESP/NUTI, 2005.

Las Crueldades de los Misioneros Españoles en Tierradentro y su Cruda Hostilidad al Clero Nacional. Entrevista a Quintín Lame realizada por Mario Ibero. **Periódico El Espectador**, Bogotá, 12 Jul. 1924.

LEAL, Ondina Fachel. Sangue, fertilidade e práticas contraceptivas. In: Leal, Ondina Fachel (org.). **Corpo e significado**. Ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, p. 15-36, 2001.

LÉVI-BRUHL, D. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. (Trad. *How Nations Think*, 1926), 1912.

\_\_\_\_\_. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008.

LÉVI-STRAUS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. **O totemismo hoje**. Lisboa: Edições 70, 2003.

\_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. 8. Ed. Rio de Janeiro: Papyrus, 2008.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. In: **Mana**, v.2, n. 2, p. 21-47, Rio de Janeiro, 1996. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a02.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2010.

LIMA COSTA, Claudia de. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. In: **Cadernos PAGU**, n. 19, p. 59-90, 2002.

LONGA ROMERO, Fanny. **Relações entre língua e identidade em uma comunidade bilíngüe: o grupo etnolinguístico Taurepang**. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MARTES, Domenica. Más allá del cosmo. Ver y sentir el infinito a través de un espiral. **Wayuunaiki**. El periódico de los pueblos indígenas. Venezuela/Colômbia, ano IX, n. 119, p. 9, abr. 2009 (Edição Especial).

MASEN, Richard. **Dispute negotiations amongs the goajiro of Colombia and Venezuela: Dinamics of compensation and status**. Nenago: University of Illinois, 1988.

MATO, Daniel. **Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades**. Caracas: Universidad Central de Venezuela/ Consejo de desarrollo Científico e Humanístico, 1995. (Colección Monografías 42)

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**, v. II. São Paulo: Pedagógica e Universitária/Edusp, 1974.

MAZZOLDI, Maya. Simbolismo del ritual del paso femenino entre los Wayuu de la Alta Guajira. In: **Maguare**, n. 18, p. 241-268, 2004.

\_\_\_\_\_. **Dimensões da percepção e da memória nas gerações Wayúu urbanas. Etnografia realizada no ano 2007 em localidades da Colômbia e da Venezuela**. Dissertação (Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

MONTEIRO, John. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, Carlos e MONTEIRO, John (orgs.). **Tempos índios: histórias e narrativas do novo mundo**. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, p. 25-65, 2007.

MOREIRA, Julian. **El derecho de los pueblos originarios. Reflexión y hermenéutica**. Buenos Aires: Santiago Álvarez Editor/ Universidad Nacional del Litoral. 2009.

MOSONYI, Esteban Emílio. Las poblaciones indígenas y las fronteras nacionales. In: **Revista SIC**. Caracas, XLIII, n. 426, p. 257-260. Caracas, 1980.

\_\_\_\_\_. Los pueblos indígenas y las fronteras de Venezuela. In: **Frontera**. Revista del Instituto Zuliano de Estudios Fronterizos, n.1, p. 38-41, jul. 2001.

MOSONYI, Esteban Emílio; JACKSON, Gisela. Violencia antiindígena en la Venezuela contemporánea. In: **Nueva Sociedad**, n. 105, p. 130-140, jan./fev. 1990.

MOSONYI, Esteban Emílio; MOSONYI, Jorge. **Manual de lenguas indígenas de Venezuela**. Caracas: Fundación Bigott, 1999. 2 t.

NAGATA, J. "What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society. In: **American Ethnologist**, v. 1, n. 2, p. 331-350, 1974.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: Oliveira Filho, João Pacheco de. (org.). **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, p. 84-148, 1987.

\_\_\_\_\_. Cidadania e globalização: Povos indígenas e agências multilaterais. In: **Horizontes antropológicos – Relações Interétnicas**. Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 125- 141, nov. 2000.

OLIVIER, José. Reflexiones sobre el posible origen wayuu (guajiro). In: ARDILA CALDERON, Gerardo. (org.). **La Guajira. De la memoria al porvenir**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1990, p. 81 e ss, 1990.

