



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

América Larraín

**Artisticidade, etnicidade e política no Caribe colombiano:
uma etnografia dos Zenú e seus outros.**

Florianópolis
2012



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

América Larraín

**Artisticidade, etnicidade e política no Caribe colombiano:
uma etnografia dos Zenú e seus outros.**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos

Florianópolis
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Larraín, América

Artisticidade, etnicidade e política no Caribe colombiano: [tese] : uma etnografia dos Zenú e seus outros. / América Larraín ; orientador, Rafael José de Menezes Bastos - Florianópolis, SC, 2012.

333 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Etnologia da Colombia. 3. Indígenas Zenú. 4. Artesanato indígena. 5. Sombrero Vueltiao. I. Menezes Bastos, Rafael José de. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

A Carlos e Félix, meus grandes amores

AGRADECIMENTOS

Ao projeto do MUSA, Núcleo de Estudos Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe, coordenado pelo professor Rafael José de Menezes Bastos, pelo apoio para a realização do trabalho de campo em 2009-2010.

Ao Projeto: “*Mercado, consumo y patrimonialización. Agentes sociales y expansión de las industrias culturales en Colombia*”. Colciencias-ICANH: No. 7143-2009; pelo apoio para a realização do trabalho de campo em 2010-2011.

À CAPES e ao programa PEC-PG pela bolsa que proveu os recursos materiais para viver durante a realização do doutorado (2008-2012).

Este trabalho não teria sido possível sem a colaboração dos Zenú, em particular os habitantes do Resguardo Indígena de San Andrés de Sotavento (Córdoba-Sucre). Agradeço a todos os meus interlocutores e amigos de lá, especialmente à família Mejía Montalvo que me recebeu generosamente na sua casa.

A Roberto, Daniel, Eder e Nilson, estou grata pela confiança e pelos ensinamentos sobre política. Como autoridades indígenas, foram determinantes na realização desta pesquisa.

Agradeço a José, Luz Helena, Brisaida e Dairon, por me ensinarem seus modos de ser Zenú.

Ao Padre Héctor, César Martínez, Enorbe Córdoba, Edgardo Támara, Miguel Echavarría, Julio César Pereira, Luis Felipe Jaramillo, Vitor Pantoja, Juanita Sáenz, Margarita Chaves e Diana Jaraba, pelos relatos, pela simpatia e pela colaboração com dados muito valiosos para este trabalho.

Na UFSC, aos servidores e administradores, especialmente ao Vladimir da PRPG, à Adriana e à Karla do PPGAS, pela força com os detalhes para tudo dar certo.

Aos professores do PPGAS, pela dedicação, seriedade e compromisso; por serem grandes mestres, pessoas com as quais aprendi muito mais do que antropologia.

Aos amigos brasileiros, argentinos, equatorianos, guatemaltecos, costarriquenhos, mexicanos, chilenos e colombianos em Floripa. Estou grata à vida por termos nos encontrado com o pretexto da antropologia.

Aos MUSA, pelas preciosas contribuições que trouxeram sempre ao meu trabalho e por serem uma ótima turma de colegas e amigos. Agradeço especialmente ao Izo pela ajuda e entusiasmo com a realização do vídeo.

Ao meu sensei Rafael José de Menezes Bastos, mais uma vez obrigada. Não só pelos ensinamentos, mas pela confiança e generosidade, pela dedicação, por ser um leitor e pensador incansável. Tenho um imenso carinho, admiração e respeito pela pessoa que é.

A toda minha família, que mesmo de longe sempre acompanhou e torceu para tudo dar certo. Em especial à minha mãe e minha irmã pelo apoio para a finalização da escrita deste trabalho.

A Carlos, por tudo! Pelo amor, por ser amigo, colega e marido; por construir junto comigo, por acreditar em mim, por sua força.

A meu pequeno Félix por sua doçura, por iluminar cada dia, por me tirar da cadeira e do computador para brincar no chão!

À vida, por ser boa!

RESUMO

Esta tese é uma etnografia realizada em vários locais da Colômbia, particularmente da região do Caribe. O eixo que articulou o texto e o trabalho de campo foi o *Sombrero Vueltiao*, um tipo de chapéu artesanal, declarado símbolo cultural da nação pela Lei 908 de 2004 que é produzido pelos indígenas Zenú que habitam principalmente nos departamentos de Córdoba e Sucre, ao norte do país na região do Caribe. Os temas desenvolvidos ao longo da tese são uma tentativa de dar conta dos trânsitos e transformações deste tipo de chapéu, desde a produção da matéria prima até sua comercialização e exibição passando pelos seus diversos usos e acepções, não apenas do chapéu enquanto objeto, mas também de suas imagens que se espalham profusamente nos mais diversos contextos, do *souvenir* ao emblema étnico. Aqui procuro descrever esses cenários seguindo os elos do chapéu que ora apontam para as festividades, músicas e danças do Caribe, ora para a construção da identidade étnica Zenú ou ainda para a promoção turística de um país que diz ter no *Sombrero Vueltiao* o símbolo cultural da nação.

Palavras chave: *Sombrero Vueltiao*. Indígenas Zenú. Caribe colombiano.

RESUMEN

Esta tesis es una etnografía realizada en varios lugares de Colombia, particularmente de la región Caribe. El eje que articuló el texto y el trabajo de campo fue el Sombrero Vueltiao, un objeto artesanal, declarado símbolo cultural de la nación mediante la Ley 908 de 2004 y que es producido por los indígenas Zenú que habitan principalmente en los departamentos de Córdoba y Sucre, al norte del país en la región Caribe. Los temas desarrollados a lo largo de la tesis intentan dar cuenta de los tránsitos y transformaciones de este tipo de sombrero, desde la producción de la materia prima hasta la comercialización y exhibición, pasando por sus diversos usos e acepciones, no simplemente del sombrero como objeto, sino también de sus imágenes que se multiplican profusamente en los más diversos contextos, desde el *souvenir* hasta el emblema étnico. Aquí intento describir estos escenarios siguiendo los trazos del sombrero, que pueden apuntar tanto para festividades, música y danzas del Caribe cuanto para la construcción de la identidad étnica Zenú, o aun para la promoción turística de un país que dice tener en el Sombrero Vueltiao el símbolo cultural de la nación.

Palabras clave: Sombrero Vueltiao. Indígenas Zenú. Caribe Colombiano.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

1.	Mapa 1. Principais pontos visitados durante o trabalho de campo.....	31
2.	Mapa 2. Mapa da Colômbia com a divisão políticoadministrativa	36
3.	Mapa 3. Locais de concentração da população Zenú.....	41
4.	Mapa 4. Localização aproximada dos grupos indígenas do Caribe.....	43
5.	Mapa 5. Localização das antigas províncias do território Zenú	45
6.	Balsa Muisca e Poporo Quimbaya	69
7.	Casas e estradas do Resguardo	74-75
8.	Vista frontal da casa da família de Roberto	77
9.	Dona Betina, mãe de Roberto, arrumando a fibra da <i>caña flecha</i>	77
10.	Notícia do Jornal de Sampués “ <i>El propio</i> ”, 25 de Janeiro de 2010	84
11.	Mapa 6. Território do Resguardo no século XVIII.....	88
12.	Gráfico organizativo do RIZ.....	94
13.	Praça principal de Tuchín, 2009	107
14.	Vendas ambulantes de comida durante Feira em Tuchín, 2009	107
15.	Escudo UAIICO.....	132
16.	Quadros “costumbristas”	148
17.	Museu Biblioteca Zenú em Sincelejo	154
18.	Museu Arqueológico Zenú em Tierralta.....	158
19.	Esquema do período formativo na Colômbia	160
20.	Vitrines do Museo del Oro Zenú, Cartagena	162
21.	Painel no Museo del Oro Zenú, Cartagena	163
22.	Remates de bengalas com músicos	164
23.	Desenhos da ourivesaria Zenú	165
24.	Chapéus antigos e modernos.....	166
25.	Grafismo americano presente em tecidos ao longo do Continente.....	167
26.	Grafismo Zenú	168
27.	Remate de bengala e pectoral Zenú	169
28.	Escudo da Colômbia e escudo do Estado de Santa Catarina no Brasil.....	172
29.	<i>Sombrero Aguadeño</i>	173
30.	Réplica de campesino e cartaz do 5º Festival de Gaitas	175

31.	<i>Abarcas tres puntá</i> em couro.....	175
32.	Indígenas Arhuacos e Indígena Guambiana usando chapéus tradicionais	177
33.	Chapéu tradicional Wayuu	178
34.	Capas de discos de cumbias, vallenatos, porros e Fandangos.....	181
35.	Plantio de Caña Flecha	183
36.	Artesã “raspando” <i>caña flecha</i>	183
37.	Artesã tingindo <i>caña flecha</i>	184
38.	Trança para a confecção de um <i>Sombrero Vueltiao</i>	184
39.	Artesão trançando 19 fino na Feira do SV de Tuchín em 2009.....	185
40.	Artesão trançando 19 fino na Feira do SV de Tuchín em 2009.....	187
41.	Chapéus com “pega” e sem “pega” em Tuchín	189
42.	Venda de <i>Sombreros Vueltiaos</i> na Rodovia principal de Tuchín.....	190
43.	Pintas “ <i>La espina del pescado</i> ” e “ <i>El ramillete</i> ”	193
44.	Pintas “ <i>Crucecita</i> ” e “ <i>Flor del totumo</i> ”	193
45.	Pintas “ <i>Mitad del 8</i> ” e “ <i>Limón partido</i> ”	194
46.	Pinta “ <i>Mariposa</i> ”	194
47.	Pinta “ <i>Crucecita</i> ”	194
48.	Encopaduras de chapéus.....	196
49.	Quadro com preços aproximados dos chapéus.....	197
50.	Pinta “ <i>El piloncito</i> ”	210
51.	Pinta “ <i>Manita ´el gato</i> ”	211
52.	Réplicas em cerâmica, de conjunto de gaitas, tambores e Cumbia	217
53.	Reproduções do chapéu em publicidade.....	218
54.	Quadro com cena das <i>corralejás</i>	218
55.	Cartaz de publicidade das <i>corralejás</i>	218
56.	Monumentos do <i>Sombrero Vueltiao</i>	219
57.	Camisetas em lojas de Sincelejo.....	220
58.	Transeunte na praça de Corozal.....	220
59.	Adesivos nas janelas traseiras de carros	220
60.	Mural em restaurante Sincelejo	221
61.	Quadros em restaurantes Sincelejo.....	221
62.	Cartaz publicitário em parede de loja	221
63.	Publicidade em diretório telefônico.	221
64.	Ex-presidente Álvaro Uribe Velez (2002-2010)	240
65.	Presidente Juan Manuel Santos (2010-2014).	240

66.	Steve Tyler (Aerosmith)	241
67.	Bill Clinton	241
68.	Shakira	241
69.	Esquema dos campos, cenários, conjuntos, sistemas do Chapéu	246
70.	“ <i>El Sombrero Vueltiao más grande del mundo</i> ”	247
71.	Estação turística do Sombrero Vueltiao	254
72.	Escudo e bandeira de Tuchín	255
73.	Artesãos e espectadores durante na Feira de Tuchín em 2009	262
74.	Crianças e jovens na Feira de Sampués em 2009	265
75.	Rainhas da Feira de Sampués	265
76.	Quadro de César Martínez	266
77.	Quadros de Walter Arruble Hoyos	266-267
78.	Escudo da prefeitura de Sampués	268
79.	Cartaz publicitário do festival em Babilônia.....	269
80.	Concurso de trançado durante o Festival em Babilônia.....	271
81.	Premiação do concurso do Festival de Babilônia	271
82.	Quadro de César Martínez	277
83.	Troféu Festival de Gaitas de Ovejas	280
84.	Gaitas colombianas	281

ABREVIATURAS

ACNUR - Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados

ANUC - Asociación Nacional de Usuarios Campesinos

ASPROAL - Asociación de Productores Agropecuarios Alternativos

AUC - Autodefensas Unidas de Colombia

CGT - Central General de los Trabajadores,

COLCULTURA - Instituto Colombiano de Cultura

CORFERIAS - Centro Internacional de Negocios y Exposiciones S.A.

CRIC - Consejo Regional Indígena del Cauca

CSJ - Consejo Superior de la Judicatura

CVS - Corporación Autónoma Regional de los Valles del Sinú y San Jorge.

ELN - Ejército de Liberación Nacional

EPL - Ejército Popular de Liberación

EPS - Entidad Promotora de Salud

EXPOARTESANIAS - Feria de Artesanías de Bogotá

FUNDAPORT - Fundación Sociedad Portuaria de Barranquilla

ICONTEC - Instituto Colombiano de Normas Técnicas y Certificación

INCODER - Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

INCORA - Instituto Colombiano de Reforma Agraria

INDEPAZ - Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz

MQL - Manuel Quintín Lame

MST - Movimento Sem terra

OIT - Organización Internacional del Trabalho

ONIC - Organización Nacional Indígena de Colombia

ONU - Organización de las Naciones Unidas

OTC - Organización de Tinteros del Caribe

OREWA - Asociación de Cabildos Indígenas Wounaan, Embera

Dobida, Katío, Chamí y Tule del Departamento del Chocó

PEI - Proyecto Educativo Institucional

PMA - Programa Mundial de Alimentos

PRT - Partido Revolucionario de los Trabajadores

RECAR - Corporación red agroecológica del Caribe

RIZ - Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento

SAS - San Andrés de Sotavento

SENA - Servicio Nacional de Aprendizaje

SISBEN - Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de
Programas Sociales

SV - Sombrero Vueltaio

UNAL - Universidad Nacional de Colombia

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural
Organization

SUMÁRIO

NOTAS PRELIMINARES	25
INTRODUÇÃO	27
CAPÍTULO 1	35
AS SAVANAS DO CARIBE COLOMBIANO, A TERRA DOS ZENÚ	35
1.1 CENÁRIO GERAL DA PESQUISA.....	35
1.2 OS ZENÚ.....	42
1.3 A LÍNGUA E A FALA.....	52
1.4 OS ZENÚ NA HISTÓRIA RECENTE DA COLÔMBIA	54
1.5 PESSOAS E RECURSOS: POUCA TERRA PARA TANTA GENTE	63
1.5.1 Água, Gado e Poder	63
CAPÍTULO 2	67
O RIZ.....	67
2.1 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES AO CHAPÉU E AOS ZENÚ.....	67
2.2 ESTABELECENDO REDES, PERCORRENDO O RESGUARDO	71
2.3 OS INTELECTUAIS.....	78
2.4 TERRA, TERRITÓRIO E RESGUARDO.....	85
2.4.1 A luta pela terra	89
2.4.2 Relato da recuperação	91
2.4.3 O Resguardo: organização política, administrativa e territorial	92
2.4.4 Manexka	95
2.4.4.1 José e Luz Helena	97
2.4.5 O congresso de <i>fincas</i> recuperadas	101
CAPÍTULO 3	105
SER ÍNDIO	105
3.1 CORES, PROCEDÊNCIAS E OFÍCIOS: A CONSTRUÇÃO DE MARCADORES ÉTNICOS	105
3.2 ÍNDÍGENA, NÃO ÍNDÍGENA, MAIS ÍNDÍGENA	111
3.3 UM ÍNDIO BRANCO	117
3.4 A ESCOLA.....	119
3.4.1 O alheio e o próprio: dinheiro, moda e tecnologia X lavoura e artesanato	125
3.4.2 Os meninos do café	132
CAPÍTULO 4	137

VARIAÇÕES SOBRE A REGIÃO E OS ZENÚ	137
4.1 EDGARDO TÂMARA: HISTORIADOR	137
4.2 MIGUEL ECHAVARRÍA: ANTIQUÁRIO	139
4.3 CÉSAR MARTINEZ: ÍNDIO, PINTOR, COMERCIANTE.....	142
4.4 JULIO CÉSAR PEREIRA: GESTOR CULTURAL.....	145
4.5 MUSEUS	148
4.5.1 Sincelejo e o <i>Museo Biblioteca Zenú</i>	149
4.5.2 Montería, Tierralta e o <i>Museo Arqueológico</i> <i>Zenú</i>.....	155
4.5.3 Cartagena de indias e o <i>Museo del oro</i> <i>Zenú</i>.....	161
CAPÍTULO 5	171
OS SOMBREROS	171
5.1 O SOMBREIRO VUELTIAO	178
5.1.1 A fabricação.....	182
5.1.1.1 <i>As pintas</i>	192
5.1.2 Medardo de Jesús, a inspiração divina.....	198
5.2 MINHA EXPERIÊNCIA FAZENDO UM CHAPÉU.....	199
5.2.1 O ciúme e as <i>pintas</i>	204
5.2.2 O engano e a mentira	211
5.2.3 Antropologia e subjetividade.....	214
5.3 AS IMAGENS DO CHAPÉU	217
CAPÍTULO 6	223
CHAPÉUS, PODER E POLÍTICA	223
6.1 INTERMEDIações	233
6.1.1 Novas técnicas, regimes de endividamento e reprodução da pobreza.....	233
6.1.2 O endividamento	226
6.2 INTERMEDIÁRIOS	229
6.2.1 Fernando.....	230
6.2.2 Eduardo.....	231
6.2.3 A intermediação da matéria prima.....	232
6.3 ARTESANATO NA COLÔMBIA, O CASO DE MORROA E AS REDES.....	234
6.4 A PROMOÇÃO DO CHAPÉU E SEUS ARTÍFICES.....	238
CAPÍTULO 7	243
O CHAPÉU COMO CURINGA: CONJUNTOS, SISTEMAS, CAMPOS E CENÁRIOS DOS CHAPÉUS.....	243
7.1 <i>EL SOMBREIRO VUELTIAO MÁS GRANDE DEL</i> <i>MUNDO</i>	247

7.1.1 Mariana, a professora de inglês.....	247
7.1.2 Libardo, vendedor ambulante de café	251
7.2 A ESTAÇÃO TURÍSTICA DO CHAPÉU	252
7.3 FESTIVAIS DO CHAPÉU	254
7.3.1 A Feira de Tuchín.....	254
7.3.2 A Feira de Sampués.....	263
7.3.3 O Festival em Babilônia	268
7.4 <i>CORRALEJAS E 20 DE ENERO</i> (SINCELEJO)	272
7.5 FESTIVAL DE GAITAS (OVEJAS, SUCRE)	279
REFLEXÕES FINAIS	285
NOTAS	289
BIBLIOGRAFIA.....	315
ANEXOS	333

NOTAS PRELIMINARES

Devido ao fato de que a denominação do grupo étnico Zenú aparece em alguns textos no plural (Zenues) e em outros no singular (Zenú, Senú, Cenú ou Sinú), decidi usar o nome Zenú, por ser mais freqüente nas diversas fontes consultadas e para unificar a grafia no texto. O leitor saberá diferenciar singular ou plural pelo uso dos artigos.

A planta a partir da qual se produzem as fibras para a confecção do *Sombrero Vueltiao* recebe o nome científico de *Gynerium sagittatum*, em alguns textos aparece referida como *caña fleche* e em outros como *caña flecha*, escolhi manter a última denominação, pois foi a mais recorrente em campo.

Quando no texto faço uso dos itálicos é para indicar que a palavra se encontra em uma língua diferente do português, porém para a toponímia de locais cuja língua não é o português, manteve-se o formato regular da letra.

As falas dos interlocutores presentes no texto foram traduzidas por mim ao português e aparecem entre aspas. As expressões locais que considerei pertinente manter em espanhol aparecem em itálico e entre aspas.

Quando disponível, cito a data original do texto, assim: Le Roy Gordon (1983 [1957])

Utilizei nomes próprios que não necessariamente coincidem com os nomes originais dos interlocutores para proteger sua identidade. O mesmo se aplica ao nome de alguns locais.

Os créditos das fotos, mapas e imagens ao longo do texto são de Carlos Uscátegui e América Larraín, exceto quando indicado.

As abreviaturas foram mantidas na sua língua original para conservar o sentido. Pela proximidade com o português considerei desnecessário traduzi-las.

Quando no texto há referência a preços, escolhi fazê-la por equivalência aproximada em reais atualmente, uma vez que o custo de vida dos dois países é muito parecido.

Esta tese está acompanhada pelo vídeo “*Había una vez um sombrero*” (Lacerda e Larraín, 2012). Recomendo aos leitores assistir o vídeo antes de iniciarem o texto propriamente dito.

Todos os acessos a páginas web foram conferidos em 30 de outubro de 2012.

INTRODUÇÃO

Esta tese está baseada numa etnografia em vários locais da Colômbia, particularmente da região do Caribe¹. O eixo que articulou as observações e o trabalho de campo como tal foi um tipo de chapéu artesanal produzido pelos indígenas Zenú que habitam principalmente nos departamentos de Córdoba e Sucre ao norte do país². Assim, os diferentes tópicos aqui apresentados são o resultado do que se obteve ao seguir os trânsitos e transformações deste tipo de chapéu, desde a produção da matéria prima até sua comercialização e exibição, passando pelos seus diversos usos e acepções.

Interessada na patrimonialização deste chapéu, chamado de *Sombrero Vueltiao*³, e na sua nomeação como símbolo cultural da nação, decidi estudá-lo, e, como é costume acontecer, “o campo”, entidade formada por pessoas, objetos, lugares e todo tipo de situações, foi modelando e determinando a investigação. Destarte, o objeto da pesquisa que outrora foi uma ideia aparentemente consistente, como poderia ser o estudo de um processo político, virou um objeto aparentemente instável e mais difícil de definir. Afinal, sobre que mesmo trataria minha tese?