ORTNER, Sherry. Theory in anthropology since the sixties. In: DIRKS, Nicholas, ELEY, Geoff e ORTNER, Sherry. (eds.). **Culture/power/history: a reader in contemporary social theory**. Princeton: Princeton University Press, p. 372-41, 1994.

PINEDA, Roberto Giraldo. Dos guajiras? In: ARDILA CALDERON, Gerardo. (ed.) **La Guajira. De la memoria al porvenir**. Bogotá: Universidad de Colombia, p. 259-272, 1990.

PRATT, Mary Louise. Trabajo de campo en lugares comunes. In: CLIFFORD, J; MARCUS, E. (orgs.). **Retóricas de la antropología**. Madrid: Júcar Universidad, p. 61-90, 1991.

\_\_\_\_\_. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999.

\_\_\_\_\_. “Por qué la Virgen de Zapocan fue a Los Ángeles? Reflexiones sobre la movilidad y la globalización. In: **Sujetos en Tránsito:(in)migración, exilio y diáspora en la Cultura Latinoamericana**. Buenos Aires: Alianza, p. 29-57, 2003.

PAZ PALMAR, Layla. El nuevo marco constitucional de la frontera en Venezuela. In: **Frontera. Revista del Instituto Zuliano de Estudios Fronterizos**, n.1, p. 42-48, jul. 2001.

PERAFÁN, Carlos. **Sistemas jurídicos kogui, wayuu y tule**. Santa Fé de Bogotá: Colcultura/Instituto Colombiano de Antropología, 1995.

PÉREZ AVILA, Alfonso José (ed.). **SHIMI>IRA OTTA SHI>IRAIN WAYÚU**. Juegos y música tradicional wayúu. Memorias XX Festival de la Cultura Wayúu, Uribia, La Guajira. Barranquilla: IMCOLIBROS, nov. 2006.

PERRIN, Michael. **El camino de los indios muertos**. Caracas: Monte Ávila Editores, 1980.

\_\_\_\_\_. El arte guajiro de curar: tradición y cambios. In: ARDILA CALDERON, Gerardo. (org.). **La Guajira**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 212-237, 1990.

\_\_\_\_\_. La femme wayuu (guajiro): fixité, intériorité et multiplicité. In: MATHIEU, Nicole-Claude (org.). **Une maison sans fille est une maison morte**. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales. Paris: Fondation Maison des Sciences de L'Homme, p. 2007.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (Guarani)**. São Paulo: UNESP, 2007.

POLO ACUÑA, José. Los wayuu y los cocinas: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII. In: **Anuario colombiano de historia social y de la cultura**, n. 26, p. 7-29, 1999.

\_\_\_\_\_. La colonización agrícola-ganadera y el papel del comercio en las relaciones inter-étnicas en las tierras del río Limón Guajira venezolana 1830-1880. In: **Revista de antropología**. Santa Marta: Universidad del Magdalena, p. 19-37, 2005.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944) mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Mareita de Moraes e AMADO, Janaína (eds.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, p. 103-130, 1996.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. (eds.). **Teorias da etnicidade. Seguimento de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1997.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. Disponível em: <[http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/veiculos\\_de\\_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237\\_02.PDF](http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF)>. Acesso em: 14 jun 2010.

RABINOW, Paul & ROSE, Nikolas. O conceito de biopoder hoje. In: **Revista de Ciências Sociais**, n. 24, p. 27-57, abr. 2006.

RAMIREZ, Socorro. Ambitos diferenciados de las fronteras colombianas. In: WALSH, C, SANTACRUZ, L & RAMIREZ, Socorro. **La integración y el desarrollo social fronterizo**. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo de resultados. In: **Série Antropológica 100**. Departamento de Antropologia: Brasília: Universidade de Brasília. p. 1-14, 1990. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie100empdf.pdf>>. Acesso em: 11 mai. 2010.

\_\_\_\_\_. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. In: **Série Antropológica 221**. Departamento de Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, p. 1-17, 1997.

\_\_\_\_\_. Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?. In: **Revista Colombiana de Antropología**. v. 43, p. 231-261 ene/dic. 2007

RAPPAPORT, Joanne. **The politic of memory**. Native historical interpretation in the Colombian Andes. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Bibliografía de la Guajira. **Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas Físicas y Naturales**, n, 12, v 45 p. 47-56, 1963.