O SV, foco de observação desde o início até o fim da pesquisa, se revelou uma visagem. No seu lugar apareceram muitos chapéus e um consenso descompassado sobre o que este(s) era(m) ou significava(m). O SV revelou-se polissêmico, significante de diversos significados, determinados em parte pelo sistema de objetos e práticas aos quais se associa constituindo, de certa forma, campos semânticos e contextos que dialogam entre si. Neste trabalho, procuro dar conta desses campos, contextos e de suas interseções, a partir da descrição dos cenários e atores, tendo os indígenas Zenú e seus outros como protagonistas.

A experiência de campo e a posterior descrição textual mostraram-me como as realidades observadas e descritas por nós enquanto pesquisadores, não são de forma alguma “a” realidade, mas sim variações instáveis, versões constituídas simultaneamente por nossos interesses, destrezas, limitações e desejos, bem como por aqueles dos nossos interlocutores. Isto no mesmo sentido de Wagner (2010 [1975]), quando sugere que ao estudar outra cultura o antropólogo a “inventa”, fazendo uma derivação nova e singular do sentido abstrato de cultura, sendo que para o autor, invenção e inovação seriam idéias aplicáveis a todos os pensamentos e ações.

O SV foi o caminho que escolhi para transitar um universo, uma forma de “inventar” a Colômbia, a região Caribe, aos indígenas Zenú e

seus outros. O chapéu foi uma chave, e como toda chave, teve suas limitações, não abriu todas as portas; tendo privilegiado durante a pesquisa ao SV como foco de observação, todas as interações estiveram mediadas pela sua presença mais ou menos evidente, o que determinou em muitos sentidos o tipo de informação à que tive acesso⁴. Através do SV, esta pesquisa fala sobre os Zenú, sobre o Caribe e a Colômbia, com ênfase na artisticidade⁵, no seu caráter estratégico poético e político.

Muitas das pesquisas sobre arte/artesanato entre populações indígenas mostram esta dimensão como parte de uma série de manifestações que revelariam as cosmologias e as formas de produzir e transmitir conhecimento entre determinadas populações (Barcelos Neto 2002, 2011; Gebhart Sayer, 1984; Guss 1989; Lagrou 2007; Langdon 1992; Lourenço 2009; Menezes Bastos 1999, 2001, 2004, 2007; Montardo 2009, 2011; Overing 1991, 2006; Ribeiro 1988; Vidal 1992, entre outros).

Nesse sentido, estas pesquisas mostram, de modo geral, que manifestações como a dança, a música, o grafismo, a cestaria ou a cerâmica, entre outras, seriam transformações (traduções) de outras atividades, pois todo aspecto da vida social teria uma configuração semelhante. Não seria possível isolar forma de sentido, pois significados se tornariam objetos e vice-versa. Poderia se falar de ditas atividades como sendo transformações entre si, de um processo de mimeses infinitas, conforme Menezes Bastos (2001) nas suas reflexões sobre a cadeia intersemiótica do ritual.

Outras pesquisas têm tido como alvo as técnicas de construção, a organização social, e as distinções de classe e gênero derivadas desta produção, bem como a importância econômica da atividade artesanal, seu papel na conformação de identidades étnicas e sua ligação ao turismo em algumas regiões (Ariel de Vidas 2002 [1996], 2003; Stephen 2005; Vasco 1987).

Já particularmente as pesquisas existentes sobre o SV, tomam o objeto como um dado estável e definido (Serpa, 2000; Puche Villadiego 2001, Amador Soto, 2006). Estas se concentram no processo de realização do objeto e realçam seu valor como patrimônio da região das savanas do Caribe colombiano. Poderia se dizer que, de certa forma, os estudos se aproximam mais do que tem sido chamado de folclore, não apenas porque muitos destes autores definem a si próprios como folcloristas, mas porque nas suas reflexões enfatizam no chapéu como manifestação e legado de um povo determinado, cujo valor se justificaria pela evidência de sua antiguidade.

Neste texto procuro expor diferentes olhares sobre o SV, não exclusivamente seu caráter de artesanato, pois a partir do trabalho de campo encontrei articulações de outros níveis que constroem a ideia de chapéu e permitem que este seja imaginado e definido como unidade de algum tipo. O SV está ligado à música, à dança e às festividades da região Caribe como parte integrante de um sistema de objetos e práticas que conformam a imagem nacional da região. Mas o SV desborda seu caráter de chapéu, ele é também imagem, linhas, desenho gráfico e réplicas que circulam como emblemas em publicidade, bandeiras, souvenirs, etc.

Aqui, tento explorar as dinâmicas relacionadas com esses chapéus diversos a partir de reflexões sobre a história recente da música na Colômbia (Figueroa 2009, Wade 2002, Blanco 2009, Bermudez 2005), sobre a etnicidade (Carneiro da Cunha 2009, Cardoso de Oliveira 2007 [1976], Mejía 2004), sobre a reciprocidade negativa (Temple, 2003) e sobre o ciúme/inveja (Mello 2005, Menezes Bastos (no prelo), Castellanos 2011) implicados nas interações entre índios e não índios.

Tudo isso a partir a ideia de que o chapéu faz parte de diferentes sistemas de objetos que poderiam ser pensados como campos semânticos ou como uma cadeia intersemiótica (Menezes Bastos, 2001), em que diferentes objetos e manifestações se transformam entre si e adquirem significados conforme a configuração do cenário no qual interagem, graças a seu caráter polissêmico.

Desta forma, procurei expor as diversas significações que se articulam arredor de um objeto e que o constituem, considerando a objetividade não consensual como constitutiva das dinâmicas sociais, uma vez que o social é algo em permanente redefinição, onde objetos, manifestações e outras entidades constituem grupos sociais ao mesmo tempo em que são por eles construídos. Seguindo Latour (2002), procurei pensar nesses elementos como seres incertos, dos quais não seria possível dizer se são construídos ou compilados, imanentes ou transcendentais; tentei me deixar levar pelos chapéus e pelo que é dito sobre eles, por aquilo que meus interlocutores falaram e reivindicam relevante deste objeto-visagem e seu entorno.

O texto encontra-se estruturado assim: no primeiro capítulo falo do cenário geral da pesquisa, tentando contextualizar ao leitor não colombiano no panorama nacional, dando destaque para a história dos Zenú desde a conquista até suas reivindicações territoriais, a partir da segunda metade do século XX. No segundo capítulo descrevo a entrada em campo e o funcionamento do território e da organização indígena Zenú, a partir de relatos e descrições dos meus interlocutores. No

terceiro capítulo, apresento uma descrição das categorias étnicas no contexto da pesquisa, dando destaque à escola como foco de observação. Apresento também algumas reflexões sobre reciprocidade negativa, para pensar as relações inter e intra- étnicas dos Zenú e seus outros. O quarto capítulo mostra as apreciações de alguns intelectuais da região sobre os Zenú, bem como as versões que deste grupo são apresentadas em museus do país, dando ênfase à diversidade de sentidos invocados pelo chapéu e suas imagens. O quinto capítulo se centra na descrição do processo de fabricação dos chapéus, expondo algumas reflexões sobre o ciúme/inveja, presentes nas relações estabelecidas durante a pesquisa.

O capítulo seis trata da descrição de elementos ligados às condições de precariedade da produção artesanal naquele contexto, mostrando simultaneamente os interesses particulares que estão ligados à promoção do artesanato indígena no país. Finalmente, o sétimo capítulo é uma descrição de alguns dos cenários onde o chapéu e suas imagens estão presentes; nessa seção tento mostrar com mais detalhe como o chapéu é polissêmico e constitui diversos campos semânticos que dialogam entre si, graças à fluidez do chapéu e à sua potência de ser apropriado nos mais diversos contextos.

Mapa 1.
 Mapa indicando os principais pontos visitados durante o trabalho de campo.



A região foco da pesquisa foi o Litoral Norte; particularmente as savanas do Caribe, a terra ocupada pelos Zenú e suas imediações. Foram visitadas principalmente as cidades de Sincelejo e Montería, bem como os pequenos centros urbanos de Corozal, Ciénaga de Oro, Chinú, Chimá, Sampués, Tuchín, Lorica, Ovejas, Morroa, Tierralta e San Andrés de Sotavento, entre outros. Simultaneamente muitos dados e informações foram obtidos em grandes cidades como Medellín, Bogotá e Cartagena.

A primeira visita à região das savanas foi realizada em janeiro de 2009, posteriormente me desloquei para morar lá desde setembro de 2009 até fevereiro de 2010 com meu esposo Carlos, quem me acompanhou durante todo o trabalho de campo e fez boa parte dos registros audiovisuais da pesquisa. Naquele intervalo visitei vários locais do Caribe, mencionados acima, assim como realizei uma pesquisa bibliográfica importante em Bogotá. Já em 2011, entre os meses de maio e junho, realizei uma última visita à região das savanas, além de incluir no itinerário a cidade de Medellín, onde pesquisei o acervo documental de *Discos Fuentes* atrás de antigas imagens do chapéu ligadas à promoção de músicas do Caribe. Essa última viagem foi feita junto com Carlos e nosso filho Félix, que na época completou 6 meses de idade. Ao todo realizei 9 meses de trabalho de campo, somando o tempo de pesquisa no Caribe e outras regiões do país.

Considero pertinente anotar já no início a importância da presença de Carlos durante o trabalho de campo. Não apenas para registrar minha gratidão infinita por sua parceria, mas pelo fato de que foi justamente sua presença a que possibilitou, em grande medida, o acesso a determinados locais e, portanto, à maior parte das informações contidas neste texto. Devido às condições de segurança na região da pesquisa e a outros fatores que aparecerão relatados ao longo da tese, sua presença foi determinante e este trabalho não teria sido possível sem ele. O leitor notará que meu registro flutua entre o “eu” e o “nós” dependendo do contexto descrito, em razão da predominância das interações com os interlocutores terem acontecido diretamente comigo ou com nós dois.

Reflexões e descrições muito pertinentes sobre a parceria de um casal durante o trabalho de campo, encontram-se na tese de Mello (2005), que aponta como foi qualitativamente diferente uma estada em campo sozinha e outra na qual viajou com sua família, sendo que esta última foi mais fluida por ela ter conseguido se aproximar mais das pessoas da comunidade onde trabalhou (Wauja do alto Xingu), pelo fato

de que, segundo ela, estas passaram a vê-la como uma verdadeira mulher, que tinha uma família: neste caso um marido e uma filha.

Acredito que fazer pesquisa como casal facilite a aparição de determinados aspectos de forma mais evidente do que de outros, fazendo com que a realidade que a gente vivencia em campo esteja mediada, embora não de forma exclusiva, por esse fator. Porém, acredito que haja sempre, em qualquer pesquisa, uma série de elementos e condições históricas, políticas, de gênero, econômicas, etc., que modelam nossa experiência e determinam aquilo que é possível ver, ouvir, dizer e fazer em um contexto específico.

No meu caso, o fato de estar junto do Carlos permitiu deslocamentos a localidades às quais nunca teria ido sozinha, pois a companhia de um homem no cenário local garante certa segurança a uma mulher, como mostrarei em alguns trechos do texto. Mas não se limitou a isto, sua presença também foi fundamental em outros momentos, particularmente naquilo que diz respeito ao aspecto emocional, à força e à motivação constantes para levar adiante uma empreitada que, não poucas vezes, pareceu-me árdua demais. É por isto que este trabalho deve muitíssimo à sua constante participação como marido, parceiro, amigo, antropólogo e até fotógrafo e cinegrafista.

Já na última temporada de campo, por levarmos junto nosso filho Félix, preferimos ficar mais tempo em cidades como Montería e Medellín, que tinham uma boa infraestrutura, garantindo (pelo menos na minha cabeça) condições de maior segurança e conforto no que se referia à qualidade da água e à presença de insetos, por exemplo. Nesse período, fiz grande parte do levantamento imagético e algumas entrevistas.

Viajar com um bebê pequeno implicou uma série de cuidados especiais que voltaram a maior parte da minha atenção em procurar condições favoráveis para sua estada, fazendo-me perceber aspectos que não foram tão relevantes em outros momentos, como os maus cheiros, a péssima assepsia de alguns locais, o barulho nas ruas e as mudanças de temperatura, pois tanto em Medellín quanto em Montería, é muito comum o uso do ar condicionado nos prédios e carros, e eu procurava evitar a exposição excessiva para o Félix não se resfriar. Posso dizer em termos gerais, que ao viajar com um bebê, os lugares me pareceram mais ameaçadores, mais cheios de riscos. Isso mudou durante o passo dos dias e conforme observei a excelente adaptação do pequeno às novas condições. De me sentir ameaçada, passei a me sentir segura com o Félix, pois sua presença gerou em nossa volta um tratamento considerado por parte de muitas das pessoas com as quais interagimos.

CAPÍTULO 1

AS SAVANAS DO CARIBE COLOMBIANO, A TERRA DOS ZENÚ

1.1. CENÁRIO GERAL DA PESQUISA

A Colômbia é um país tropical, encontra-se localizada ao norte da América do Sul, mantendo limites com Panamá, Venezuela, Brasil, Peru, Equador, o Mar Caribe e o Oceano Pacífico. Está dividida em seis grandes regiões, chamadas de Naturais, de acordo com as semelhanças geográficas, de clima, vegetação, solos, etc. As regiões recebem os nomes de: Caribe, Andina, Pacífica, Insular, Orinoquia e Amazônica. Devido à geografia tão diversa, formada por montanhas, savanas, desertos, explanações, florestas, bosques, etc., há uma grande biodiversidade e é possível apontar a existência de diferenças notáveis entre essas regiões, seus habitantes, suas práticas e costumes. No entanto, pode-se dizer em termos gerais, que a agricultura, a pecuária e a exploração de minérios como o carvão e o petróleo entre outros, são as principais atividades econômicas no país.

A região do Caribe, é conhecida e chamada na Colômbia de *Costa* e seus moradores de *costeños*. Este gentílico, dependendo do contexto e da frase, pode ter uma carga pejorativa, pois no país é comum que se faça referência aos *costeños* de maneira geral como sendo preguiçosos, festeiros e “quentes” (conotação sexual). É comum também que em muitos contextos os *costeños* sejam chamados de “*corronchos*”, expressão local que qualifica algo como de mal gosto ou brega. A *Costa* e o interior do país, particularmente a capital, Bogotá, têm se construído historicamente como focos opostos; Bogotá como centro e a *Costa* como periferia; o centro educado, organizado, frio e a periferia bagunçada, desarrumada e quente (Wade 2002, Blanco 2009).

Mapa 2.

Mapa da Colômbia com a divisão político-administrativa (departamentos, capitais departamentais) e os principais rios.



Devido à localização da Colômbia na linha do Equador, o clima é mais ou menos estável durante o ano inteiro. Bogotá tem uma temperatura média de 15° C; a *Costa*, banhada pelo mar Caribe, tem uma temperatura média aproximada de 30° C nas planícies baixas. Porém, o caráter “quente” da *Costa* não se limita a seu clima como foi mencionado acima, a dita condição está ligada também às características de seus habitantes que são tidos como alegres, abertos, espontâneos, licenciosos, festeiros e libertinos; em contraposição às pessoas do interior que são tidas como sérias, fechadas, reservadas e ordenadas⁷. Autores como Wade (2002) e Blanco (2009) se referem a um “aquecimento” do país para ilustrar a difusão e apropriação de gêneros musicais próprios da *Costa*, ao longo da Colômbia nas últimas décadas.

De forma simultânea a essa difusão de gêneros musicais e dancísticos próprios do Caribe, recentemente também tem havido uma importante proliferação de lojas artesanais e uma importante exaltação de materiais produzidos por comunidades indígenas para a moda e o *design*. Tudo isso aponta para a consolidação de uma imagem da Colômbia como um país “pluriétnico e multicultural” (como aparece consagrado na Constituição Nacional de 1991), e que tem na mercantilização de determinadas práticas e objetos, uma estratégia de difusão dessa nova imagem, num movimento no qual Estado e mercado parecem se fundir e ser um só (Sanin 2010; Chaves *et al* 2010).

O foco de pesquisa, localizado nas savanas do Caribe, de modo geral pode ser descrito como uma região com solos muito férteis pelas enchentes periódicas dos rios, que trazem sedimentos ricos em substâncias orgânicas. Há duas estações anuais, verão (época seca, de dezembro a maio) e inverno (época das chuvas, de junho a dezembro). As savanas localizadas entre os rios carecem de água permanente, os córregos e regatos desaparecem durante a estação seca e a população utiliza a água colhida em poços artificiais e baldes durante a estação de chuvas.

Ali predomina a atividade pecuária e o mono cultivo de algodão, arroz e milho. A agricultura, de pequena escala, realizada por camponeses e indígenas nas suas terras ou nas terras que alugam, destina-se principalmente ao consumo local. Nestas savanas são pouquíssimos os redutos de mato nativo, uma vez que grande parte da terra é dedicada à pecuária em grande escala. Apesar da exploração intensiva dos solos e fontes de água na região, ainda persistem numerosas *ciénagas*⁸, lagoas e brejos. Um rio importantíssimo e caudaloso também faz parte da paisagem, o Sinú.

Le Roy Gordon (1983 [1957]), no seu trabalho sobre geografia humana do Sinú, afirma que logo após a conquista, os territórios mais próximos às cidades de Cartagena e Tolú perderam a floresta, enquanto naqueles situados mais para o sul, perto de Montería, a floresta teria se estendido sobre as savanas. Isto devido à diminuição da população indígena, causada pelo extermínio a que foi submetida durante a conquista.

Segundo o autor, os Zenú utilizavam-se da técnica da queima para abrir novos campos e convertê-los em pradarias e campinas para seus cultivos. Le Roy Gordon afirma que segundo os relatos da época, seria possível dizer que na chegada dos espanhóis eram terras semilimpas, uma vez que já em 1537 o expedicionário Juan de Vadillo apontou que as características do local eram ótimas para a pecuária.

No final do século XVI, os grandes assentamentos de grupos indígenas existentes no Caribe na chegada dos espanhóis, tinham se desintegrado, o que fez com que a floresta predominasse nos antigos territórios ocupados por eles, enquanto em outros, a savana aumentou devido à introdução pecuária e não pelo aumento da população. Tinha floresta onde já não tinha índios e a savana tinha se estendido onde tinha gado.

Ao se desintegrar o território indígena caracterizado pela planície e a savana, no seu lugar cresceu uma floresta secundária. Já no século XX as savanas se estendiam desde Cartagena até Montería e a intensa atividade pecuária, junto com a tala massiva de árvores madeiráveis valiosas como o cedro, ocasionaram uma grande erosão dos solos que o autor aponta na época de sua pesquisa (década de 1950) como irrecuperáveis.

É interessante mencionar que ao longo de seu texto, o autor faz referência ao fato de que a existência de indígenas seria evidente pela presença de determinadas espécies de plantas de matagal como a *Iraca* (*Carludovica Palmata*), usada por parte da população na cestaria e nos tetos das casas, ou algumas variedades comestíveis como a graviola e o mamão silvestre. Ele chama a atenção para o fato de que muitas delas não pertencem à flora que cresceria regularmente na região sem a intervenção seletiva e protetora do homem. Segundo Le Roy Gordon, para o pecuarista ou o agricultor comercial, essas plantas não apenas são inúteis, mas representam um adversário que se procura eliminar dos terrenos, sendo que a presença destas e outras espécies vegetais, revelariam a existência de hábitos indígenas em determinadas localidades.

As savanas hoje se estendem até o começo da cordilheira dos Andes e a fauna nativa é muito escassa. Durante o Século XIX, a desapareição da floresta nativa foi quase total pelo crescimento da população e o desenvolvimento de grandes propriedades dedicadas à pecuária (Turbay e Jaramillo, 2000). Na atualidade os redutos de floresta nativa são mínimos.

Nesta região, a população encontra-se disseminada de forma díspar, como no restante do país. Na Colômbia, há aproximadamente 47 milhões de habitantes, a concentração da maior parte da população se mantém entre as quatro principais cidades: Bogotá, Medellín, Cali e Barranquilla. A Colômbia é um país primordialmente urbano, 70% da população está localizada nessas grandes cidades pertencentes à Região Andina e Caribe.

Segundo a ACNUR, Agência das Nações Unidas para os Refugiados (2011), a Colômbia é o segundo país do mundo, após o Sudão, com maior número de deslocados internos (três milhões), devido ao conflito armado e seus problemas derivados, como a violência no campo e a impossibilidade das pessoas ficarem lá. Este conflito como conhecido atualmente surge na década de 1940, no marco da chamada “*época de la violencia*”, em que se originaram parte dos grupos armados que têm atuado desde então no país. A disparidade na distribuição das terras e dos recursos na Colômbia, bem como as privações, exclusões e discriminação às quais tem sido submetida a população rural, foram alguns dos motivos desencadeantes das revoltas e do surgimento desses grupos armados. Uma descrição e reflexão muito bem elaboradas sobre este tema, encontra-se na tese de Pérez Fonseca (2008), intitulada “O Sentido de Ser Guerrilheiro: uma análise antropológica do Exército de Libertação Nacional da Colômbia”.

As regiões rurais e florestais, afastadas desses centros urbanos, historicamente têm sofrido exclusão e restrição do acesso a bens e serviços. A população destas regiões é predominantemente negra e indígena, como é o caso do local principal foco da pesquisa. O censo de 2005 do Departamento Nacional de Estatística, DANE, registrou que na Colômbia há 1.378.884 indígenas, 3.4% da população do país.

Ainda segundo o censo do DANE, há pelo menos 80 grupos indígenas identificados, além de outros grupos étnicos como os rom ou ciganos (4.832) e os afro-colombianos (4.261.996).

Existem atualmente na Colômbia mais de 64 línguas e pelo menos 300 formas dialetais. Os grupos indígenas mais numerosos são os Wayúu, Nasa, Zenú e Embera, que se encontram principalmente nos departamentos de Guajira, Cauca, Nariño, Sucre, Córdoba e Chocó. A

população Zenú está estimada em 233.052 pessoas; 51,6% homens e 48,4% mulheres (ACNUR, 2011).