SACK, Robert. D. **Human territoriality It's theory and history**. London: Cambridge University Press, 1986.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

\_\_\_\_\_. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. Tradução de Jairo Tocancipá-Falla. In: **Revista Colombiana de Antropología**, v. 37, p. 290-327, jan./dez. 2001.

\_\_\_\_\_. **História e cultura. Apologias a Tucídies**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SALER, Benson. Los wayuu (guajiro). In: **Aborígenes de Venezuela**. Caracas: Monte Ávila Editores, p. 25-145, 1988.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/ Editora Marco Zero, 1987.

SEGATO, Rita Laura. Las estructuras elementares de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. In: **Série Antropológica 334**. Departamento de Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2003. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie334empdf.pdf>> Acesso em: 08 mai.2010.

\_\_\_\_\_. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura em el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juarez. In: **Estudios Feministas**, v.13, n.12, p. 265-285. Florianópolis, 2005.

\_\_\_\_\_. Que es um feminicídio. Notas para um debate emergente. In: **Série Antropológica 401**. Departamento de Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2006a. Disponível em:<<http://www.unb.br/ics/dan/Serie401empdf>>. Acesso em 08 mai. 2010.

\_\_\_\_\_. La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. In: SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros**. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 309-350, 2007.

\_\_\_\_\_. En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. In: SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros**. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 71-97, 2007.

SILVA, Sergio Baptista da. Nomes e performances: fabricando corpos Kaingang. In: SILVEIRA, Elaine da. **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do RS**. Canoas:ULBRA, p. 89-100, 2005.

SURRALLÉS, Alexandre. De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos. In: **Indiana**, v. 19, n. 20, p. 59-72, 2002/2003.

SVAMPA, Maristella e ANTONELLI, Mirta. A. (eds.). **Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales**. Buenos Aires: Biblos, 2009.

SVAMPA, Maristella e ANTONELLI, Mirta. A. Hacia una discusión sobre la megaminería a cielo abierto. In: SVAMPA, Maristella e ANTONELLI, Mirta. A. (eds.). **Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales**. Buenos Aires: Biblos, p. 15- 27. 2009.

TAUSSIG. Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TELLO, PIEDAD L. Vida y lucha de Julian Quintín Lame. Tesis de Grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1983.

TOLEDO, Maria Eugenia Arias. IIRSA: lógicas de interconexión, lógicas interconectadas. In: SVAMPA, Maristella e ANTONELLI, Mirta. A. (eds.). **Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales**. Buenos Aires: Biblos, p. 103-122, 2009.

TORO, Arturo Cifuentes. De la sexualidad y la mujer en el mundo indígena prehispánico. In: **Hojas universitarias**, p. 45-55, 1994.

TURNER, Victor W. **O processo ritual. Estrutura e Antiestrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes. 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978

VARGAS-ARENAS, Irida. Los bienes culturales y la intangibilidad de los corpóreo. In: **Boletín Antropológico**, Mérida, ano 20, n. 56, p. 789-814, set/dez. 2002.

VENEZUELA. Constituição (1961) Constituição da República da Venezuela (CRBV): promulgada em 23 de janeiro de 1961. Ano 151 da Independência e 102 da Federação. Disponível em: Disponível em: <[http://www.analitica.com/BIBLIO/congreso\\_venezuela/constutucion1961.asp](http://www.analitica.com/BIBLIO/congreso_venezuela/constutucion1961.asp)> Acesso em 12 mai. 2010.

\_\_\_\_\_. Constituição (1999) Constituição da República Bolivariana da Venezuela: promulgada em 20 de dezembro de 1999. *Gazeta Oficial* Nº 5.453, 24 mai. 2000, Caracas: Imprenta Nacional, 2000 (também Disponível em:<<http://www.analitica.com/bitiblio/anc/constitucion1999.asp>> Acesso em: 12 mai.2010

\_\_\_\_\_. DECRETO PRESIDENCIAL Nº 2.823 de 3 de fevereiro 2004. *Gazeta Oficial* Nº 37871 de 3 de fevereiro de 2004.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Lei Orgânica de povos e comunidades indígenas (LOPI) *Gazeta Oficial* Nº 38344 de 27 de dezembro de 2005.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Lei de Demarcação e Garantia do Hábitat e Terras dos Povos Indígenas (LDTPI). *Gazeta Oficial* Nº 37.118 de 12 de janeiro de 2001.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Comissão presidencial da Comissão Nacional da Lei de Demarcação e Garantia do Hábitat e Terras dos Povos Indígenas. *Gazeta Oficial* Nº 37.257 de 09 de agosto de 2001.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Comissão presidencial da Comissão Nacional da Lei Orgânica de Segurança da Nação. Ano CXXXX. Mês III. *Diário Oficial* Nº 37594 de 18 de dezembro de 2002.

\_\_\_\_\_. Presidência da República. Lei dos Conselhos Comunais. *Gazeta Oficial* Nº 5806. 10 de abril de 2006. Disponível em: <<http://www.mipunto.com/venezuelavirtual/leyesdevenezuela/ordinarias/leyordinariadeconsejoscomunales.html>> Acesso em: 12 mai. 2010.

VILA, Jacinto. La teoría de la frontera versión norteamericana. Una crítica desde la etnografía. In: GRIMSON, Alejandro (comp.). **Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro**. Buenos Aires: Ediciones Ciccus/La Crujia, p. 99- 120, 2000.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contacto interétnico na Amazônia. In: **RBSC**, v. 15, n. 44, 2000.

\_\_\_\_\_. Chronically unstable bodies: Reflections on Amazonian corporalie. In: **Royal anthropological Institute**, n. 11, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: Oliveira Filho, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, p. 31-42, 1987.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. In: **Mana** v.8, n. 1, p. 113-148, 2002 a.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002 b

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Juliana. Vingança e Temporalidade: os Tupinambás. In: **Anuário Antropológico/85**. Brasília e Rio de Janeiro: Universidade de Brasília e Tempo Brasileiro, 1986.

WATSON-LAWRENCE. C. **Guajiro personality and urbanization**. The Angeles: Latin American Center/University of California/UCCLA, 1968.

\_\_\_\_\_. Conflicto e identidad en una familia urbana guajira. In: **Corporación de desarrollo de la región zuliana**. Maracaibo: Biblioteca CorpoZulia/UCAB-Centro de lenguas indígenas, p. 19-41, 1982.

WATSON-LAWRENCE e WATSON-FRANKE, M.B. Social Pawns or Social Powers? The Position of Guajiro Women”. IN: **Antropológica**, n. 45, p. 19-39, 1976.

\_\_\_\_\_. “The Urbanization and Liberation of Women: A Study of Urban Impact on Guajiro Women in Venezuela”. In: **Antropológica**, n. 51 p. 93-117, 1979.

WHITE, Richard. **The middle ground. Indians, empires & republics in the Great Lakes Region, 1650-1815**. London: Cambridge University Press, 1991.

WILDE, Guillermo. **Religión y poder en las misiones de guaraníes**. Buenos Aires: Editorial Sb, 2009.

WRIGHT, Jacinto. G. Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica. In: **Série antropológica** 242. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

#### PÁGINAS NA INTERNET:

<http://www.youtube.com/watch?v=zoUYmNYqcnY> – Cultura wayuu: los clanes y el significado de los sueños.

<http://www.youtube.com/watch?v=6ERPYY5aWZM&feature=related> - El velório wayuu- Guajira.

<http://www.youtube.com/watch?v=49HHNjZtL1c&feature=related> – Caravana por wounmaikat – Porque los únicos gigantes somos los wayuu.

<http://www.youtube.com/watch?v=IQXGHZ43vv0&feature=related> -Wounmaikat (nuestra tierra).

<http://historiayespacio.com/rev31/pdf/Rev>

[http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia](http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia) Acesso em: 17 abr. 2010.