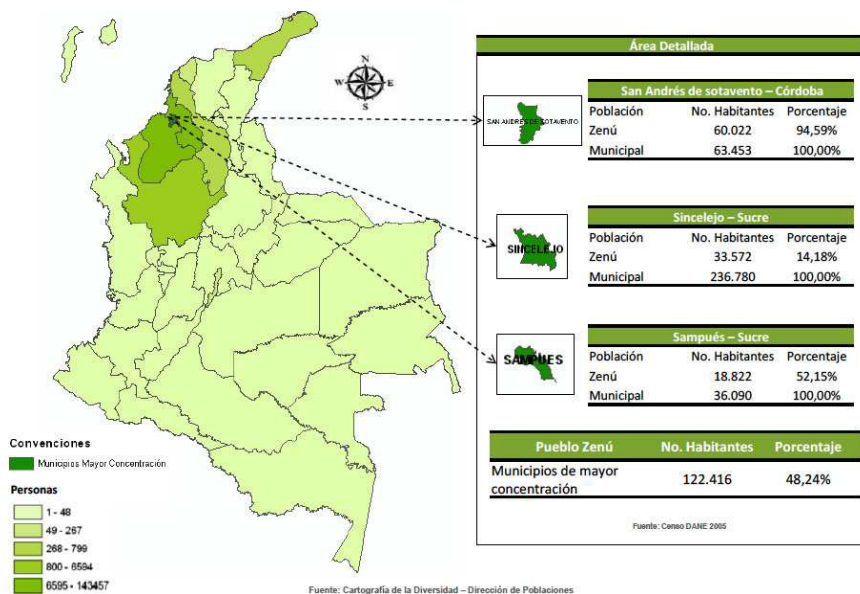
Como no resto da América Latina, a população indígena se encontra entre a de maior vulnerabilidade social. Segundo o atual presidente da ONIC, *Organización Nacional Indígena de Colombia*, Luis Evelis Andrade⁹, analfabetismo, desnutrição, segregação, discriminação, violência, assassinatos, massacres, perda de terras e deslocamentos forçados por causa do conflito armado, fazem parte do dia-a-dia desta população.

Os indígenas têm sofrido uma história de expropriação, perseguição e aniquilamento que, no caso colombiano, levou à desaparecimento de muitos grupos e à extinção de traços distintivos de outros, como por exemplo, da língua. Entretanto, a luta destes povos na Colômbia por “unidade, território, cultura e autonomia¹⁰” tem sido muito longa e persistente; existem também diversos atores que disputam questões de interesse para os indígenas, como o acesso aos recursos nas suas terras ancestrais. Dentre os atores estão os grandes latifundiários, colonos de diversas regiões do país, forças armadas do Estado e forças armadas ilegais. As disputas mais recentes no cenário nacional envolvendo grupos indígenas dizem respeito à construção de barragens, extração de petróleo e ouro e posse de terras.

A ONIC funciona desde 1982 (mediante a junção de organizações locais mais antigas como o CRIC, Conselho Regional Indígena do Cauca, surgido na década de 1970) e funciona como a entidade de integração dos grupos indígenas nacionais, sendo a interlocutora direta destes com o Estado, uma vez que na Colômbia não existe um órgão estatal como no Brasil há a FUNAI. Embora tenha a divisão de assuntos indígenas do Ministério do Interior, qualquer assunto que incida diretamente sobre o rumo dos povos indígenas da nação, exige a realização de mesas de concertação que intermediam os interesses do Estado e dos povos indígenas, como previsto na Constituição de 1991.

Mapa 3.

Mapa dos locais de concentração da população Zenú, baseado nos dados do censo do DANE, 2005. Note-se no mapa que nos municípios de SAS, Sincelajo e Sampués se concentra a maior população Zenú, os 48,24% (122.416 pessoas) do total de 233.052, referido acima¹¹.



Fonte: Ministério de Cultura, 2010¹²

Nesse contexto esboçado aqui de maneira geral, encontram-se os Zenú. Este grupo indígena habita na atualidade principalmente a região fronteira dos departamentos de Córdoba e Sucre pertencentes ao Caribe colombiano, no Resguardo de San Andrés de Sotavento¹³. Existem alguns assentamentos Zenú fora dali, nos departamentos de Antioquia, Bolívar e a Guajira, porém essa pesquisa teve por foco as populações do Resguardo e redondezas.

Para fins do século XVIII, em 1773, o Rei da Espanha, Carlos III, ordenou à Governação de Cartagena a conformação do Resguardo de San Andrés de Sotavento unindo antigas *encomiendas*¹⁴. O território reconhecido legalmente pela Governação de Cartagena está localizado nas savanas, mas também inclui terras arredor da *Ciénaga Grande* de Loricá, perto de Chimá, enquanto a região mais montanhosa ao sul faz

parte das prolongações da cordilheira ocidental dos Andes (Turbay e Jaramillo 2000).

No século XVII existiam na região do Sinú três resguardos: San Nicolás de Bari, San Sebastián de Urabá e San Andrés de Sotavento, com seus anexos, os territórios de Chinú e Pinchorroy. Os dois primeiros passaram a ser propriedade do município de Lorica em 1908, quando se deu uma dissolução massiva dos resguardos indígenas no país (Serpa, 2000). Hoje os Zenú ocupam apenas parte do que foi seu território ancestral e, como mencionado acima, existem pequenos assentamentos em outras regiões e inclusive fora do país, na Venezuela.

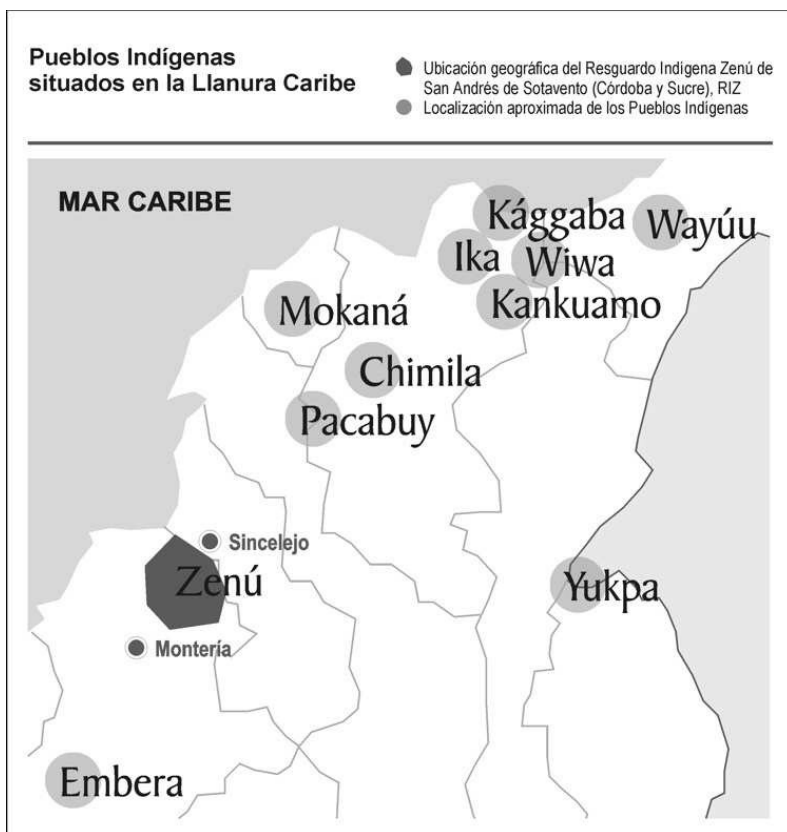
1.2 OS ZENÚ

Além dos Zenú, habitam a região do Caribe colombiano outras etnias indígenas como os Chimila, Embera, Mokane, Pacabuy, Wayúu, Yukpa, Ika (ou Arhuacos), Kággaba (ou Kogis), Wiwa e Kankuamo. Estes quatro últimos ocupam a Sierra Nevada de Santa Marta, que constitui uma região de serra isolada da cordilheira dos Andes. Trata-se da formação montanhosa litoral mais alta do mundo, com cumes nevados que alcançam os 5.775 metros de altitude.

De modo geral, entre os Zenú e outros grupos indígenas do Caribe, não há uma interação constante; os encontros e trocas acontecem principalmente em eventos da organização indígena, sendo que no cotidiano, os Zenú interagem predominantemente com a população mestiça local e não com outros grupos indígenas da região. Neste texto faço referência a esses povos apenas com o intuito de situar os Zenú em um contexto mais abrangente, porém, não é o objetivo deste trabalho aprofundar as descrições etnológicas desses outros grupos.

Mapa 4.

Mapa indicando a localização aproximada dos grupos indígenas do Caribe.



Fonte: *Los pueblos indígenas de Colombia un reto hacia el nuevo milenio*. ONIC; Ministerio de Agricultura. Bogotá, 1998 apud Velandia (2003)

Segundo pesquisadores como Le Roy Gordon (1983 [1957]), Serpa (2000), Turbay e Jaramillo (2000), a palavra “Zenú” teria sido retomada do nome do rio Sinú e estaria associada simultaneamente aos nomes das três regiões ou províncias nas quais se dividia o território no momento da conquista: Finzenú, Panzenú e Zenufana.

Finzenú, localizada no vale e savanas do rio Sinú teria sido o centro cerimonial, religioso, funerário e de produção de manufaturas (é onde hoje se encontra a maior parte da população Zenú); Panzenú

localizada no vale do rio San Jorge, teria sido a zona de exploração agrícola, pesqueira e de elaboração de manufaturas, onde tinha uma importante cidade chamada Ayapel; enquanto Zenufana, localizada nos vales do Bajo Cauca e Nechí, teria sido a sede do poder e o centro de produção de ourivesaria.

Cronistas das índias como Padre Simón (1627: *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las índias occidentales*) e Juan de Castellanos (1589: *Elegías de varones ilustres de índias*) relatam que naquele território existiam as três províncias, porém, muitos outros dos gentílicos e topônimos usados por estes primeiros espanhóis provavelmente corresponderam aos nomes dos caciques que governavam o local na sua chegada, não sendo os nomes que eles usavam para referirem-se a si próprios.

Nas crônicas, constam a surpresa e admiração dos espanhóis pela organização das cidades e assentamentos Zenú e pela fartura de ouro. Segundo aparece nos relatos, tinha ruas e praças centrais, feitas de forma quase igual às do país de origem dos conquistadores, que eram mantidas sempre muito limpas. As casas eram multi-familiares e seus moradores dormiam em redes.

À chegada dos espanhóis, em Finzenú moravam uma cacica e sua corte, os habitantes dos vales do rio Sinú eram seus súditos. Não se considerava apropriado que ela pisasse no chão, então ela andava sempre onde tinha grama e, quando ia deitar, duas moças ficavam no chão para ela subir na rede. O governador de Zenufana era irmão da cacica, mas também seu súdito.

Em uma das esquinas da praça de Finzenú tinha um templo tão grande que cabiam nele mais de mil pessoas. No interior tinha 24 figuras de madeira talhadas com formas humanas e cobertas com lâminas de ouro e com cocares do mesmo metal. Tinha redes penduradas nas estátuas nas quais eram depositadas oferendas em ouro. No terreno do templo tinha muitas árvores (*spondias* e *ceibas*) em que se penduravam campainhas de ouro que soavam quando mexidas pelo vento (Castellanos, 1589; Simón, 1627 *apud* Le Roy Gordon (1983 [1957])).

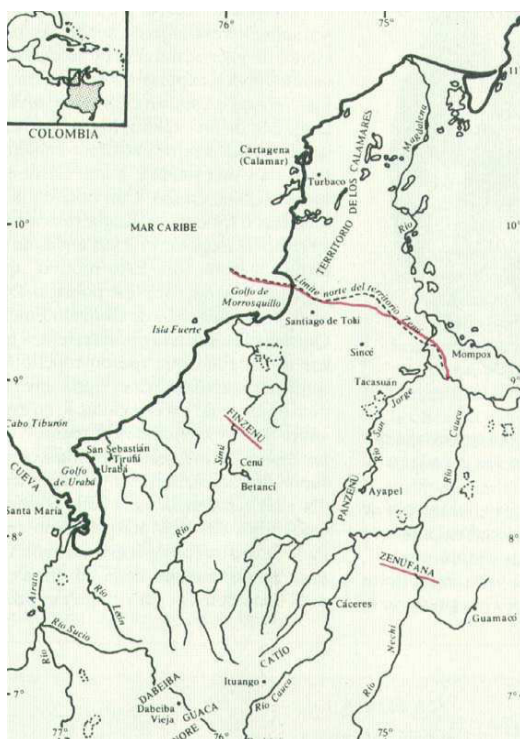
Rapidamente os conquistadores descobriram que além do ouro nos templos, era costume entre os Zenú colocá-lo junto nos enterros. Descobriram também que havia um padrão nos túmulos, feitos de forma cúbica, piramidal ou cônica e organizados em fileiras, como as casas nas cidades dos Zenú. A cabeça do defunto apontava para o oriente, à sua direita eram depositadas as armas e à esquerda o ouro (Simón, 1627 pp. 33-34 *apud* Le Roy Gordon (1983 [1957])). Isto facilitou e promoveu um grande saqueio de túmulos dos cemitérios por parte dos espanhóis. O

ouro saqueado foi fundido, sendo que a maioria das peças que sobreviveram e se encontram hoje em museus, são achados relativamente recentes.

No século XVI, a coroa espanhola publicou uma lei segundo a qual para o rei, deveria ser enviado 50% daquilo encontrado nos túmulos, numa tentativa de controlar os saqueios ilegais. A Governação de Cartagena se manteve por 10 anos com o ouro extraído dos túmulos da região (Falchetti, 1995). Perto de 1543, após os intensos saqueios, as riquezas decaíram e foram procurados novos locais para exploração de metais preciosos. Mesmo com toda a exploração durante parte do século XVI, ainda hoje há uma intensa atividade de *guaqueria*¹⁵ nas regiões próximas do RIZ.

Mapa 5.

Mapa indicando a localização das antigas províncias do território Zenú



Fonte: Le Roy Gordon (1983 [1957])

Conforme as crônicas indicam, os Zenú foram difíceis de vencer, mas uma vez vencidos se dispersaram rapidamente. Le Roy Gordon (1983 [1957]) aponta que as construções nativas de palha e cana, as características das savanas por eles habitadas e sua organização habitacional, facilitaram a conquista. A cavalaria espanhola era eficiente nos trechos de solo raso e foi fácil queimar as cidades dos Zenú ao tempo em que os índios eram presas fáceis das doenças trazidas pelos espanhóis. Os sobreviventes foram deslocados ou escravizados. A população das grandes cidades se dispersou rapidamente e os sítios foram abandonados já nos primeiros anos da chegada dos espanhóis. Quando Pedro de Heredia chegou a Finzenú em 1534, a população já estava debilitada e enfraquecida por causa das doenças contraídas nas batalhas com expedicionários conquistadores (Simón, 1627 *apud* Le Roy Gordon (1983 [1957])).

Le Roy Gordon compara os Zenú e os Chocoes (Embera), grupos contemporâneos e vizinhos, apontando que no caso dos Chocoes fatores como a preferência pelo entorno de floresta e não pelas savanas, sua organização habitacional não urbanizada e de pequenos grupos, bem como o fato de não serem uma sociedade matriarcal, teriam lhes preservado fazendo com que na atualidade mantenham grande parte de seus costumes e práticas, entre estas, a língua.

No caso dos Zenú, o autor manifesta que além das características já mencionadas, o fato de que as mulheres ocupassem uma posição predominante na hierarquia e desfrutassem de grande liberdade sexual, que lhes permitia escolher e trocar de consorte, teria feito com que muitas delas preferissem os espanhóis como parceiros sexuais, uma vez que nas crônicas aparecem relatos sobre o quão belas, amorosas e bem dispostas eram (Castellanos, 1589 *apud* Le Roy Gordon (1983 [1957])). Segundo Le Roy Gordon, essa proclividade das mulheres teria feito com que posteriormente também se “acasalasses”¹⁶ com os negros escravos, gerando assim os colombianos da região, que seriam a mistura dessas três raças.

Vale mencionar que a abundância de recursos naturais e a localização geográfica estratégica que permite o trânsito entre o litoral e o centro do país, fomentaram desde cedo a ocupação da região e o contato entre indígenas, espanhóis, negros e, mais recentemente, imigrantes de origens diversas, como sírio-libaneses e italianos, entre outros.

Segundo a perspectiva do autor, na época de sua pesquisa (década de 1950) não existiriam mais indígenas Zenú, apenas alguns dos seus descendentes, os mais “puros” que encontrar-se-iam concentrados

em localidades como Tuchín, por estar mais afastada das rodovias públicas. Isto é uma evidência do fato de que em meados do século XX, na Colômbia, não havia nenhum grupo indígena que se reconhecesse ou fosse majoritariamente reconhecido propriamente com o nome de Zenú. Da mesma forma vale a pena chamar a atenção para o fato de que o autor se refere à produção artesanal, de forma particular ao chapéu, como elemento fundamental das atividades e indústrias nativas na época de sua pesquisa.

O nome Zenú, como conhecido e utilizado hoje na identificação de um grupo étnico, é algo relativamente recente. Embora os vocábulos Cenú e Sinú já apareçam desde os primeiros cronistas de índias (Simón 1627, Castellanos 1589) para se referir à região, e mesmo que os nomes das antigas províncias tenham incluído o fragmento “zenu”; de acordo com o que se encontrou na pesquisa, tudo parece indicar que o nome Zenú para identificação de um grupo étnico, faz parte dos recentes processos derivados da consolidação do movimento indígena, organizado no país nas décadas de 1970 e 1980, particularmente a partir da fundação do CRIC em 1971. e da ONIC em 1982.

Segundo foi informado em conversações informais por historiadores e outros intelectuais de Sincelejo, como Edgardo Támara e Miguel Echavarría, a população que agora se reconhece como Zenú e que habita na área do Resguardo, em meados do século XX era chamada apenas de índios e *cholos* (de forma pejorativa), pelos fazendeiros e moradores mestiços de cidades circunvizinhas, como Sincelejo.

De acordo com as apreciações de Le Roy Gordon (1983 [1957]), naquela região, na época de sua pesquisa, existiam milhares de descendentes dos Zenú que sobreviveram, mas sua cultura tinha sido exterminada e os vestígios que restaram careciam de identidade cultural, à exceção de poucos topônimos, nem sequer se conservavam palavras de sua língua original.

Acredito que, pelo fato dos atuais Zenú terem sido reconhecidos, vistos e chamados de índios durante séculos, aqui não seja bem o caso de falar em “etnogênese” (Pacheco de Oliveira, 1998), pois não se trata nem do surgimento nem da reinvenção de uma etnia conhecida, mas de um tipo de rearranjo ou re-leitura dos conteúdos das classificações existentes. Trata-se de uma situação em que ser índio adquire novos significados, a maioria deles positivos e consagrados no final do século XX na Constituição Nacional de 1991, que reconhece o caráter pluriétnico e multicultural do país e procura proteger e fomentar dita diversidade.

Hoje nas savanas do Caribe colombiano, ser índio não é mais apenas um xingamento (embora em determinados contextos continue sendo), mas é também a possibilidade de interagir e atuar no cenário local, nacional e internacional desde um patamar provisto de certa legitimidade, em que aquilo que outrora foi desvalorizado e ridicularizado, hoje é apreciado como diversidade cultural.

Nesse sentido, vale a pena pensar na semelhança com o acontecido no caso dos remanescentes estudados por Arruti (1997), que os descreve como “criações sociais, feitas simultaneamente de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos” (Arruti, 1997:7). Os remanescentes seriam um exemplo de como aquilo que os grupos reivindicam não depende apenas dos seus opositores, mas também da correlação de forças entre ditas comunidades, seus mediadores e aliados, tendo destaque o papel interpretativo do antropólogo e do historiador.

No caso dos Zenú, acredito que se sobressai especialmente o papel do arqueólogo, uma vez que este grupo conta com numerosas pesquisas na área e um vasto acervo de peças e vestígios que incluem cerâmica, ourivesaria e construções de engenharia hidráulica (Reichel-Dolmatoff, 1956; Falchetti, 1995 e Plazas *et al*, 1993). Isto, sem dúvida, dá um importante sustento às suas reivindicações como moradores ancestrais do território das savanas do Caribe e fortalece a apropriação que têm feito de sua própria história.

A respeito das pesquisas arqueológicas na região, é pertinente mencionar que em uma das primeiras saídas que fiz para conhecer a cidade de Sincelejo, ao ver uma loja de penhor onde tinha algumas figuras cerâmicas pré-colombianas, perguntei se tinha um museu ou algo assim onde pudesse ver mais, perguntei inclusive se as peças que eles exibiam eram originais. A senhora da loja assustada disse que não, que tudo aquilo eram apenas réplicas, pareceu-me hostil na sua resposta e desisti de perguntar mais.

Tempo depois conheci o “*Museo Biblioteca Zenú*”, iniciativa do padre Héctor Castrillón, antropólogo e sacerdote da congregação *Claretiana*¹⁷. A partir da fala com ele entendi o porquê de a moça, naquela ocasião, ter se mostrado apreensiva. Na região é muito comum a *guaquería*; o que é um crime no país. É ilegal o comércio de qualquer tipo de vestígio arqueológico, pois é tudo considerado patrimônio da nação. Porém, a *guaquería* é uma prática que se realiza constantemente ao longo do país nas regiões ricas em vestígios arqueológicos, como é o caso das savanas do Caribe.