<http://www.nasaacin.org/noticias.htm?x=8925>

<http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=764489>  
<http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a08v12n1.pdf>  
<http://www.youtube.com/watch?v=i2rKZOBLvO0>  
<http://www.youtube.com/watch?v=IQXGHZ43vv0&feature=related>.  
[http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113%3](http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113%3)  
<http://www.youtube.com/watch?v=49HHNjZtL1c&feature=related>  
[http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113](http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=58:desarrollo&Itemid=113)  
<http://colombia.indymedia.org/news/2008/11/95927.php>  
[http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=](http://actualidad.hemeracomunicar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=8460:el-recorrido-de-la-minga-de-resistencia-&catid=)  
<http://www.nasaacin.org/noticias.htm?x=8925.58:desarrollo&Itemid=113>  
<http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=764489>  
<http://asociacionminga.org/images/stories/aaaa/grandes/comunicado%20feb%203%20de%202010.pdf>  
[http://www.cric-colombia.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=26&Itemid=41](http://www.cric-colombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=26&Itemid=41)  
<http://www.americo.usal.es/oir/legislatura/normasyreglamentos/constituciones/colombia1886.pdf>  
<http://www.youtube.com/watch?v=i2rKZOBLvO0>  
<http://www.consejoscomunales.net/>  
<http://www.gobiernoenlinea.ve/docMgr/sharedfiles/constitucion1961.pdf> >  
[http://www.asambleanacional.gob.ve/index.php?option=com\\_content&task=view&id=23667&Itemid=27](http://www.asambleanacional.gob.ve/index.php?option=com_content&task=view&id=23667&Itemid=27)>  
<http://www.incora.gov.co/capitulo14.htm>>. <  
<http://www.youtube.com/watch?v=IQXGHZ43vv0>>  
<http://colombia.indymedia.org/news/2008/07/90947.php>>  
[http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPORTACION/VOLUMENEXPORTACIONES/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPORTACION/VOLUMENEXPORTACIONES/seccion_HTML.html)>  
<http://66.249.128.91/showthread.php?t=248489>>  
[http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPO<RTACION/DESTINOEXPORTACIONES/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/EXPO<RTACION/DESTINOEXPORTACIONES/seccion_HTML.html)>  
[http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/QUEHACEMOS/ELFERROCARRIL/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/QUEHACEMOS/ELFERROCARRIL/seccion_HTML.html)>  
<http://colombia.indymedia.org/news/2008/07/90947.php> INFORME>  
<http://www.guasare.com/guasare/guasare.htm>>  
<http://www.corpozulia.gov.ve/organizacion.html>>  
[http://www.soberania.org/Videos/El\\_Socuy\\_lucha\\_por\\_la\\_tierra.wmv](http://www.soberania.org/Videos/El_Socuy_lucha_por_la_tierra.wmv)>  
<http://www.iirsa.org/index.asp?CodIdioma=ESP>>  
<http://www.cerrejoncoal.com/formas/194/Cerrej%C3%B3nWay.Espa%C3%B1ol.pdf>>  
<http://www.guasare.com/guasare/guasare.htm>>  
[http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/NUESTRA/OLITICASCERREJON/RESPONSABILIDADSOCIAL/seccion\\_HTML.html](http://www.cerrejoncoal.com/secciones/CERWEB/HOME/MENUPRINCIPAL/NUESTRA/OLITICASCERREJON/RESPONSABILIDADSOCIAL/seccion_HTML.html)>  
[http://190.25.231.236/productos/consultas/product\\_pdf.asp?L\\_DEPTO=44&L\\_MUNI=44001&L\\_producto=0&n\\_muni=RIOHACHA&n\\_depto=LA+GUAJIRA](http://190.25.231.236/productos/consultas/product_pdf.asp?L_DEPTO=44&L_MUNI=44001&L_producto=0&n_muni=RIOHACHA&n_depto=LA+GUAJIRA)>  
<http://www.riohacha-laguajira.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=m1t1--&x=1364185>>  
[http://190.25.231.236/productos/consultas/product\\_pdf.asp?L\\_DEPTO=44&n\\_depto=LA+GUAJIRA&L\\_MUNI=0&L\\_producto=0&n\\_muni=Ninguno](http://190.25.231.236/productos/consultas/product_pdf.asp?L_DEPTO=44&n_depto=LA+GUAJIRA&L_MUNI=0&L_producto=0&n_muni=Ninguno)>





# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)