O padre Héctor mencionou com tristeza ter visto peças finíssimas de ouro serem fundidas para que fosse possível vendê-las mais facilmente, simplesmente como ouro. Isto, segundo ele, em decorrência da ignorância de muitos *guaqueros*, mas também do fato de que isso lhes evita recorrer à ilegalidade, uma vez que a venda de ouro não é crime, mas a venda de peças arqueológicas, sim. Antropólogo de formação, o padre manifestou que praticamente em qualquer lugar que se cave um buraco aparecem peças, principalmente de cerâmica, mas também de ouro, só que em menor proporção, pois a exploração na sua procura tem sido sempre bem mais intensa desde a conquista e colonização. Parte da administração, cuidado e divulgação do ouro e da cerâmica com algum valor arqueológico é feita no país pelo *Banco de la República*¹⁸, cuja sede principal se encontra na cidade de Bogotá.

Junto com a ourivesaria e a cerâmica, os Zenú pré-colombianos são reconhecidos pela sofisticação dos canais de irrigação que construíram para dirigir as águas dos rios circundantes nas épocas de chuvas e enchentes, conduzindo os cursos aos seus cultivos e evitando assim as inundações das moradias. As pesquisas de Plazas e Falchetti (1990) revelaram que os antecessores dos atuais Zenú manejavam e controlavam totalmente o meio lacustre e ribeirinho mediante canais, aproveitando assim a riqueza da região, a variedade de fauna e a fertilidade dos solos.

Plazas e Falchetti calculam que a região compreendida por esse sistema hidráulico nos rios San Jorge e Sinú, teria sido de 500.000 e 150.000 hectares respectivamente. Os canais teriam funcionado por 2000 anos. Porém, parece que já na chegada dos espanhóis, o sistema hidráulico não estava sendo mais utilizado, pois nas crônicas das índias não se faz menção à dita obra.

Levando em consideração os estudos e crônicas mencionados, tudo parece indicar que baseados na história, na arqueologia e nas crônicas, a população de índios e “*cholos*” se proclamou Zenú em um processo reivindicatório, resultado da confluência de circunstâncias históricas e políticas: pesquisas arqueológicas na região, incidência de movimentos sindicais de nível nacional e reivindicações da população camponesa local.

Vale notar que o acamponesamento de uma população não implica necessariamente sua des-indigenização, como atesta o caso Zenú. Porém, o “acamponesamento” e a perda de sua identidade étnica, foi um dos argumentos pelos quais os grupos indígenas foram despojados das suas terras ao longo do país. Sob o argumento de que seus habitantes estavam “aculturados” e tinham sido absorvidos pela

sociedade envolvente, muitas das terras dos resguardos coloniais foram consideradas terrenos baldios e cedidas aos municípios e departamentos, que posteriormente as comercializaram.

Foram muitas as trapaças e artimanhas usadas para expropriar as terras dos índios, vale aqui mencionar uma entre as referidas por Fals Borda (2002 [1986]), acontecida no princípio do século XX no RIZ: como o Resguardo foi constituído legalmente pela coroa espanhola em 1773, aproveitando a velhice e doença do então capitão indígena Tibúrcio Ciprian, guardião das escrituras das terras dos índios; advogados de fazendeiros da região levaram uma moça branca fantasiada de rainha e um cortejo de homens a cavalo, lhe dizendo que se tratava da rainha de Espanha que tinha ido até lá para resolver a questão das terras do Resguardo. Pediram-lhe que entregasse os documentos e escrituras e ele o fez, acreditando que assim estaria ajudando ratificar que eles, os indígenas, eram os legítimos proprietários. Por sorte, outros indígenas menos desavisados, obtiveram cópias dos documentos legais, o que permitiu que décadas mais tarde pudessem continuar levando em frente a luta pela recuperação do seu território.

Assim, com *“terribles antecedentes, pruebas negativas y testimonios fraudulentos, con solemnes declaraciones mentirosas, con trucos denigrantes y terribles maleficios, y peor aún: con la expulsión real de las tierras...”* (Fals Borda (2002 [1986]):20A), se realizou a expropriação das terras dos Resguardos. Conforme Mejía (2003), isto foi um processo ininterrupto durante toda a época republicana em todo o país. Porém, houve diferenças de acordo com as condições particulares de resistência das comunidades indígenas de cada região. Segundo o autor, por exemplo, no fim do século XIX, a maior parte dos resguardos de Cundinamarca e Boyacá, no centro do país, já tinha se extinguido.

Contudo, a promulgação da lei 89, de 1890, que dava continuidade a esta figura territorial, freou até certo ponto o processo de extinção dos resguardos em alguns locais, pois reconhecia o *cabildo* como instituição de governo próprio nos territórios indígenas e a não aplicabilidade das leis gerais da República para essas populações que permaneceram nos resguardos. Esta lei contemplava ainda a concertação com as autoridades dos povos indígenas organizados sob essa figura territorial e foi criada sobre o suposto de que paulatinamente os indígenas seriam absorvidos pela população camponesa e mestiça envolvente. Porém, com os Zenú aconteceu o contrário, os índios não foram “absorvidos”, persistiram e apareceram com força na segunda metade do século XX, reivindicando seu território ancestral.

Entre a população do Resguardo, professores, lideranças e pessoas em geral, circulam relatos sobre um grande *caimán* (jacaré) de ouro enterrado, que ainda não foi encontrado e que assegura seu território. Segundo as pessoas contam, o dia em que esse *caimán* for achado e tirado da terra, será o fim dos Zenú.

A história do jacaré, quando apareceu, foi sempre aludida em conversas informais sobre os Zenú, a *guaquería* e a exploração de recursos naquele território. Corriqueiramente as pessoas a contavam como se fosse uma lenda: “dizem que há um jacaré gigante de ouro enterrado por aqui, mas que ainda ninguém achou, e que o dia em que for achado e tirado, cairá a terra dos Zenú, pois é ele que sustenta o território”. Nas versões que ouvi desse relato, foi comum que se fizesse referência ao homem branco¹⁹ como aquele que poderia vir a achar e tirar o jacaré, aquele que representaria risco para a manutenção do território Zenú.

É interessante ver como isso está relacionado com a forma em que têm se construído as relações na região entre a população tida como indígena e a tida como branca, onde a questão da exploração de uns (índios) pelos outros (brancos) é um discurso e uma realidade muito recorrente. Nesse sentido, talvez seja possível afirmar que a história do jacaré seja uma peça da mitologia Zenú contemporânea, uma vez que junta passado, presente e futuro, em um rearranjo e recombinação de elementos cujo tema central é a vulnerabilidade do território, a resistência Zenú e a luta de séculos pela sua exploração/manutenção.

Vale a pena mencionar que o trabalho de Drexler (2002), sobre medicina tradicional entre os Zenú, afirma que o motivo do “roubo”, muito recorrente na retórica Zenú, estaria claramente relacionado com as experiências históricas deste povo, que tem sido enganado e explorado por parte dos brancos desde a conquista no século XVI. Assim, o roubo, seria um traço permanente dos contos que reforça um tipo de comportamento nas relações interétnicas, carregadas de receio, particularmente no que diz respeito aos brancos. Nesse sentido, segundo o autor, o mito do jacaré, teria um caráter altamente político. Adicionalmente, Drexler afirma que entre os índios do litoral caribe, o jacaré substituiria a função da serpente cósmica dos povos amazônicos por ser portador do cosmos e ao mesmo tempo ameaça do fim do mundo.

Vale mencionar que na região Caribe mais ampla, não restrita ao RIZ, este jacaré tem também uma função de amante, de macho sedutor. A lenda popular conhecida com o nome de “*El Hombre Caimán*” (homem-jacaré), conta com múltiplas versões, mas de modo

geral relata a história de um homem que vira jacaré, que espia as moças que vão ao rio tomar banho e as rouba, em algumas versões para comêlas, em outras para namorá-las. Existe, inclusive, uma música do compositor colombiano José María Peñaranda, intitulada “*Se vá el Caimán*”, amplamente difundida na Colômbia e outros países Latinoamericanos, que faz referência a isto²⁰.

1.3 A LÍNGUA E A FALA

Por causa da influência da colonização e catequização da população, a língua originária se perdeu e não há consenso entre os pesquisadores: alguns afirmam que era do tronco lingüístico caribe, e outros chibcha; entretanto os trabalhos mais recentes preferem não especular a respeito, pois apenas se conservam palavras separadas do idioma original e nenhuma frase completa (Turabay e Jaramillo, 2000).

Vale mencionar que atualmente, mesmo sendo falantes do espanhol, não apenas o sotaque, mas a pronúncia de determinadas palavras dificulta muitas vezes a compreensão da fala das pessoas. Eu mesma, durante o trabalho de campo, tanto no Resguardo quanto em outras localidades do Caribe, me surpreendi várias vezes pela grande dificuldade em transmitir ou entender idéias. Acreditava estar falando a mesma língua, mas após algum tempo foi evidente que não era tão simples assim, as variações lingüísticas em determinadas ocasiões me deixaram com a sensação de não ter conseguido expressar o que queria ou de não ter entendido de fato o que me falaram.

Utilizo aqui o conceito de variação lingüística seguindo Alvarez (2006), que o emprega com o intuito de se referir às diferenças lingüísticas entre os falantes de um mesmo idioma, evitando a ambigüidade de termos como língua ou dialeto. Segundo o autor, as variações poderiam ser geográficas, situacionais, sociais e diacrônicas entre outras. Sublinho o caráter de variante lingüística no caso referido, em oposição à idéia da existência de um dialeto regional chamado de “*costeñol*”²¹, desenvolvida por Cury (1999), quem aponta que as diferenças lingüísticas presentes no litoral Caribe, particularmente na região das savanas, são evidência de um dialeto particular. Porém sua proposta apresenta apenas a compilação de alguns neologismos, arcaísmos e variações gramaticais, sendo então uma espécie de catálogo das especificidades de vários termos e expressões locais sem uma análise mais minuciosa; por tal motivo prefiro me referir à fala particular da região como uma variante lingüística do espanhol colombiano.

Na região Caribe como um todo, há um sotaque e gírias comuns que têm suas especificidades em cada localidade. De modo geral, na pronúncia das palavras, algumas letras são trocadas ou apagadas; por exemplo, o “S” final de algumas palavras e sílabas desaparece, ou quando ligando uma palavra a outra, tem som de um “H” em português ou de “J” em espanhol, assim: “*Cuantos años*” – “Cuantojaño” (ES) – “Quantohanho” (PT).

Em outros casos, as letras são trocadas ou somem na pronúncia, por exemplo:

proyecto – proye’to; *después* – de’pué; *navidad* – navidá; *fuerte* – fuédté; *porque* – podque; *vuelta* – vue’ta; *perder* – pehdé; *expectativa* – eh’petativa; *palma* – padma.

É comum os fonemas “R” e “L” serem trocados pelo fonema “D”. Estes traços estão presentes em praticamente toda a região Caribe, não apenas da Colômbia, mas também em outros países da região, como Cuba, segundo apontam pesquisadores como Sundheim (1922) e Cury (1999), entre outros.

Outra particularidade da expressão oral entre os Zenú, é que para responder negativamente uma questão dizem “nada”, quando o esperado nesses casos é o uso do “não”, por exemplo, ao perguntar: “¿*Usted tiene hijos?*”, quem não tinha respondia: “*nada*”. Chamo atenção para o fato da resposta não ser propriamente uma negação mas uma indicação de ausência. Demorei algum tempo em tomar consciência disto como sendo um traço lingüístico particular, pois como falei acima, acreditava estar falando a mesma língua e em ocasiões me incomodava muito que não respondessem o que eu estava perguntando. Infelizmente muitas dessas peculiaridades só as percebi quando comecei a escrever a tese e escutava as gravações das entrevistas feitas em campo.

Foi referido por pesquisadores e professores do RIZ que vários vocábulos de origem Zenú se encontram em uso ainda principalmente na utilização de topônimos (Chimá, Chinú, Tuchín, Cereté), sobrenomes (Nisperuza, Capachero, Tubayé), nomes de animais (*Guatinaja*, *Morrococoy*, *Babilla*²²) e plantas alimentícias (*Guandul*, *Candia*²³). Alguns dos atuais nomes dos povoados e de certas localidades seriam aqueles dados pelos espanhóis durante meados do século XVI, baseados nos nomes dos caciques ou dos *encomenderos* responsáveis pela entrega de tributos para a coroa espanhola (Berdugo Palma, 2009; Turbay e Jaramillo, 2000).

Adicionalmente, considero pertinente mencionar, que mesmo não havendo nenhuma referência a isto na literatura sobre os Zenú ou sobre a região Caribe de modo geral, em campo encontrei a recorrência

de dois traços nos nomes das pessoas: quando femininos, é muito comum que terminem em “is” (Ledis, Damaris, Yoanis, Dubis), e quando masculinos, é muito comum começarem pela letra “e” (Enobi, Eudo, Eder, Edmundo).

1.4 OS ZENÚ NA HISTÓRIA RECENTE DA COLÔMBIA

Atualmente suas principais atividades produtivas são: a horticultura, a criação de animais e o artesanato. Cultivam entre outros itens: banana da terra, mandioca, feijão, arroz, inhame, berinjela e gergelim. Sua atividade agrícola está destinada basicamente à subsistência e consumo próprio e, em menor medida, à comercialização dentro da mesma comunidade. Na região habitada por eles, onde grande parte da terra é propriedade de fazendeiros, é frequente que os indígenas trabalhem como empregados ou peões. O problema da posse tem sido uma constante para este grupo, que em diversas ocasiões tem chocado interesses com os dos fazendeiros.

Serpa (2000) aponta que no princípio do século XX, o município de San Andrés de Sotavento foi um dos locais que maior interesse despertou das companhias petrolíferas internacionais. Em 1914 a companhia *Standar Oil Company* e em 1922 a *South American Gulf Company*, realizaram atividades de busca de jazidas de petróleo na região, onde as perspectivas eram promissórias, mas as tentativas foram pouco frutíferas, motivo pelo qual os projetos de exploração foram abandonados, uma vez que não garantiam boa rentabilidade, além de que na mesma época foram descobertas grandes reservas na Venezuela. Porém, segundo o autor, a presença das companhias petrolíferas na região, determinou o regime de posse de terras no Resguardo, uma vez que a propriedade das melhores terras ficou em mãos de grandes fazendeiros.

Os Zenú têm uma história de luta pela recuperação de terras muito bem descrita no trabalho de Velandia (2003) e Mejía (2003). Estes autores documentam de maneira rigorosa a tradição de luta e liderança deste povo indígena na segunda metade do século XX, com ênfase nas ocupações de sítios e fazendas, reivindicando-as como parte de seu território ancestral. Isto, segundo eles mostram, teria acarretado a estigmatização do movimento indígena e campesino, bem como a morte de muitas lideranças.

Em notícia intitulada “*Sigue lucha de los Zenúes por la tierra*”, divulgada no dia 25 de novembro de 1995 no diário de circulação nacional *El Tiempo*²⁴, fala-se de 46 viúvas e 85 orfãos em menos de

duas décadas, frutos dos massacres e assassinatos seletivos sofridos pela população do Resguardo de San Andrés de Sotavento que lutava pela recuperação das terras reconhecidas no título colonial de 1773.

Velandia (2003) aponta que a luta dos Zenú pela recuperação das terras tem início, de forma mais clara e contínua, na década de 1970. Esta luta teria tido, em princípio, um caráter camponês, pois se fez em grande parte graças ao apóio da ANUC, *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos*, se transformando em reivindicação étnica só na década de 1980, quando deixam de lado a retórica campesina e assumem que a luta é pela recuperação de seu território ancestral. O autor descreve o processo da “*toma de tierras*” (ocupação de sítios e fazendas), como sendo uma manifestação de demandas e exigências ao poder público.

A ANUC, *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos*, foi criada pelo Estado Colombiano durante o governo do presidente liberal Carlos Lleras Restrepo, mediante o decreto 755 de 1967 e a resolução 61 de 7 de fevereiro de 1968, do Ministério de Agricultura. Esta instituição surgiu como uma tentativa de realização de uma reforma agrária no país, após considerar a distribuição desigual da terra como principal causadora da violência, evidenciada na época pela emergência de movimentos guerrilheiros de esquerda em sintonia com a “desestabilidade política” em outros países da América Latina (Mejía, 2003).

Devido à lentidão e ineficiência no desenvolvimento de uma reforma agrária no país, a ideia do Estado com a criação da ANUC era organizar os campesinos para que não o fizessem eles próprios espontaneamente, tentando evitar assim o surgimento de uma revolução como a cubana, cujo sucesso tinha incentivado movimentos sociais ao longo do continente. Qualquer camponês tinha a possibilidade de se filiar às associações locais da ANUC, pois a participação era voluntária, gratuita e não implicava nenhuma filiação política direta. Esta entidade velava pela participação deles nos processos de planejamento das instituições estatais relacionadas com o agro colombiano, procurando garantir que a interlocução entre camponeses e Estado fosse mais direta e atendesse verdadeiramente suas necessidades.

Porém, as necessidades dos camponeses eram muito diversas. Por exemplo, a promulgação da Lei 1 de 1968, que contemplava a expropriação de terras privadas cultivadas por arrendatários que tinham terrenos de até 15 hectares, criou grandes tensões e conflitos entre aqueles que trabalhavam e viviam em terras alugadas e os camponeses sem terra que “*hacian tomas*” (ocupavam) esses sítios e fazendas. Isto

aconteceu particularmente na região Caribe, pois os departamentos desta região são os que apresentam os mais altos índices de concentração de terra na Colômbia (Rudqvist, 1983).

Logo após seu surgimento, a ANUC enfrentou grandes confrontações internas que levaram à fragmentação do movimento. Mejía (2003) chama a atenção para a separação dos indígenas que participavam da associação, devido às diferenças de interesses que faziam com que as comunidades indígenas, em particular os Zenú, não se sentissem representadas pelas demandas da ANUC, nem pela sua orientação de classe. Porém, o autor reconhece o papel que reivindicações da ANUC, como a luta pela terra, tiveram na consolidação do movimento indígena regional.

Surgiram então duas linhas que foram chamadas de linha Armenia e linha Sincelejo: os nomes das cidades onde foram discutidas as pautas do movimento. A linha Sincelejo se definiu como organização de base, em contraste com a linha Armenia, mais ligada às diretivas do Estado. Mejía aponta que as comunidades indígenas, em princípio, sentiram-se identificadas com a linha Sincelejo, onde foi estruturada uma secretaria indígena com representação no comitê executivo da ANUC que reivindicava os ideais da recuperação da cultura, o governo próprio e os direitos especiais como povo indígena.

A presença na região de movimentos guerrilheiros de esquerda, como o PRT, *Partido Revolucionário de los Trabajadores*; EPL, *Ejército Popular de Liberación*; ELN *Ejército de Liberación Nacional* e em menor medida as FARC, *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*, bem como a consolidação de posições radicais no interior do movimento indígena no sul do país, marcadas pelo surgimento do movimento guerrilheiro Manuel Quintín Lame MQL, nos departamentos de Cauca, Tolima e Nariño, teve impactos significativos no panorama local dos Zenú e nos seus processos de luta pela terra e recuperação da identidade indígena.

Segundo Mejía, principalmente na configuração das estruturas político-organizativas da estruturação do poder político, foram adotados muitos dos padrões organizativos destes movimentos, por exemplo no que tinha a ver com a forma da realização de reuniões e as pautas de participação, congressos, oficinas e reuniões com grupos temáticos, discussão coletiva das problemáticas e eleição de representantes para formulação de conclusões.

Mejía (2003), cientista político Zenú, relata a partir de sua vivência pessoal como filho de um “lutador pela recuperação”, que o posicionamento do movimento indígena foi o de rejeição ao uso das

armas e enfrentamento direto, pois corriam o risco de serem catalogados como guerrilheiros ou bandidos ao invés de indígenas lutando pela sua terra. A ênfase dos Zenú, esteve deste então na recuperação do território ancestral e na manutenção das tradições, usos e costumes próprios.

Simultaneamente, o autor aponta que as assessorias de organizações como o CRIC, *Consejo Regional Indígena del Cauca*, acadêmicos, sindicalistas e intelectuais de esquerda, tiveram um papel fundamental na definição da luta e na orientação política dos Zenú, inclusive na forma em que os próprios indígenas passaram a denominar a luta que realizavam. A ocupação de terras deixou de ser chamada de “invasão” ou “ocupação” e daí para frente se chamou de “recuperação”.

Assim, “*Recuperación de tierra*” foi o nome dado por indígenas e camponeses ao processo de ocupação de fazendas que faziam parte do seu território originário ou que se encontravam nas mãos de grandes fazendeiros. Sob o emblema “*La tierra para quien la trabaja*”, estas recuperações foram realizadas sempre por grupos organizados. Os processos de recuperação foram muitas vezes violentos devido à presença da força pública, exército e polícia, em defesa dos interesses dos grandes fazendeiros. É importante mencionar que as chamadas “recuperações” continuaram sendo consideradas por alguns como “invasão” e “roubo” de terras, o que estigmatizou e realçou a perseguição à organização e aos indígenas.

A ANUC, e de modo geral todo o movimento campesino na região Caribe, viu-se influenciada pelo trabalho e colaboração de *La Rosca*, grupo de pesquisa em ação participação²⁵, bem como do *Partido Comunista de Colombia marxista-leninista*. *La Rosca* era um grupo de intelectuais independentes de esquerda, coordenados por Orlando Fals Borda, sem um programa político definido, mas com a ambição de realizar pesquisas sociais que tivessem resultados práticos e políticos diretos. Um dos resultados desta intervenção foram os *Baluartes*, pequenos núcleos camponeses independentes e organizados seguindo a concepção de Chayanov²⁶ sobre a produção e organização camponesa, que tem por alvo a autogestão.

O papel do sociólogo Orlando Fals Borda nessa empreitada política é de destaque. Além de ter sido um dos fundadores da faculdade de sociologia da *Universidad Nacional de Colombia*, ele foi convidado a participar da direção do Ministério de Agricultura, onde formulou a proposta política de Reforma Agrária (lei 135 de 1961), sendo um dos seus impulsores. Durante anos esteve vinculado politicamente com a *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (ANUC), onde também participou como militante e pesquisador.

Levando em consideração a alta influência que a esquerda teve durante essas décadas na região do Caribe, não é de estranhar que precisamente esta tenha sido um dos focos de surgimento de grupos armados ilegais, paramilitares, originados pela iniciativa de fazendeiros pecuários, políticos e até força pública (exército e polícia). Seus crimes, massacres, métodos de tortura sanguinários, perseguições, assassinatos seletivos e implantação de terror nas populações, contribuíram para o deslocamento forçado de muitas pessoas e para a desocupação de territórios estratégicos que serviram e servem à expansão agrícola e pecuária (Cepeda e Rojas, 2008).

Parte da população deslocada ainda nos dias de hoje não conseguiu voltar aos seus lares, pois muitos perderam definitivamente as terras, já que ao saírem delas, viram-se obrigados a vendê-las por preços irrisórios e hoje têm novos donos²⁷. Embora na época das negociações com os paramilitares (2003-2006), o Estado tivesse confirmado a desmobilização de grande parte dessas forças armadas irregulares, hoje se sabe que tais grupos na realidade se re-conformaram como bandas às margens da lei, com novos nomes e disputando territórios estratégicos para o tráfico de drogas

O paramilitarismo e o narcotráfico são temas que precisariam de várias teses e sobre os quais falarei aqui só de maneira tangencial, reconhecendo seu papel na compreensão da dinâmica política e econômica da região, inclusive porque em anos recentes, dito fenômeno permeou o movimento indígena Zenú e fragmentou o território criando rivalidades que antes não existiam como foi informado por lideranças do Resguardo.

Aqui vale a pena mencionar o trabalho desenvolvido por Lozano Garzón (2009) que estuda as práticas mágico-religiosas de excombatentes paramilitares que atuaram naquela região, mostrando a coexistência de procedimentos provenientes da tradição de feitiçaria indígena Zenú, como os “*niños em cruz*”, junto com práticas religiosas evangélicas como os exorcismos, considerados um contra-poder dos atos de feitiçaria indígena.

A primeira vez que ouvi falar dos “*niños em cruz*”, foi através de um mototaxista do Resguardo. Segundo a descrição nativa, trata-se de modo geral, de uma prática que consiste na inserção de pedacinhos de determinada substância sob a pele do antebraço, com o objetivo de obter poder e força descomunal para lutar, fazendo que seus portadores se tornem quase inatingíveis a qualquer ataque. Os “*niños em cruz*” são descritos como bonequinhos de carne que precisam ser alimentados

pelos seus portadores com rum ou cigarros. Quando tirados do corpo de uma pessoa, saem correndo e chorando como crianças pequenas.

Chamo a atenção aqui para a semelhança desta prática com algumas descrições de Fausto (2008) sobre o xamanismo amazônico, no qual existiriam entidades que auxiliariam os xamãs, partes internas e/ou externas dos seus corpos que lhes conferem poder e que precisam “alimentar”, cuidar e aprender a dominar. Segundo o autor, no mundo ameríndio não haveria uma partição ou divisão definitiva entre sujeitos e objetos, mas se trataria de um estado de diferenciação caracterizado pela metamorfose contínua.

Os “*niños em cruz*” são considerados uma prática comum na região, mas negligenciada no sentido de que poucas pessoas admitem ter feito isto, embora afirmem conhecer outros que o fizeram. Em um contexto no qual o universo indígena tem sido historicamente desprestigiado e onde ainda prevalecem de forma explícita os preceitos morais cristãos, a prática mágico-espiritual indígena dos “*niños em cruz*”, é catalogada como demoníaca.

Na região das savanas do Caribe, Lozano Garzón (2009) analisa as tensões e paradoxos presentes entre o uso da magia indígena e a religiosidade evangélica como sendo uma guerra espiritual²⁸. Enquanto os bruxos ou *curiosos* Zenú são procurados pelos ex-paramilitares para obter força, proteção e poder para serem mais eficazes com seus métodos de ataque e terror; os pastores evangélicos são chamados para lhes livrar dos malefícios e demônios invocados, fruto das atrocidades cometidas numa guerra que tem tido algumas de suas facetas mais cruéis na região Caribe, e que tem sido a responsável pelo deslocamento de grande parte da população rural.

1.5 PESSOAS E RECURSOS: POUCA TERRA PARA TANTA GENTE

Os Zenú são o terceiro grupo indígena mais numeroso do país, logo após os Wayuu e os Nasa (DANE, 2005). Segundo Serpa (2000), 87% da população vive na área rural, restando 13% que reside nas proximidades e nos municípios de San Andrés de Sotavento, Tuchín, Sampués, Chinú, Sincelejo e Palmito. Na população geral há um evidente predomínio de crianças e jovens devido ao fato de que a taxa de natalidade é alta, pois é o início da vida sexual das meninas acontece entre os 12 e 15 anos (Serpa, 2000).

Graças aos relatos das famílias do Resguardo com as quais tive a possibilidade de compartilhar, soube que há uma importante

população Zenú na Venezuela e em cidades próximas de Cartagena, Sincelejo e Montería. Segundo dados do Censo do DANE de 2005, das pessoas do departamento de Córdoba que residem fora do país permanentemente, 77,4% moram na Venezuela, entretanto não existem dados oficiais sobre quanto dessa percentagem é indígena. É pertinente mencionar que etnografias mais antigas entre os Zenú (Turbay e Jaramillo, 2000 [1986]), já fazem referência à migração à Venezuela, motivada pelas dificuldades econômicas e laborais na Colômbia.

Alvarez (2004), que pesquisa a dinâmica migratória Colômbia-Venezuela, mostra como em termos gerais trata-se de uma migração rural-rural ou rural-pequenas cidades, que teria começado na década de 50. Este fluxo teria tido um importante crescimento e intensificação na década de 1970, devido ao auge petrolífero na Venezuela que aumentou em 250% os ingressos fiscais do país. Na década de 1980, mesmo com a estagnação da economia do país, 77% dos estrangeiros residentes na Venezuela eram colombianos; já da década de 1990 em diante, a migração se intensificou novamente devido à agudização do conflito armado na Colômbia. A maior parte da população colombiana na Venezuela se emprega em ofícios de baixa remuneração, como trabalhadores rurais ou no serviço doméstico. Segundo a autora, a inicial motivação principal da migração que era econômica, teria se transformado em anos recentes em uma migração forçada, por causa da guerra, sendo que hoje muitos dos colombianos na Venezuela têm o caráter de refugiados.

Quanto à existência de assentamentos indígenas fora do Resguardo, mas ainda no país, vale mencionar que, conforme algumas lideranças, isto se dá por diferentes circunstâncias: uma delas é a referida violência em décadas recentes que provocou processos de deslocamento forçado e muitas vezes silencioso. Segundo as estatísticas reportadas pela Agência Presidencial para a Ação Social, durante o período 2003-2008, se deslocaram da região dos Zenú, 35.772 pessoas. Comparando esse número com outros departamentos do país, revelou-se o quanto a situação de deslocamento forçado entre os indígenas Zenú no departamento de Córdoba é crítica.

Outro aspecto para a saída dos Zenú do seu território estaria ligado à escassez de terra e fontes de trabalho, que impedem que a população, particularmente os jovens, possa se manter ali. Segundo a caracterização deste grupo indígena realizada pelo Ministério da Cultura da Colômbia, a população Zenú está terrivelmente aglomerada, devido ao fato de que as extensões de terra sob sua jurisdição são insuficientes para tantas pessoas.

Por estes motivos, é comum que nas cidades próximas como Sincelejo, Montería ou Cartagena, e ainda em outras mais distantes do Caribe, mas com uma grande atividade comercial, como Maicao na Guajira, tenham se estabelecido assentamentos de indígenas Zenú, a maioria dos quais trabalha na informalidade, como vendedores ambulantes de café no caso dos homens, ou como faxineiras e babás no caso das mulheres.

Adicionalmente é de se destacar que no caso dos assentamentos no departamento de Antioquia, trata-se de territórios ancestrais dos Zenú, mas que após os processos de expropriação de terras se mantiveram no anonimato (Mejía, 2012 comunicação pessoal). No departamento de Antioquia existem importantes fontes de trabalho de baixa remuneração, nas quais os indígenas são empregados facilmente, dentre essas a minéria e o trabalho em fazendas como peões, por isto parte da população encontra-se assentada nessa região.

As famílias, que se distanciam muito de um modelo nuclear unilocal, mesmo disseminadas em diferentes lugares, mantêm seus vínculos e o contato de forma constante, sendo que existe um fluxo entre os moradores do Resguardo e seus familiares localizados em outras regiões. Pais, filhos, sobrinhos, tios, netos, avós, e inclusive vizinhos, constituem uma rede de comunicação e apoio regional e transnacional.

A respeito das formas de casamento, convívio dos casais e constituição da família, em termos gerais, pode se dizer que não existe um padrão familiar estável. A conformação das famílias jovens muitas vezes é provisória, as separações e rearranjos matrimoniais são freqüentes. Turbay e Jaramillo (2000) relatam que embora grande parte destes seja monogâmica, a poliginia é aceita em alguns casos, mesmo que não abertamente, mas como um acordo tácito entre as partes envolvidas. Descrições deste tipo são freqüentes na literatura etnológica americana, por exemplo, Henry (1964[1941] *apud* Hoffmann, 2011), relata a fluidez das relações matrimoniais entre os Xokleng, que incluíam a monogamia, a poliandria, a poliginia e o casamento conjunto.

Gutierrez de Pineda (1975), na sua pesquisa sobre as formas de constituição familiar na sociedade colombiana, de meados do século XX, aponta para a união livre como vínculo predominante entre os casais do Caribe, com uma instabilidade constante, particularmente entre a população mais pobre. A autora descreveu a poliginia como um traço cultural próprio da região.

Segundo Turbay e Jaramillo (2000), os casamentos entre os Zenú seriam muito instáveis. Uma mulher de 35 anos poderia ter tido três ou quatro maridos sucessivamente, ou poderia viver sem marido, na

casa de seus pais ou irmãos, criando seus próprios filhos e outras crianças da família. Em casos de separações conflituosas, o *Cabildo*, autoridade local, intervém.

Encontrei na pesquisa de campo, que muitas vezes os filhos dos casamentos anteriores de uma mulher ou de um homem, são criados pelos avós ou pelos tios, dependendo do caso particular de cada família, mas como mencionado, não se pode generalizar quanto à existência de um padrão ou modelo de família Zenú. Isto parece ser freqüente entre outros grupos indígenas. O que aponta Hoffmann para o caso dos Xokleng, é perfeitamente aplicável entre os Zenú:

Tal contigüidade física, no entanto, não é sempre verificável, consangüíneos e afins podendo residir em casas muito afastadas, até fora da TI. Desta forma o parentesco será criado através de visitas, menos constantes em razão do afastamento. Onde não ha uma espacialidade comum e sociabilidade cotidiana para criar parentesco, este é efetivado através destas visitas, portanto. Mas nem sempre onde há uma espacialidade comum reinam as relações recíprocas entre parentes, isto sendo mais um ideal (Hoffmann, 2011:25).

Como a economia da região se fundamenta na produção agropecuária e artesanal e nesta última participam os membros da família toda, a conformação familiar é determinante para a economia doméstica. Na roça trabalham principalmente os homens, porém artesanato e roça não são atividades excludentes, no caso dos homens particularmente, se alternam dependendo da época do ano, se for tempo de semear ou de colheita dedicam-se a roça e nos intervalos das sementeiras, assim como durante o inverno, dedicam-se ao artesanato. As migrações e fluxos dependem também dessa alternância climática e das tarefas próprias de determinadas épocas do ano, como as férias escolares de fim de ano.

As atividades agropecuárias em alguns casos são realizadas em terra própria, de posse coletiva e em outros, como empregados ou peões das fazendas em volta dos vilarejos habitados pela população que se reconhece como indígena. Já no caso da maioria de crianças e jovens, a fabricação de artesanato se alterna com as atividades acadêmicas, pois a grande maioria deles frequenta a escola. Durante o período de fim de ano é comum que os preços do artesanato abaiquem consideravelmente

devido à presença de membros das famílias que estavam fora do Resguardo e voltam a seus lares, participando das atividades como o trançado, bem como pelo fato das crianças e jovens estarem em época de férias e participarem por mais tempo nesses labores, o que faz com que a oferta de artesanato aumente.

É importante sublinhar que grande parte da população infantil e jovem do Resguardo frequenta a escola porque existem incentivos estatais, como a bolsa “*Familias en Acción*” que mensalmente entrega uma quantidade de dinheiro às famílias mais carentes, sob o pré-requisito de as crianças estarem frequentando a escola. Aprofundarei mais esta questão no capítulo 3, na seção que fala da escola.

1.5.1 Água, gado e poder

Durante a estadia na cidade de Sincelejo em setembro de 2009, assisti a uma palestra realizada no *Banco de la República*, sobre a água na região. O palestrante era Victor Negrete, professor do Centro de Estudos Sociais e políticos da Universidade do Sinú e economista do *Centro de Estudios Económicos Regionales* (CEER). Ele fez uma apresentação sobre a situação da água e os resguardos indígenas no departamento de Córdoba, falou das condições atuais da atividade pecuária e do papel de fazendeiros e atores armados no esgotamento das fontes de água da região, que em outra época foram muitas por se tratar de uma zona geográfica de inundações, manguezal e brejo.

O conferencista explicou que no departamento de Córdoba 65% das terras estão destinadas à atividade da pecuária extensiva, sendo que um hectare de terra é ocupada por 1,2 cabeças de gado, ou seja, há quase um hectare para cada vaca. Muitas dessas terras foram obtidas mediante desmatamento de bosque e seca *ciénagas*²⁹ de maneira ilegal. As pessoas que trabalham nessas fazendas são empregadas irregularmente, não recebem salários justos nem prestações. Esse é o caso de vários interlocutores do RIZ, que se empregam com frequência nessas fazendas.

Segundo o professor Negrete, a lógica do gado extensivo faz parte da ideologia dos departamentos de Córdoba e Sucre que se pensam e mostram como grandes produtores pecuários. Não é à toa que suas cidades capitais, Sincelejo e Montería, são chamadas de “*Capital Cebuística de Colombia*”³⁰ e “*Capital ganadera de Colombia*”, respectivamente.

Possuir terras e gado não é apenas uma atividade econômica (aliás, nada é apenas isso), mas se trata de uma prática que envolve

diversas dinâmicas de construção de poder e prestígio e que está diretamente ligada ao estabelecimento de classes na região. Quem tem gado, tem poder e reconhecimento, a maioria das vezes determinando o funcionamento da política local e inclusive nacional. Isto fica evidenciado, por exemplo, no papel dos pecuaristas da região no surgimento e financiamento do paramilitarismo no Caribe, como atestam as notícias de diversos diários no país³¹. Adicionalmente, vale mencionar que a prática festiva das *corralejás*³², promovida fortemente por estes industriais e comerciantes pecuários, foi reconhecida, em 2009, como patrimônio nacional. Sobre este ponto aprofundarei a discussão no capítulo 7.

O professor Negrete falou também dos monocultivos de milho, algodão e arroz que não favorecem o aparecimento de uma fauna e flora diversas como as de antigamente. As árvores nativas foram trocadas por árvores madeiráveis em curto tempo, sendo que hoje o mato original está extinto quase por completo.

Ele mencionou ainda que na atualidade o turismo é apresentado como a panaceia que vai gerar recursos e mobilizar as economias da região, mas que na realidade do contexto local, não existem condições para levar isso adiante, pois não há água potável, nem rodovias que permitam o acesso a certas regiões e que o artesanato, que é apresentado como motor desse turismo, desde sua perspectiva seria uma ficção.

Acredito ser fundamental apresentar estas reflexões para uma melhor compreensão dos fenômenos envolvendo a construção das imagens nas savanas do Caribe, levando em consideração a grande importância que a atividade pecuária tem na caracterização da região. A atividade pecuária não é só rentável em termos de ganhos econômicos, de poder e prestígio, mas, principalmente, tem sido historicamente uma forma eficaz de ocupação de terras na região e no país e de esgotamento das fontes de água, dificultando a vida da população rural em volta dessas grandes fazendas.

Ocampo (1988), que pesquisa o surgimento das fazendas e os modos de trabalhado rural na região do Sinú, aponta que a expansão do regime da fazenda pecuária afetou as condições que faziam possível a preservação de modos de vida da população rural local. A instalação da produção pecuária de grandes extensões conduziu ao esgotamento do mato nativo e à altíssima concentração da terra, o que teve como consequência direta a diminuição de acesso a ela por parte dos pequenos agricultores, muitos deles também indígenas, deteriorando as condições de vida desta população.

Em anos recentes, conforme Serpa (2000), aproximadamente 70% da extensão do município de San Andrés de Sotavento tem sido convertida em terreno cultivado com pastos para gado, revelando a preponderância dessa atividade na região. Segundo o autor, do lado dessas grandes explorações pecuárias, subsistem com grande dificuldade os minifúndios e pequenas propriedades familiares.

CAPÍTULO 2

O RIZ

2.1 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES AO CHAPÉU E AOS ZENÚ

Em 2008, a partir de uma leitura *online* do *Festival de la Leyenda Vallenata*³³, me deparei com a notícia de que o *Sombrero Vueltiao*, chapéu típico do Caribe colombiano, tinha sido nomeado símbolo cultural da nação³³. Interessada na questão do “aquecimento” do país, já mencionado por autores como Wade (2002), para se referirem ao fato de que na Colômbia, nos últimos anos, tem havido um destaque importante do litoral e de alguns traços desta região, continuei procurando na internet informação sobre o chapéu e o processo de patrimonialização.

Este chapéu, originalmente de uso exclusivo masculino e que durante décadas distinguiu camponeses, indígenas e outros habitantes rurais do litoral atlântico colombiano, se converteu nos últimos anos em um objeto com valores associados à nova “nação multicultural”³⁵. Sua designação como Símbolo Cultural da Nação, mediante a Lei 908 de 2004, incluiu um reconhecimento aos indígenas Zenú, fabricantes do chapéu, e solicitou ao Banco da República a inclusão deste objeto na próxima emissão de moeda legal³⁶.

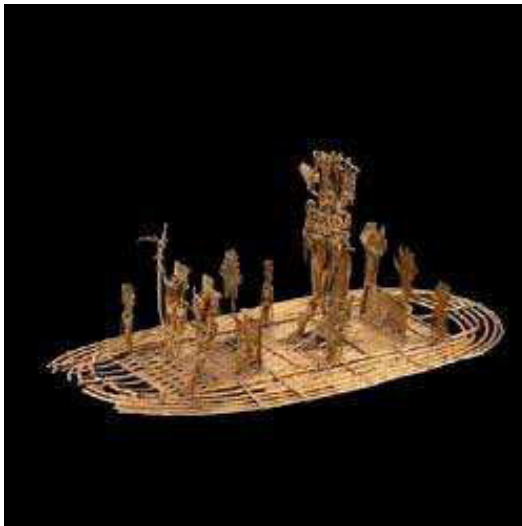
Fiquei impressionada com a quantidade de informação resultante da pesquisa inicial, principalmente artigos dos principais jornais e revistas do país referentes ao artesanato, à música, à dança, à comida, etc., tudo correndo em um mesmo sentido, dando destaque e exaltação de traços da chamada cultura popular, particularmente do Caribe, mas também de outras regiões do país. Isto acompanhado de discursos sobre nacionalismo e uma importante promoção do país como destino turístico³⁷.

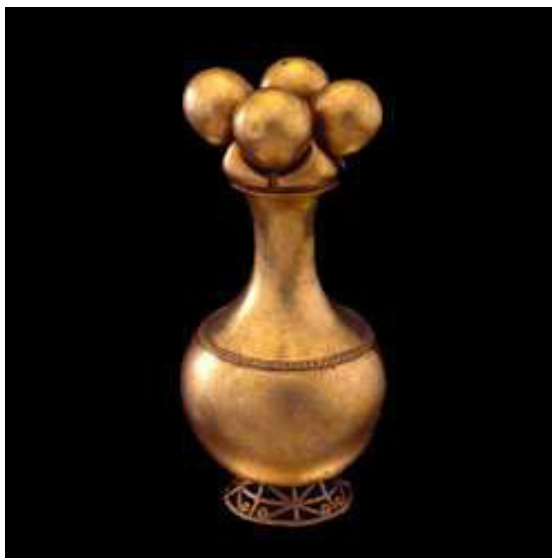
Viajei para a Colômbia com o intuito de começar o trabalho de campo. Já saindo do Brasil, no aeroporto de São Paulo, na sala de espera do avião que iria para Bogotá, observei pessoas usando camisetas de Colômbia com o SV, assim como uma mulher que tinha uma bolsa feita em *caña flecha*, matéria prima do chapéu.

Pensei naquele momento em como a exaltação do nacional a partir do indígena teria tido algum tipo de transição, desde o pré-hispânico ou pré-colombiano, ao atual e vivo, como o SV. Isto no sentido de que a utilização do indígena como emblema do nacional não

seria nova, pois na Colômbia da minha infância, já circulavam imagens de material arqueológico e ourivesaria. Particularmente lembro do *Poporo Quimbaya* e da balsa do *El Dorado*³⁸. Porém, estes objetos circulavam como imagens, réplicas, reproduções e peças decorativas, pois os objetos originais encontram-se no Museu do Ouro, em Bogotá. Já no caso do chapéu, tratar-se-ia de uma exaltação do indígena vivo, na qual, nem sempre o caráter indígena do objeto seria visível.

A presença do indígena no cenário nacional não é nova, mas os significados e conteúdos atribuídos aos índios têm se transformado em décadas recentes, quando após diversas lutas e reivindicações, conseguem que lhes seja reconhecido um lugar e uma posição contemporânea. Assim, os índios começam a ser visíveis não apenas como remanescentes, testemunhas, lembranças de um passado remoto e superado, cujo legado (patrimônio material) pode ser referido como parte da história da nação; mas como atores atuais, cidadãos que exigem do Estado atenção e respeito e que não se conformam com um papel secundário, embora muitas vezes o próprio Estado se encarregue de negligenciar e silenciar suas demandas.



Balsa Muisca e *Poporo*³⁹ Quimbaya

Fonte: *Banco de la República*.

Como mencionado acima, no período de dezembro de 2008 a julho de 2011, fiz três viagens de campo para a Colômbia, onde tive a oportunidade de olhar o chapéu em diversos contextos. Além do lugar onde ele é produzido, fabricado, confeccionado, também onde ele é comercializado, exibido e promovido. Isto implicou diversos deslocamentos dentro do país: do “*monte*” ou mato, onde estão as matérias primas, às aldeias, pequenos povoados e vilarejos onde é produzido; até às cidades, lojas, shoppings aeroportos, mãos e cabeças, enfim, corpos de todo tipo de pessoas.

O primeiro local de pesquisa foi Bogotá, em *Expoartesanías*⁴⁰. Cheguei cedo da manhã para ter tempo suficiente de olhar tudo, pois se trata de uma feira grande. Entrando fui direto ao *stand* onde tinha visto que estariam os *sombreros vueltiaos*. Chamou minha atenção que não estavam no mesmo pavilhão junto com os grupos étnicos, chamado: “*indígenas, afrocolombianos, infantiles e instrumentos musicales*”⁴¹. Os chapéus e todo o artesanato Zenú em *caña flecha*, encontrava-se num pavilhão chamado “*tradición y evolución*”. Achei peculiar essa inclusão/exclusão que aconteceu no evento com os artesãos Zenú. Eles não estavam no mesmo pavilhão junto com as outras comunidades

indígenas expositoras, seu artesanato estava recebendo o rótulo de tradicional, mas evoluído, provavelmente em decorrência da diversidade de objetos que na atualidade são produzidos tendo como base a mesma trança utilizada para fazer o chapéu.

Na feira não era possível tirar fotos livremente, alguns expositores tinham receio, devido às questões de autoria, patentes, ineditismo de algumas criações, etc. Em alguns lugares pedi permissão e me informaram que não era possível, mas em outros permitiram. Na feira várias pessoas usavam SV, além de numerosos artesanatos que o reproduziam, entre estes, filigrana de Mompox⁴², camisetas, cestaria, escultura em madeira, brincos, bolsas, etc. Estas reproduções formam uma questão recente, de dez anos para cá, derivada da promoção do SV.

Lá tive a oportunidade de conversar pela primeira vez com alguns artesãos e comerciantes indígenas. Consegui os cartões de algumas associações de artesãos e de outros particulares de diversas zonas da região de produção do chapéu e fiquei sabendo da próxima realização do festival do SV em janeiro, no município de Tuchín⁴³, localizado na área indígena do departamento de Córdoba. Decidi que esse seria o próximo local de visita.

Antes de ir para a região de produção do chapéu, localizada entre os departamentos de Córdoba e Sucre, liguei nas Secretarias de Cultura dos departamentos procurando mais informações. Em Sucre nunca atenderam, mas na Secretaria de Córdoba, quando liguei perguntando pelo SV, provavelmente pelo meu sotaque do interior⁴⁴, me confundiram com uma funcionária (“*doctora*”⁴⁵) do Ministério da Cultura. O atendente foi muito amável e formal, tendo se oferecido inclusive a providenciar a hospedagem. Quando esclareci que não era do Ministério, me encaminharam para falar com uma secretária que me informou que em Tuchín não tinha hospedagem por se tratar de um pequeno vilarejo, mas em Lorica, uma cidade pequena próxima, tinha. Solicitei também informação sobre os trajetos e o transporte, aproveitando para perguntar sobre a segurança na via, pois aquela região é uma das que tem sofrido mais fortemente o conflito armado dos últimos anos. A secretária me disse que tinha polícia e exército, mas que se precisava de segurança adicional isso poderia ser contratado. Fiquei apreensiva e decidi olhar nos jornais mais recentes para ver se tinha alguma notícia sobre confrontações armadas na região, mas não achei nada preocupante.

2.2 ESTABELECENDO REDES, PERCORRENDO O RESGUARDO

Assim que me formei como antropóloga na *Universidad Nacional de Colombia*, UNAL em 2004, comecei a trabalhar na ONIC, *Organización Nacional Indígena de Colombia*, onde conheci dois indígenas Zenú que eram meu chefe e meu colega. Sabendo da viagem que faria para a terra deles, contatei o mais novo, da minha idade e que era meu colega. Ele continuava trabalhando na ONIC, agora ocupando um cargo de destaque.

Quando liguei, ele me disse que estava em Popayán, ao sul da Colômbia, no departamento do Cauca. Viajou de urgência, pois o exército tinha assassinado Edwin Legarda, marido da Aida Quilcué, uma importante liderança indígena da região.

Fiquei desolada, com uma sensação de tristeza, raiva e impunidade. Pensei como na Colômbia se exaltam os traços indígenas mais exóticos, a sua “cultura”, enquanto o movimento indígena politicamente organizado, como o do sul do país que reclama há décadas por seus direitos pelo acesso a terra e pelo respeito de suas tradições, é exterminado⁴⁶. Vim confirmar minha reflexão algum tempo depois no texto de Figueroa (2009), “*Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano*”, que fala do processo de essencialização de alguns traços da região Caribe, encabeçado por políticos e intelectuais, o que teve como resultado a despolitização das demandas do mais importante movimento campesino da história recente da Colômbia, a ANUC.

Ao falar com meu ex-colega Roberto, comentei que planejava viajar no início de Janeiro para assistir a Feira do SV. Conversamos brevemente sobre as minhas ideias iniciais: símbolos indígenas e representação do nacional. Ele me disse que adoraria conversar comigo e que tinha uma hipótese sobre isso. Não aprofundamos o tema pelo telefone⁴⁷. Roberto ofereceu sua casa para ficar, disse que não tinha hotéis nem pousadas na região, que levando uma rede seria mais fácil dormir em qualquer lugar. Recomendou uma rota para chegar até a terra indígena diferente da que tinha pensado inicialmente, e disse que se fosse preciso mandava uma moto para nos pegar, que viajássemos leves⁴⁸.

Como mencionado acima, nessa ocasião viajei com meu esposo, Carlos. A rota que fizemos foi Bogotá- Sincelejo- Resguardo. Foi um trajeto percorrido de ônibus por quase 23 horas, muito cansativo pelas

estradas tão sinuosas, algumas em más condições. Descemos desde os 2600 metros de altitude, onde fica Bogotá, até quase o nível do mar.

Viajei pensando em como seria o Resguardo, como estaria organizado e que tipo de limites teria com as localidades circunvizinhas. Sabia de antemão que embora os Zenú falassem o tempo todo do Resguardo como se fosse uma unidade, o território reconhecido legalmente pelo INCODER (*Instituto Colombiano de Desarrollo Rural*, antigamente INCORA, *Instituto Colombiano de Reforma Agraria*), era apenas uma pequena percentagem das terras que eles reivindicam como suas.

De Sincelejo, capital do departamento de Sucre, fomos conduzidos por duas motos até a vereda de Flechas, local onde mora a família de Roberto. Este pequeno povoado está localizado a aproximadamente 30 kms da cidade; 40 minutos de moto. A estrada de terra, como a maioria das vias dentro da área do Resguardo, é muito difícil de transitar, os poucos os carros que se arriscam são na sua maioria *jeeps* antigos. A maior parte dos veículos que ali circulam são motos e burros. O cenário da região está formado por grandes extensões dedicadas à pecuária, algumas lavouras de milho, inhame e mandioca, escassos redutos de água e mato nativo.

As casas são todas muito similares. Paredes de colmo⁴⁹, teto de palma; algumas parecem choupanas, outras estão em melhores condições e têm barro nas paredes, fazendo-as mais resistentes. Quase sem exceção, todas elas têm uma espécie de varanda para passar as horas mais quentes do dia. Ali são penduradas redes e colocados os *taburetes*, um tipo de cadeira de madeira usado para trançar a *caña flecha*. A cozinha fica sempre fora da casa numa outra choça, assim como o banheiro, cujas águas residuais vão parar numa fossa, mas nem todas as casas têm banheiro. Nos terrenos das casas circulam livremente galinhas, perus, patos, porcos, cães e gatos. Em geral são animais muito magros e acostumados a comer qualquer desperdiço.

Durante a realização da pesquisa indaguei em alguns locais sobre as ideias associadas à construção das casas. Isto porque segundo Turbay e Jaramillo (2000), as casas seriam transformações ou reflexos da cosmologia Zenú. Em pesquisa realizada na região, na década de 1980, as autoras encontraram que a viga superior do teto, que serve para segurar a construção era chamada de “*caimán*” (jacaré) e que no dia da inauguração de uma casa, os seis pilares que conformam a planta retangular da construção, eram batizados, cada um deles tendo um padrinho e recebendo um nome masculino e feminino. Os postes da casa representariam os seres humanos e em cima deles estaria o *caimán*, a

viga superior. Segundo a mitologia regional, esse *caimán* encontrar-seia também sob os humanos, enterrado na terra, portanto, a casa não seria apenas um mundo invertido, mas um mundo que se desdobra, pois além sustentar a casa por cima, no teto, o *caimán* estaria também na terra, no subsolo. Isto parece apontar e estar em consonância com os relatos sobre o jacaré de ouro mencionados acima.

Apesar de ter perguntado em várias ocasiões à população local sobre isto, as respostas quase sempre fizeram referência às ditas práticas como algo do passado, “crenças dos avôs”, algo que faria parte do legado dos antigos, mas que estaria de certa forma superado. Acredito que isto possa ter acontecido porque a grande maioria dos meus interlocutores iniciais foram pessoas pertencentes à elite local, professores e lideranças, particularmente, que em geral se apresentam e mostram como indígenas informados e educados, exibindo uma imagem do índio oposta àquela que durante muito tempo esteve sujeita a grandes preconceitos, dentre outros à acusação de serem ignorantes e supersticiosos por acreditarem ou realizarem práticas incompreensíveis para a sociedade envolvente.

Porém é também bem provável que durante a realização do trabalho de campo, eu não tenha levado em conta a profundidade do assunto e que a forma em que inquiri não tenha sido adequada, ficando infelizmente apenas na superfície de um assunto que sem dúvida teria rendido interessantes reflexões.

Acredito assim que não ter obtido nenhuma referência às ditas particularidades arquitetônicas, não tenha a ver com o fato de que este modelo cosmológico tenha desaparecido, mas sim com o tipo de interlocutores que privilegiei e os focos das conversas orientadas pelas ideias que neles despertaram meus interesses investigativos. Quer dizer, ao saber que eu pesquisava o chapéu, eles foram me revelando dados e informações do universo do chapéu, conforme aquilo que consideravam mais adequado, e eu, infelizmente, naquele momento não tive a perspicácia nem a intuição de perceber que estava deixando escapar informações preciosas.

Nos vestígios arqueológicos Zenú, particularmente na cerâmica e ourivesaria, há uma constante referência a animais que dominam a terra e a água, como os jacarés, rãs, sapos e iguanas. Isto, segundo pesquisadores da região (Reichel Dolmatoff, 1956; Plazas e Falchetti, 1990, entre outros), se deve ao entorno lacustre e ribeirinho que forma o território Zenú. Porém hoje as condições têm mudado de forma drástica, e a água é um bem muito escasso e prezado. Esta é

acessada, na maioria, através das chuvas, sendo coletada e armazenada em grandes baldes.

Algumas localidades do Resguardo recebem água encanada alguns dias da semana, graças à organização de comitês de moradores encarregados desses assuntos, em outras, as crianças são enviadas de burro para obtê-la em poços próximos. A paradoxal escassez de água na região, que é uma das localidades do país com maior riqueza hidrográfica, está diretamente ligada à pecuária extensiva, à seca de *ciénagas* para esse fim e à alta concentração de terras nas mãos de grandes fazendeiros, segundo apontam pesquisadores da região, como Negrete. O problema da água não é exclusivo das áreas rurais, mas também das cidades próximas, como é o caso de Sincelejo.





Casas e estradas do RIZ

Detalhe para a estrutura das casas, para os mototaxistas na quarta imagem e para as crianças levando água na última.

Assim que chegamos em Flechas, fomos apresentados à família de Roberto: mãe, irmãos, sobrinhos, etc. Entregamos a compra do mercado e os presentes que tínhamos levado e em seguida fomos convidados para almoçar. Sentamos à mesa junto com Roberto e seus irmãos enquanto os outros familiares comiam em pé ou sentados em cadeiras perto do fogão.

Tanto nessa ocasião como nas visitas seguintes, sempre entregamos uma compra do mercado e presentes para dona Betina, mãe de Roberto. Café, arroz, óleo, farinha de milho, açúcar, rapadura, pão de milho, queijo, frutas e algumas guloseimas para as crianças. Além disso, também entregamos dinheiro para que se pudesse comprar o “*bastimento*” e a “*liga*” nome que recebem os acompanhamentos de um prato (mandioca, banana da terra, cebola, etc.) e a carne ou outra proteína de origem animal, respectivamente. Diariamente dona Betina enviava uma das suas netas para comprar o *bastimento*, elas voltavam com um saquinho com pedaços de legumes, meio tomate, um quarto de cebola, um pedaço de berinjela, umas folhinhas de coentro, etc.⁵⁰.

A família de Roberto é bem diversa. Têm irmãos que trabalham o artesanato, outros a terra, um que é liderança política, um sacerdote, uma que trabalha como doméstica na cidade de Cartagena, outra que mora na frente da casa da mãe e um que na década de 1980 emigrou para a Venezuela na procura de melhores condições de vida. Conheci todos eles, menos o que mora fora do país. A mãe, Dona Betina, cuida da casa, de alguns animais domésticos e trança *caña flecha* para a elaboração de chapéus. O pai, então recentemente falecido, foi uma importante liderança que participou das primeiras recuperações de terra. Ele teve filhos com outras mulheres, mas não conheci nenhum deles.

Na casa de dona Betina, moravam regularmente 4 netos dela e um filho. Os netos eram dois rapazes adolescentes, filhos da irmã de Roberto que trabalhava em Cartagena e duas meninas, uma era filha de um casamento anterior de um irmão de Roberto que morava em outra casa com sua nova família, e a outra era filha do único irmão de Roberto que morava permanentemente na casa dos pais, Daniel. Em casa encontrava-se de visita a irmã que trabalhava em Cartagena, com sua filha mais nova.

Chamou minha atenção que os netos chamavam de pais aos avôs. Nessa família, como em muitas outras na região, os netos são filhos de criação. Considero pertinente mencionar aqui o paralelo com as situações descritas por Gibram (2012) na sua pesquisa entre os Kaingang do Rio Grande do Sul, em que a autora descreve a recorrência da prática da adoção de filhos de parentes próximos e distantes. Gibram

mostra que entre os Kaingang, a adoção teria o caráter de “criação de pessoas”, pois o termo utilizado por eles para os filhos “criados” é o mesmo utilizado para os animais de criação: vacas, porcos, galinhas, etc.

Numa visita posterior à casa da família de Roberto, tive a oportunidade de conversar mais profundamente com Dona Betina sobre sua vida. Ela me contou que ficou órfã e foi adotada por uma mulher quando ainda era muito pequena; casou bem jovem, com aproximadamente 14 anos e como não teve quem lhe ensinasse a trançar, aprendeu sozinha observando outras mulheres, para ter uma renda própria. Conversou comigo também sobre a morte do seu marido e as saudades que tinha deixado. Mostrou-se inconformada com o fato de que nunca se soube exatamente qual tinha sido a doença que o atacou e que fez com que morresse no ano anterior.



Vista frontal da casa da família de Roberto



Dona Betina, mãe de Roberto, arrumando a fibra da *caña flecha*

2.3 OS INTELECTUAIS

Os herdeiros mais diretos dos interesses políticos do pai, foram Roberto e Daniel. Roberto, meu ex-colega, o mais novo dos homens, é o único filho com formação universitária. Isto lhe confere de certa forma um lugar de destaque perante os seus irmãos que se evidencia no seu lugar na mesa, no tamanho da porção do seu prato, na foto dele recebendo o grau da escola pendurada na parede da casa, e em geral no tratamento condescendente que recebe por parte da família. Roberto é solteiro, mas tem um filho que mora em Bogotá e que eventualmente nas férias viaja junto com ele para a casa da avó. Daniel, um pouco mais velho, também é solteiro e tem uma filha. Como mencionado, ele e sua filha moram permanentemente na casa de Dona Betina.

Daniel faz parte da organização política Zenú, viaja e trabalha em projetos, também já fez parte da ONIC. Diferentemente de outros líderes, não tem formação universitária, mas poderia se dizer que se trata de um intelectual no sentido de Gramsci (1989), pois é portador e promotor de uma visão hegemônica sobre a atual cultura Zenú, que tem como narrativa de origem o processo de luta pela recuperação das terras e o engajamento político dos Zenú com o movimento indígena nacional. Adicionalmente seu papel como representante da comunidade em diferentes instâncias, o faz um porta voz dos modelos e ideais atuais dos Zenú.

Na casa dos pais, onde mora, tem um quarto cheio de livros, revistas e documentos sobre o movimento indígena no país. Ele se mostrou sempre atencioso e interessado na minha pesquisa, já trabalhou com antropólogos e está acostumado a responder perguntas, entrevistas, etc. Fez para mim um resumo da história da região, falou sobre a perda da língua, sobre o papel da igreja, da escola, e da recente nomeação de Tuchín como município, já que isso significava, em termos políticos, um grande logro para os indígenas. Seus relatos sobre as recuperações de terra e a luta política dos Zenú, sem dúvida dariam outra tese. Daniel nos “adotou”, ficou responsável por nós durante essa primeira viagem e daí para frente, durante o trabalho de campo e outras visitas à região, continuamos o contato por meio dele.

Foi claro para mim que o fato dele nos “adotar”, garantiria de certa forma que as expectativas sobre a nossa presença e particularmente sobre minha pesquisa, se adequassem aos interesses políticos do momento, pois de certa forma os relatos e os recortes da vida Zenú que nos foram mostrados por ele, afiançam uma imagem particular do povo

Zenú: guerreiro, obstinado, em constante luta e extremamente vulnerável⁵¹.

Nesse sentido, vale refletir sobre o papel do antropólogo enquanto aliado dos indígenas, pois mesmo que esse não seja o interesse do pesquisador, em determinados contextos a legitimidade representada por uma posição social, um grau acadêmico ou um lugar de origem pode ser determinante. A partir da primeira visita a campo, ficou evidente que as relações e a forma como tínhamos chegado lá determinariam o rumo da pesquisa. As relações prévias, os primeiros contatos e os vínculos que fomos tecendo privilegiaram aspectos cujas descrições apareceram com maior força aqui, como a questão política e educativa.

Inicialmente foi a partir das lideranças e dos intelectuais, que tive acesso à região. Não apenas meu ex-colega Roberto e seu irmão Daniel, mas também Nilson, que foi meu chefe na ONIC e ostentava o cargo de cacique do RIZ durante o tempo em que estive realizando o trabalho de campo. Sua ajuda foi fundamental para levar a pesquisa adiante. Seus relatos e histórias sobre a antiga formação territorial dos Zenú em três províncias⁵², a perda da língua, as recuperações de terra e o atual reconhecimento deste grupo étnico me mostraram o quanto os Zenú precisam de marcadores diacríticos que sejam valorizados pelo Estado colombiano, o que na ausência de uma língua diferencial, acaba sendo muito bem representado pelo SV.

Porém é importante mencionar que as lideranças Zenú com as quais tive a oportunidade de conviver, tinham mais interesse em enfatizar seus discursos na questão territorial do que na do artesanato, acredito que isso é devido ao fato de que esse último está mais ligado a uma ideia de exploração dos indígenas, enquanto a terra, no contexto local, está vinculada a uma imagem de poder e de riqueza. O artesanato em geral é uma atividade realizada por pessoas que não têm mais alternativas e que estão submetidas a condições de produção precárias e desvantajosas; pelo contrário as recuperações de terra e a luta dos índios pelo reconhecimento da área original do Resguardo, lhes mostra como um grupo forte, guerreiro, organizado e com objetivos comuns.

Acredito serem produtivas aqui as reflexões de Cardoso de Oliveira (2007 [1976]) sobre a fricção interétnica, para tentar entender o contexto mais amplo dos Zenú, o sistema interétnico no qual se inscrevem, como sendo gerador de sua identidade. Adoto a categoria e a ideia de “fricção” levando em consideração que trata-se de relações historicamente desiguais de sujeição/dominação, entre índios, camponeses, colonos, mestiços, negros, e brancos; relacionamentos sumamente assimétricos, como mostro ao longo do texto.

Como mencionado acima, ao conversar com Roberto e Daniel sobre minha pesquisa, alguns dos comentários giravam em volta da ideia da continuação do saqueio. No passado, o maior alvo desta prática teria sido o ouro entre outras riquezas naturais, agora seria o artesanato. Roberto mencionou que o comitê executivo da ONIC já tinha tido discussões a respeito, inclusive com *Artesanias de Colombia*, pelo tipo de promoção e pagamentos que faz nas comunidades indígenas artesãs que estariam sendo exploradas por esta empresa, uma vez que o que eles compram por preços baixos diretamente nas comunidades, revendem nas lojas de Bogotá por preços que superam em muito o que os indígenas recebem pelo seu trabalho.

Considero pertinente mencionar que, tanto na primeira viagem que fiz a região, quanto nas seguintes, percebi que existe uma retórica muito reiterada a respeito da existência dessas relações econômicas desiguais. Em determinadas ocasiões pareceu-me que na minha presença todo mundo se queixava de ser pobre, de ter poucos recursos, falando inclusive que sem dinheiro não tinham nada. Isto, às vezes o entendi como uma forma indireta de solicitação de ajuda econômica, mas em outras também percebi que a constante presença de ONGs e entidades do Estado na região representadas por pessoas como eu, do interior, “brancas” e com educação superior, fomentam uma espécie de paternalismo, uma visão e retórica da pobreza que as pessoas têm de si próprias a partir do fato de receberem constantes “ajudas”⁵³. Drexler (2002) na sua pesquisa sobre práticas medicinais entre os Zenú, aponta que muitas vezes na região, as pessoas se descrevem como “coitadinhas” para não despertarem invejas nem serem alvo de ataques de bruxaria.

Porém, considero fundamental não despolitizar essas queixas e dizer que tais condições de precariedade foram em algumas ocasiões tão chocantes que, ao revisar meu diário para redigir a tese, encontrei múltiplas referências ao mal-estar e impotência que senti em muitos momentos durante a realização do trabalho de campo. Tanto na área indígena, quanto nas cidades onde moramos e foram recolhidos importantes dados da pesquisa, achei trechos onde escrevi que sentia dor de cabeça, enjôo, tristeza e uma enorme dificuldade para levar adiante o trabalho pela aflição de assistir situações tão precárias e injustas.

Em qualquer caso, acredito que tal retórica passa por uma consciência e assunção da pobreza, que atribuem às condições envolventes: às relações assimétricas que historicamente têm vivido, ao Estado e à corrupção de suas entidades. Além disso, como apontado por Cardoso de Oliveira (2007 [1976]), no caso dos Terena na cidade, eles

assumem a pobreza cientes de que na base de tudo está sua condição étnica. A consciência de serem “bugres”. No caso Zenú, serem índios e “*cholos*” seria a explicação última de suas dificuldades. Nesse sentido, é a partir da situação de contato e da “fricção” que surgem o sistema de valores e o conjunto de representações que o grupo étnico constrói e a partir dos quais os sujeitos se classificam ou identificam a si próprios e aos outros (*ibid*).

Quando conversando com Daniel sobre o artesanato, ele comentou que lhe parecia emocionante ver como os Zenú, quando discutindo assuntos de interesse geral nas suas reuniões, vão tecendo e processando a *caña flecha* e suas ideias ao mesmo tempo. Porém acrescentou ter sentimentos conflitivos quando via nas casas os velhinhos e crianças trançando, pois ficava orgulhoso pela continuidade da prática tradicional, mas sentia tristeza pelas condições precárias do trabalho. Foi ele quem chamou minha atenção, pela primeira vez, para o fenômeno do trançado por metro⁵⁴ e me disse para observar como viviam os que trabalham com o artesanato. Comentou ainda: “Os que trançam por metro são os mais pobres, essa é a realidade. A realidade é que *os que não sabem, acreditam*” (grifos meus). A oposição saber/crença presente nesta frase me revelou outras oposições e distinções que operam internamente na comunidade que de forma geral se identifica como Zenú, mas que não é homogênea de forma alguma. As distinções referidas teriam a ver com o acesso a determinados bens, como a formação acadêmica, o poder político e o dinheiro, que determinam certas hierarquias internas.

Ao falar dos indígenas, Daniel se inscrevia numa outra esfera, como observador externo, em terceira pessoa. Isto chamou sempre minha atenção, não apenas no seu caso, mas no de outras lideranças e professores, uma vez que mesmo se inscrevendo como Zenú em determinados contextos, evidentemente suas condições eram muito diferentes das daqueles que eles chamavam de índios e com os quais partilhavam parcialmente uma tradição⁵⁵; uma vez que, ocupando lugares de destaque nas hierarquias locais, pertenceriam de certa forma a uma classe indígena privilegiada, mais educada, informada, politicamente ativa e em constante diálogo com o Estado e suas instituições.

Segundo Cardoso de Oliveira (2007 [1976]) classe e etnia se interpenetram submetidas a processos diferentes de articulação social, sendo igualmente ativadas em contextos específicos e em situações determinadas. Em um sentido eles são “menos índios”⁵⁶, eles “sabem,

não acreditam”. Isto a meu ver tem uma ligação parcial com o fato de que relatos sobre a cosmologia presente na arquitetura regional não tenham aparecido nos relatos dos meus interlocutores.

Lembro em particular do caso de uma enfermeira que conheci no Resguardo, ela trabalhava na ONG Médicos sem Fronteiras e estava fazendo uma pesquisa sobre etno-enfermaria para sua especialização. Quando falando da população do RIZ, emitia frases como “eles precisam ajuda”, “eles estão desarticulados”, “precisam de orientação”, “eles são *flojos* (preguiçosos)”, etc. Eu lhe perguntei se ela se considerava indígena e me respondeu rapidamente que sim, mas que como levava tanto tempo longe do Resguardo falava assim, em terceira pessoa.

Ao saber da minha pesquisa, Daniel se mostrou muito interessado em conhecer os documentos que foram usados na formulação da lei que declarava o SV Símbolo Cultural da Nação. Em geral, durante toda minha estada lá, percebi o grande interesse que lideranças e intelectuais como ele, têm pelo diálogo e conhecimento dos marcos legais que têm a ver com a população indígena.

Como um dado para minha pesquisa, mencionou que recentemente em Cartagena, cidade importante do litoral colombiano, tinha alguns *experts* não indígenas dando capacitações sobre artesanato em *caña flecha*, no SENA, *Servicio Nacional de Aprendizaje*. Segundo ele, no SENA tentaram “melhorar” as formas de produção artesanal com o apoio de *designers*⁵⁷, disse que eles chamavam isso de “evolução”, mas que na realidade tratava-se do saqueio do conhecimento tradicional. Mencionou adicionalmente que a lei que promulga o chapéu como Símbolo Cultural da Nação, seria inconstitucional porque não houve processo de consulta prévia, nem promulgação pública, segundo a lei 21 e o convênio 169 de OIT⁵⁸.

Tentando contextualizar politicamente minha pesquisa, Roberto mencionou que atualmente se passava por um momento de euforia política em que havia uma intenção de favorecimento da empresa privada e que, nesse sentido, o reconhecimento do indígena teria a ver com a inclusão deles num mercado em que também fossem contribuintes no pagamento de impostos. Disse ainda que cada vez que os indígenas apareciam na história oficial era porque eram úteis a algum fim. Mencionou, por exemplo, que na Independência (1819) se prestou reconhecimento aos indígenas porque serviam como exército a Simón Bolívar, mas que na República (1830-1862) eles desapareceram, pois não eram mais úteis; durante mais de um século permaneceram quase invisíveis, e nas décadas de 1970 e 1980, ressurgiram no discurso oficial

graças ao reconhecimento dos projetos de reforma agrária que o Estado impulsionou, influenciado pela guerra fria e tentando mitigar o surgimento do comunismo⁵⁹. Naquela época o discurso foi que os indígenas poderiam contribuir com o progresso da nação por possuírem riquezas. Hoje haveria dinheiro para o fomento empresarial além de uma importante valorização da região. Segundo Roberto, isto teria favorecido o atual reconhecimento dos Zenú e seu artesanato. Mencionou adicionalmente que o chapéu teve durante algum tempo o estigma de ter sido usado pelos paramilitares. Nessa medida, isso explicaria o interesse do Estado em torná-lo nacional, desmistificando assim o paramilitarismo no país.

Durante a estada na casa de Roberto, as discussões sobre política foram diárias, porém a questão do paramilitarismo, dos deslocados e desaparecidos, foram faladas superficialmente, inclusive por que seu irmão Daniel tinha sido alvo de perseguições. Não se aprofundou sobre isso, senti receio da parte deles em falar sobre esses temas, então eu também os evitei, mas tentando tatear com cautela as condições de segurança da nossa estada, pois esse tema foi uma preocupação constante durante a realização do campo uma vez que a região é conhecida pela presença constante de atores armados, na época principalmente paramilitares *reinsertados*⁶⁰.

Em campo se apresentaram algumas situações que evidenciaram a tensão que a violência na região tinha deixado nas pessoas. Numa viagem de carro entre Sincelejo e Palmito, enquanto conversava com o motorista e lhe perguntava sobre o local, fiquei apavorada quando ele disse que tinha gente que pagava para denunciar quem estivesse perguntando demais, disse também que dois anos antes ele não teria feito aquela viagem. Senti que era um alerta muito claro e mudei o assunto, tentando manter a calma.

Em outra ocasião conversando com algumas lideranças e mototaxistas do Resguardo, um deles mencionou que recentemente tinham assassinado um *reinsertado* na região próxima do RIZ. Esse relato ativou outros, inclusive um do cacique sobre os roubos e ameaças que lhe fizeram e o obrigaram a pagar escoltas.

Bandas criminales amenazan a autoridades indígenas de Sucre

Lo que era un secreto a voces ya es de público conocimiento y todos en las comunidades indígenas lo comentan.

Por este motivo el Ministerio del Interior le dio órdenes precisas a la Policía para que no den "papaya" pues les pueden "bajar" a alguno de los miembros del Resguardo Mayor Zenú para Córdoba y Sucre.

Ante todo se les debe prestar acompañamiento tanto al cacique mayor Nilson Zurita Mendoza como al alguacil de la guardia indígena, Celedonio Padilla Solano, quien también fue cacique del resguardo durante dos períodos.

El Propio conoció que grupos al margen de la ley o las llamadas bandas criminales estarían detrás de las intimidaciones.



Nilson Zurita Mendoza



Celedonio Padilla Solano

Y es que después del asesinato de un capitán menor en Purísima las autoridades indígenas zenúes le están prestando más atención al tema de las intimidaciones telefónicas.

Por ello es normal que tanto a Zurita como Padilla se les vea acompañados por

agentes del orden armados con fusil, pues la cuestión es delicada. Las autoridades indígenas se declaran autónomas y al margen del conflicto armado y por ello piden se les respeten sus derechos y la no filtración de alguna organización armada ilegal en su comunidad.

Ojo en Navidad

Racha de accidentes de motos

No han empezado las fiestas

Notícia do Jornal de Sampaúés "*El propio*", 25 de Janeiro de 2010. Detalhe para o primeiro parágrafo da notícia no qual na linguagem coloquial local se adverte às lideranças para ficarem atentas (não darem "papaya"), pelo risco de assassinato (*los pueden "bajar"*).

Outros relatos apareceram ao longo do trabalho de campo, alguns com referência inclusive aos métodos de assassinato e tortura utilizados pelos paramilitares. Quando isto acontecia, as pessoas falavam sempre em voz baixa, ninguém se olhava aos olhos, tinha um acordo tácito em que evidentemente todos sabiam do que estavam falando, depois um longo silêncio. Percebi em muitas dessas situações que as pessoas precisavam muito conversar e exorcizar esses relatos de horror, mas ainda não se sentiam capazes nem seguras para fazê-lo completamente. Fiquei espantada nessas situações, tentei não perguntar

muito, mas era frequente que esses assuntos viessem à tona. Eu mesma me deparei com uma situação complexa envolvendo atores que não sei precisar muito bem quem eram, mas que me infundiram muito medo⁶¹. Sobre este caso aprofundarei a reflexão na seção na qual apresento a questão da intermediação na comercialização artesanal.

2.4 TERRA, TERRITÓRIO E RESGUARDO

Na primeira viagem a campo eu tinha o objetivo de conhecer a região e a Feira do SV que se realizaria em Tuchín. Como nos hospedamos na casa da família de Roberto que ficava a 15 km de distância dali, fazíamos os percursos sempre de moto com pessoas conhecidas da família que nos recebeu, para garantir a segurança. Em Tuchín, além de assistir e participar das atividades da Feira do SV, aproveitei para conhecer as lojas de venda de artesanato e observar as dinâmicas de comercialização; tive também a oportunidade de entender um pouco da técnica de fabricação do chapéu, matérias primas, tintas, tipos de trança e a variação de preços conforme o tipo de SV.

Em Tuchín, por ser uma área semiurbanizada, é muito evidente que a existência do Resguardo como a figura territorial, não garante a propriedade e posse de terras para os indígenas. A maioria da população se espreme em pequenas casinhas ou choupanas na periferia do município, enquanto migrantes colonos do interior do país (*paisas*⁶², principalmente) tomam conta das casas e do comércio, pois são donos de quase todos os estabelecimentos, não apenas de artesanato, mas também de alimentícios e outros artigos.

De modo geral, aquilo que uma vez foi chamado de “*El gran Zenú*”⁶³ é hoje uma terra fragmentada. O arame atado a pequenas árvores funcionam como cercas vivas, delimitando os terrenos, principalmente de pastos para gado. Extensas fazendas nas quais não se veem pessoas e das quais não se distingue com facilidade o começo ou o fim, contrastam com o aperto de certas localidades nas quais as crianças brincam nuas com lixo plástico, como garrafas descartáveis, enquanto suas mães, pais, avos e irmãos mais velhos trançam a fibra da *caña flecha* com a qual se elaborarão os chapéus.

Algumas *bongas* (*Ceiba pentandra*) e outras árvores endêmicas chamam atenção no meio de modestos cultivos de mandioca, milho e inhame. Pantanais, pequenas lagoas e olhos de água sobrevivem apesar da exploração intensiva, deixando mais bela uma paisagem heterogênea, em que os contrastes parecem não surpreender mais àqueles que habitam esse território. Crianças empurrando carrinhos com garrafas de água,

sob o sol escaldante, desnutrição infantil, ausência de manejo de resíduos, etc., estão presentes por tudo quanto é lugar.

As carências em matéria de saúde, água, saneamento básico, alternativas laborais e também alimentares, muitas vezes são subsidiadas, temporal e parcialmente, por ONGs, cooperação internacional e alguns programas do Estado. Por tal motivo existe uma grande expectativa sobre a presença de pessoas alheias à região, baseada nas boas e más experiências com estas entidades. Isto, a meu ver, ativa nas pessoas essa retórica da pobreza que foi mencionada acima.

O atual território Zenú não é um espaço estritamente delimitado, está atravessado por trilhas e caminhos que chegam até os lugares mais isolados das vias principais. Muitos destes caminhos são apenas transitáveis de burro ou jumento, de moto ou a pé. Outras áreas estão ligadas por estradas semipavimentadas e também por uma rodovia que conecta a cidade de Sincelejo, capital do departamento de Sucre, com Montería, capital do departamento de Córdoba. Ali circulam ônibus intermunicipais e carros velhos da década de 70 e 80, que prestam o serviço de transporte público, mesmo quando as condições físicas dos veículos são em muitas ocasiões deploráveis. Junto com esses carros velhos, desfilam todos os dias camionetes de último modelo de propriedade de turistas e fazendeiros da região. A estrada que conecta Chinú, um dos principais municípios do local, com o litoral e as cidades de Loricá e Coveñas, atravessa o Resguardo, passando por Tuchín (ver mapa 1).

O fluxo constante de veículos atravessando o Resguardo, do interior das savanas do Caribe ao litoral, facilita que a região continue sendo uma importante zona de contato comercial. Adicionalmente é um ponto estratégico para aceder ao mar pelo *Golfo de Morrosquillo*, conhecido por ser um dos principais lugares de onde sai a cocaína para centro e Norteamérica, como atestam as notícias dos últimos tempo sobre as apreensões de droga⁶⁴.

Como já mencionado, a maior parte da produção agropecuária destina-se ao consumo doméstico. Os pequenos cultivos de inhame, mandioca, plátano, banana da terra e arroz, outorgam o sustento das famílias que contam com terra. A alimentação em termos gerais não é muito diversificada e pode se falar de uma dieta mais ou menos regular entre a população do Resguardo. O café da manhã é composto por mandioca ou banana da terra cozida, acompanhada de café e *sueró*⁶⁶, quando os recursos o permitem. Ao almoço, *sanchocho de hueso*; tratase de uma sopa de osso bovino com inhame, mandioca e banana da terra, acompanhada de arroz. No jantar, arroz com algum tubérculo,

aipim ou inhame, ou quando os recursos o permitem, um pedaço de queijo. O arroz é um bem prezado como acompanhamento das refeições, pois o fato de comer apenas tubérculos está ligado à precariedade material. Os produtos que não são obtidos da terra são adquiridos em pequenas lojas que estão presentes em quase todas as áreas rurais e urbanas do Resguardo.

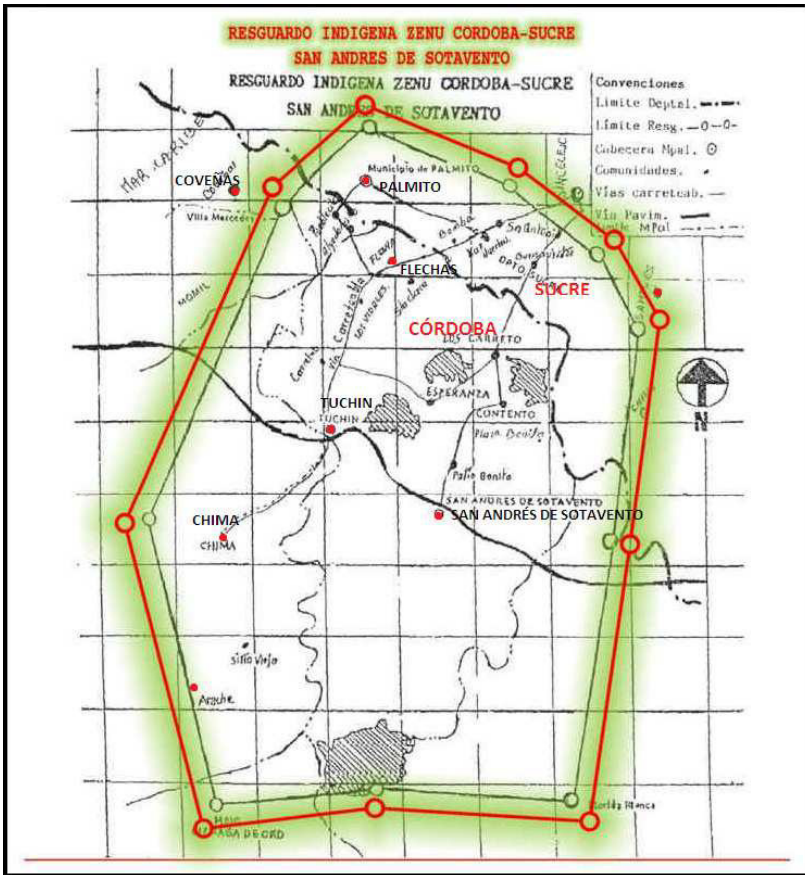
Nas localidades mais povoadas como Tuchín, o comércio está concentrado principalmente nas mãos de negociantes *paisas*, que são os donos das mercearias, padarias e inclusive de muitas das lojas de artesanato. Mesmo que se possa dizer, em termos gerais, que a população do Resguardo seja mestiça, é possível distinguir com facilidade a população “não indígena”, por causa de sua pele mais clara, seu sotaque, sua atividade laboral e suas vestimentas.

O *Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento*, foi fundado originalmente em 1773 por ordem da Coroa espanhola, quando era Governador de Cartagena, Roque de Quiroga (Fals Borda, 2002 [1986])⁶⁶. Posteriormente foi reconhecido pela lei 89 de 1890⁶⁷ e dissolvido pela Lei 55 de 1905, sob o argumento da extinção dos índios (Mayorga, 1994).

O Resguardo foi paulatinamente retomado e reconhecido pelo Estado colombiano a partir das lutas e recuperações de terra iniciadas na década de 1970 e graças também ao INCORA, à ANUC e à influência da luta indígena do CRIC no sul do país, bem como aos movimentos sindicais da região Caribe que fortaleceram a organização Zenú⁶⁸.

Mapa 6.

Mapa do território que teria sido designado como Resguardo no século XVIII pela coroa espanhola.



Fonte: Estatutos do RIZ (*apud* Velandia 2003)

Atualmente o Resguardo funciona como unidade sem fins lucrativos, de direito público e de caráter especial indissolúvel, sob as condições estabelecidas na Constituição Política da Colômbia de 1991 e em outras leis e decretos que regulamentam os resguardos indígenas no país.

Dos 83 mil hectares originalmente concedidos pela Coroa espanhola, atualmente têm sido recuperados aproximadamente 23 mil,

que estão efetivamente legalizados pelo INCODER para uso coletivo e que estão nas mãos das famílias que participaram das lutas e recuperações. O restante das terras ainda é propriedade privada, por isto é frequente que os indígenas trabalhem como peões nas fazendas vizinhas dos seus vilarejos.

2.4.1 A luta pela terra

Os Zenú como grupo começaram a se consolidar com base na luta pela terra, do lado do movimento camponês. Esta luta, além da terra, procurava reivindicar seus direitos como população ancestral. Na atualidade sua habilidade artesanal com a *caña flecha* é considerada e explicitada por lideranças e docentes da região como o signo mais evidente de pertencimento ao grupo.

Este grupo tem se afirmado nas últimas décadas com maior força, fazendo parte da dinâmica mundial de reconhecimento e valorização da diversidade cultural, da qual a Colômbia não escapa e que tem na sua constituição de 1991 um documento fundamental. Embora os Zenú não possuam uma língua diferencial, o que funciona como um diacrítico cultural importante no contexto de reconhecimento de populações indígenas pelo estado colombiano, são considerados como população indígena pelo Estado e contam com todas as prerrogativas que esta condição lhes garante, como a não obrigatoriedade do serviço militar para os homens e algumas isenções tributárias.

Mejía (2004), cientista político Zenú, estuda a institucionalização do processo de luta pela terra e recuperação da identidade indígena entre os Zenú, que segundo ele e outros autores ((Fals Borda, 2002 [1986]); Serpa 2000), tem início no começo do século XX, e se fortalece na década de 1970, junto com outras lutas agrárias no país. No seu trabalho, o autor explora a forma como se consolidou uma consciência de grupo na procura pela reivindicação de direitos cidadãos e de acesso aos territórios ancestrais. Para ilustrar isto, Mejía se debruça sobre o processo de recuperação das terras, do qual ele próprio foi testemunha ainda criança.

Em 1922, o capitão Pedro Jerônimo Dignases viaja para a capital do país em companhia de outros indígenas para se queixar, perante o então presidente, Pedro Nel Ospina, pelo trato ao qual eram submetidos pelos brancos e fazendeiros da região (Fals Borda 2002[1986]). Porém, isto não teve resultados favoráveis aos indígenas, sua existência foi silenciada pelo governo central, mas sua luta no dia-

adia continuou durante todo o século XX nas mãos das lideranças e dos indivíduos que persistiram e esperaram pacientemente por um momento mais favorável para suas demandas fossem ouvidas.

Em 1958 morre o capitão Clemente Suarez, quem tinha dado continuidade à defesa do território, guardando zelosamente os documentos legais de fundação e reconhecimento do Resguardo, mesmo que este tivesse sido desintegrado após as mencionadas tentativas de extração de petróleo na região. As escrituras públicas que ele tinha conservado, após sua morte, passaram para Eusebio Feria de la Cruz, novo capitão, quem com a documentação legal nas mãos, viajou em múltiplas ocasiões para Bogotá, para lutar e exigir do governo a recuperação do território originalmente reconhecido pela Coroa espanhola, bem como o cumprimento das prerrogativas sobre os resguardos, como a que os isenta do pagamento de taxas e impostos pela terra (Fals Borda 2002[1986]).

A década de 1970 se configurou como o momento adequado para a defesa legal do Resguardo. A lei 55 de 1905, pela qual se dissolviam resguardos como o de San Andrés de Sotavento, não garantiu que as terras fossem tomadas na sua totalidade pelas famílias e elites dominantes locais. A Corte Suprema de Justiça teve que reconhecer as cédulas reais da Coroa espanhola que adjudicavam os territórios aos Zenú. Finalmente, no dia 3 de julho de 1975, o INCORA fez um reconhecimento definitivo da existência legal do Resguardo. Esta entidade realizou a compra de terras da região e pagou as melhorias aos seus “donos” brancos para poder retorná-las aos indígenas com um título de posse coletiva. Após quase um século de luta pelo retorno de suas terras, os Zenú finalmente tiveram a primeira eleição popular e legal de autoridades no dia 28 de julho de 1983 (Fals Borda, 2002 [1986]).

Conforme Mejía (2004), após o reconhecimento legal do Resguardo, o exercício do poder político que fora construído a partir da luta, a mobilização e o acordo coletivo, deixaram de ser substanciais e cederam o passo para o exercício administrativo e burocrático da distribuição de recursos e funções ao interior da estrutura políticoadministrativa do Resguardo, em função do diálogo com as instituições do Estado nacional.

Velandia (2003) argumenta que a falta de conhecimentos especializados para a implantação das funções político-administrativas da organização indígena, seria um dos elementos que fraturou e truncou o exercício da autonomia e o processo de construção de plataformas e estruturas políticas próprias entre os Zenú, gerando limites, distinções e

hierarquias no interior de um grupo que outrora tinha uma conformação mais homogênea. A diversidade que é reconhecida e exaltada amplamente pelo atual Estado colombiano, vê limitado o desenvolvimento de sua autonomia por estar obrigada a se enquadrar nos formatos de funcionamento das instituições estatais.

2.4.2 Relato da recuperação

Roberto, meu ex-colega da ONIC, lembrando da época em que ainda era criança e acompanhava seu pai para realizar as invasões (nome que davam então às recuperações de terra), conta que tudo começava com alguns dias de antecedência. Preparavam-se e coletavam-se na comunidade os implementos e alimentos que seriam levados para ter pelo menos oito dias de provisões. Mandioca, *chicha* (bebida fermentada de milho) e *bollos* (um tipo de pão de milho), bem como medicamentos e álcool antiséptico, caso alguém for ferido.

O grupo de indígenas saía da localidade de Flechas de madrugada, perto das 3:00, para que o sol não esgotasse os burros que iam carregando as provisões. Chegando na fazenda que iria ser recuperada, montavam um acampamento e começavam a trabalhar e ocupar o terreno. Tinha mensageiros encarregados de viajar todo dia até as comunidades levando e trazendo notícias do processo de ocupação.

Roberto cursou todo seu estudo do primário em meio às recuperações que testemunhou como acompanhante de seu pai. Era comum a presença de crianças que ficavam sob os cuidados de pessoas que tinham sido nomeadas para se dedicar a eles enquanto outros preparavam a comida e outros planejavam as estratégias de luta e resistência. Ele lembra que nas assembléias públicas, as lideranças reivindicavam com veemência que a luta era pelo futuro das crianças, pelo seu alimento, educação e saúde.

Roberto sublinha que as condições de vida locais teriam facilitado a organização de estratégias coletivas de socialização e supervivência, dentre as quais destaca as “*cuadrillas de índios*”. Tratava-se de grupos de entre 15 e 20 homens que eram contratados por fazendeiros da várias localidades da região Caribe e também do interior do país para realizar trabalhos rurais como a tumba e queima, plantio e colheita. Eram contratados por capatazes em determinadas épocas do ano muitas vezes para trabalhar pelo *avance*, modalidade de pagamento em que parte do salário tinha sido antecipada.

Os companheiros de *cuadrillas* que outrora tinham se reunido para trabalhar durante meses longe de seus lares, agora reuniam-se por

uma semana ou duas para ocupar as fazendas, trabalhar e recuperar a terra que reclamavam própria. Os companheiros que enfrentaram dificuldades longe de seus lares e famílias, agora encaravam com estratégias coletivas aos donos das fincas, peões e inclusive à força pública, polícia e militares, que muitas vezes eram chamadas para conter as ocupações. Os companheiros de *cuadrillas* lutavam juntos com a esperança de que os trabalhos coletivos que estavam realizando beneficiassem as suas famílias e comunidades, foram eles que se converteram muitas vezes nas lideranças da luta indígena pela recuperação do Resguardo.

Roberto acrescentou que pelo fato da categoria social “índio” sempre ter sido objeto de zombarias e discriminação na região, grande parte da população não assumia abertamente ser indígena, para evitar os preconceitos e a rejeição. A partir da luta pela recuperação de terras, ser índio adquiriu um caráter reivindicativo. Suas demandas e exigências por um lugar justo no cenário local impactaram de forma importante as relações econômicas e comerciais na região.

Fals Borda (2002 [1986]) menciona que era comum que os comerciantes locais oferecessem aos índios produtos de baixa qualidade, no caso das carnes apenas os ossos, gorduras e os olhos do gado. Após as lutas pela recuperação de terras, os trabalhadores rurais começam a exigir de seus patrões o pagamento por dia trabalhado. Os índios rejeitaram abertamente a exploração à qual estavam sendo submetidos pelo pagamento injusto de seu trabalho.

Infelizmente, durante a realização da pesquisa de campo, pude constatar que as atuais condições de produção artesanal em grande parte do território do Resguardo estão baseadas em uma economia do endividamento. Uma das formas mais frequentes com a qual hoje é produzido o artesanato em *caña flecha* é a modalidade do pagamento antecipado (*avance*), que obriga a realização do trabalho como retribuição do dinheiro recebido previamente o que endivida crescente e continuamente ao artesão. Detalhes sobre esta modalidade de trabalho encontram-se no capítulo 6.

2.4.3 O Resguardo: organização política, administrativa e territorial

Em termos gerais o resguardo é uma figura territorial, mas funciona também como figura jurídica para a organização políticoadministrativa de um território que pode ser regido com autonomia seguindo as leis e costumes ancestrais dos seus habitantes.

No caso particular do RIZ, como já mencionado, trata-se de um território fragmentado, uma vez que segundo informado pelo cacique durante minha pesquisa, da conformação original de 83 mil hectares concedidos pela coroa espanhola, apenas 23 mil estão em mãos de indígenas, escriturados pelo INCODER. Essas terras são de posse coletiva, mas não é toda a população que se reconhece Zenú que conta com acesso. Muitos indígenas habitam em terras alugadas e outros se espremem em terras próprias enquanto as famílias continuam a crescer.

Segundo Mejía (2003) as hierarquias entre os Zenú estão diretamente relacionadas com a estrutura do poder político. Estas definiriam os papéis e distribuições sociais da territorialidade e das funções de produção e reprodução da identidade, tanto nos indivíduos quanto nas comunidades. A estruturação da institucionalidade indígena definiria e delimitaria o acesso a determinados cargos. Por exemplo, à instância máxima, o *Cabildo Mayor*, chegam apenas aqueles que contam com trajetórias de luta e que são considerados lideranças nas suas comunidades.

Ainda segundo Mejía, essas comunidades das localidades que têm mais trajetória porque participaram nos processos de recuperação territorial, têm maior importância política e cultural do que aquelas que não participaram. As assembleias regionais, convenções e festas do Resguardo se realizam com maior frequência nessas comunidades, tal é o caso de Los Vidales e Tuchín.

A organização político-administrativa do RIZ tem um cacique que é a autoridade maior e representante legal, capitães nas localidades e *alguiaciles* encarregados da segurança. Os *Cabildos Menores* são a autoridade do nível local e estão conformados pela assembleia dos afiliados das comunidades, uma junta diretiva de dez membros e a representação legal que está a cargo do *Capitán Menor*. No *Cabildo Menor* procuram-se resolver os conflitos das comunidades e se administram os recursos provindos de projetos e ONGs que tenham sido previamente aprovados pelo *Cabildo Mayor*.

O *Cabildo Mayor* é o órgão permanente de administração, é a cabeça política da organização. Cada um dos seus membros, incluindo o Cacique, a máxima autoridade, participa de algum dos comitês como o educativo, o territorial, o de segurança, etc. O *Capitán Mayor* é o segundo cargo de maior importância após o Cacique, e pode inclusive substituir-lo quando este não conseguir comparecer a algum compromisso como representante legal do RIZ.

Gráfico organizativo do RIZ



Fonte: Mejía, 2003

O RIZ conta também com secretários, tesoureiros, fiscais e *alguaciles*, que são os encarregados da segurança dos *cabildos menores*. Os cargos são todos de eleição popular e rotativos. Na época em que realizei o trabalho de campo eram trocados a cada três anos. Os cargos podem ser ocupados indistintamente por homens ou mulheres, mas o mais freqüente é que sejam homens.

No total, o RIZ conta com 322 *cabildos menores* distribuídos em 23 municípios dos departamentos de Córdoba e Sucre, além de ter 26 assentamentos de indígenas Zenú, reconhecidos pelo *Cabildo Mayor* em outras localidades mais afastadas do centro de Resguardo, inclusive em outros departamentos fora de Córdoba e Sucre. Muitos destes assentamentos têm se constituído a partir da migração dos Zenú para outras localidades na procura de melhores oportunidades econômicas,

como é o caso do *cabildo* de Maicao, no departamento de La Guajira, no extremo norte da Colômbia, na fronteira com a Venezuela.

O escritório do RIZ encontra-se no município de San Andrés de Sotavento, é lá que se realizam muitas das reuniões políticas e onde os Zenú podem solicitar certificados que atestam sua condição étnica, por exemplo, no caso dos meninos, para a isenção da prestação do serviço militar obrigatório ou para os trâmites referentes ao ingresso em instituições de ensino superior que tenham convênio com o RIZ.

De acordo com o capítulo XXI dos estatutos do RIZ, o símbolo da identidade Zenú é o *Sombrero Vueltiao*. Este não apenas aparece no *slogan* do Resguardo, mas também no escudo de Tuchín e de várias escolas da região. Vale ressaltar que o chapéu é um elemento que, como emblema Zenú explícito, é recente. Chama a atenção a quase desaparecimento de práticas que identificavam a população local com a caça, a cestaria e a olaria, relatadas por outros pesquisadores da região como sendo parte do dia-a-dia (Le Roy Gordon; Turbay e Jaramillo; Puche Villadiego, entre outros). Na época de realização desta pesquisa, o chapéu parecia ter tomado conta de tudo.

2.4.4 Manexka

Manexka é uma associação constituída pela totalidade de *cabildos* do Resguardo. Leva esse nome em homenagem à cacica Zenú do mesmo nome, quem teria tido apenas uma mama com a qual alimentou seus 15 filhos. Presume-se que era uma grande guerreira e que, para o melhor uso do arco, amputou-se uma das mamas⁶⁹. Segundo as crônicas de índias: “... *Decian que su origen venía de una mujer llamada Manexka, y que esta tenía sólo una teta donde se recogía la leche de ambas y la daba con más fuerza y abundancia a sus hijos, razón bastante por la que salían tan valientes*” (Simón, 1981:V,51 *apud* Drexler 2002:145).

Esta associação está enquadrada como uma EPS (*Entidad Promotora de Salud*), um tipo de entidade derivada da lei 100 de 1993 que regulamenta o sistema de saúde no país. As EPS não oferecem diretamente a atenção médica, mas a contratam de entidades públicas e privadas que têm a infraestrutura para tal.

Como na Colômbia o sistema de saúde foi quase totalmente privatizado⁷⁰, para aceder a estes serviços, as pessoas devem se afiliar as EPS, o que lhes dá direito ao POS (*Plan Obligatorio de Salud*), um plano de serviços médicos que garante a atenção clínica quando for preciso. Quando as pessoas são empregadas, as contribuições são feitas

pela empresa que desconta parte do salário; quando estão desempregadas ou trabalham independentes, devem pagar a totalidade da mensalidade para não perder o direito a estes serviços. Isto é conhecido como *regimen contributivo*.

No caso de quem não tem condições de fazer os pagamentos, o Estado fornece a afiliação mediante subsídios, isto chama-se de *regimen subsidiado*. No caso dos povos indígenas, graças ao Decreto 1088 de 1993, as comunidades podem se associar conforme preferirem para administrar os recursos do *regimen subsidiado* do sistema de segurança social que lhes correspondem⁷¹.

A totalidade da população indígena do Resguardo e redondezas encontra-se afiliada à Manexka, e apenas apresentando a carteirinha do convênio, conta com atenção médica gratuita, caso precisar. Esta instituição é muito importante no âmbito político-organizativo do Resguardo e do povo Zenú como um todo. Porém, durante a realização da pesquisa de campo, houve uma grande dificuldade em conversar com as pessoas sobre ela, pois em 2007, tinham sido descobertas diversas irregularidades envolvendo o funcionamento da instituição, comprometendo seus administradores com o paramilitarismo. Vários processos legais estavam em andamento, o ex-cacique estava preso pela justiça ordinária e o ex-gerente era mantido sob custódia da guarda indígena⁷². Quando se falava de Manexka era sempre em voz baixa e com muito receio.

A pessoa que copiou para mim os arquivos dos estatutos do Resguardo, provavelmente por engano (ou porque queria que eu tivesse essa informação), copiou também no meu *pendrive* o documento legal mediante o qual se indicia o ex-cacique Zenú José Miguel Clemente Feria, por vínculos com paramilitares⁷³. O documento incluía um recurso de *Hábeas Corpus* justificado no fato de que qualquer contato do indiciado com os paramilitares, teria sido estabelecido sob pressão e risco de vida. Além do ex-cacique, as acusações também implicavam ao ex-gerente geral da EPS, Pedro Pestana, pelo desvio do dinheiro de Manexka para beneficiar as AUC (*Autodefensas Unidas de Colombia*).

Segundo o documento ao que tive acesso e conforme informado em um dos jornais de maior circulação no país, os vínculos teriam se estabelecido com Rodrigo Mercado Peluffo, apelidado de “Cadena”, um dos principais comandantes paramilitares da região Caribe⁷⁴. Na época de minha pesquisa as autoridades indígenas tinham sob sua guarda ao ex-gerente, Pedro Pestana, a quem queriam julgar pela jurisdição especial indígena uma vez que seus crimes teriam sido cometidos em território Zenú.

Na Constituição Nacional de 1991, no artigo 246 se consagra que:

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

No contexto colombiano existem diversas tentativas de regulamentar essa jurisdição especial, mas de modo geral trata-se sempre de uma negociação particular entre os grupos indígenas e o Estado nacional; a Organização Nacional Indígena da Colômbia, ONIC e o *Consejo Superior de la Judicatura*, CSJ⁷⁵. No caso de Manexka e o paramilitarismo, soube que o recurso de Habeas Corpus do ex-cacique foi negado, mas nunca soube o que aconteceu com o ex-gerente que era mantido sob custódia da guarda indígena. Por motivos de segurança pessoal, preferi não indagar a respeito, pois como mencionado acima, esses temas eram sempre objeto de muito receio e suspeita.

2.4.4.1. José e Luz Helena

Parte do tempo que passamos em Tuchín moramos num quarto alugado na frente do posto médico de Manexka. Na época era um dos poucos locais com infraestrutura para receber pessoas de fora; uma das poucas construções de cimento e tijolo naquele lugar⁷⁶. Era uma espécie de pousada que tinha sido construída simultaneamente ao centro de saúde para hospedar médicos e enfermeiros.

A administração, que era para ser a mesma do posto de saúde⁷⁷, tinha tido várias mudanças devido aos problemas políticos e legais mencionados. Quando moramos lá, 7 dos 9 quartos estavam vazios. Também havia no local um restaurante, uma loja de artesanato e um posto de entrega dos medicamentos para os usuários da EPS.

Quando chegamos para morar lá, as pessoas da administração que conhecíamos tinham mudado e a nova pessoa encarregada nem sabia da nossa chegada. Assim que explicamos a situação, pediu-se para uma moça arrumar nosso quarto. Após alguns minutos fomos levar

nossas mochilas ao quarto que tinha apenas uma cama, uma cadeira, uma janela pequena e um banheiro, tudo arrumado mediocrementemente.

O senhor explicou que estavam sem água fazia alguns dias. Encheram um balde grande e deixaram no nosso banheiro. Após alguns dias no local, descobrimos que esses “dias sem água” eram já anos; a população de Tuchín não tinha água embora existissem os encanamentos, porque o serviço contratado pela prefeitura de SAS, município do qual antes dependia Tuchín, a uma empresa em Lorica, não tinha sido pago e eles suspenderam a prestação do serviço. A população do local se abastecia desde então pelos carros cisterna com água, enviados pela nova prefeitura de Tuchín.

Durante a estada em Tuchín a escassez de água foi tão grave que chegou um ponto em que a água que levavam para usarmos no banheiro era mais lama do que água. Não tendo outra opção, tivemos que sair e comprar água em saquinhos para podermos nos limpar e beber. A água em saquinhos é muito comum na Colômbia e é muito mais barata do que a engarrafada.

O então encarregado de cuidar do local (o restaurante e as habitações) era José, um homem de aproximadamente 40 anos, feições indígenas e solteiro. Era ele quem cozinhava e atendia o restaurante também. A moça que lhe ajudava, Luz Helena, tinha 20 anos e dois filhos. Nenhum dos dois morava em Tuchín, iam até lá apenas para trabalhar. José preparava diariamente a alimentação das pessoas do posto de saúde, médicos, enfermeiros, pacientes e acompanhantes. Luz Helena levava as marmitas. Como o posto ficava na frente, apenas precisava atravessar a rua.

Apesar de ter morado mais de um mês naquele lugar, nunca consegui entender direito quem era o chefe de José e Luz Helena, como funcionava o contrato com as pessoas do posto de saúde, nem para onde ia o dinheiro que nós pagávamos de aluguel e alimentação. Na verdade, devido ao fato de que tudo envolvendo a EPS, incluindo o prédio onde morávamos, tinha a ver com “*parapolítica*”⁷⁸, preferi não perguntar muito e apenas ouvir os comentários das pessoas.

Soube pela chateação de José e algumas de suas falas que, ainda durante nossa estadia, houve vários inconvenientes administrativos. Ele se queixava com frequência de que lá não havia trabalho, nem comida, nem nada. Contou que a construção do prédio do posto e daquele onde nós morávamos tinha custado 4,5 milhões de reais, mas ninguém sabia de onde tinha surgido esse dinheiro. Que a pessoa encarregada daquilo tinha sumido, era procurada pela polícia por paramilitarismo, mas estava sendo protegida pela guarda indígena em algum lugar no interior do

Resguardo, amparada nos estatutos de jurisdição especial. Era evidente a tensão dissimulada numa calma silenciosa e desconfortável.

A água foi um aspecto através do qual as tensões ficavam evidentes. Para lavar as nossas roupas, precisávamos comprá-la na frente, no posto de saúde. A outra, menos limpa, para dar descarga no banheiro, José a comprava de um menino que a tirava de um poço próximo e vendia por garrações. O dinheiro que pagávamos pela água, aluguel e alimentação pareciam ser os únicos ingressos do local. O restaurante onde almoçávamos não tinha nada, se quiséssimos um refrigerante ou cerveja, José ia e comprava para nós numa tenda próxima. Poderia dizer que éramos praticamente os únicos fregueses, junto com a família do condutor da ambulância. As prateleiras e geladeiras estavam todas vazias. José chegou a mencionar que tinham dado para alguém 15 mil reais para abastecer o restaurante, mas ninguém sabia o que tinha acontecido com esse dinheiro.

Durante nossa estadia apenas dois quartos estavam ocupados, o nosso e um outro onde morava o condutor da ambulância, sua mulher e dois filhos. Nos encontrávamos no horário das comidas mas não conversávamos muito, eles estavam sempre ocupados; já com José e Luz Helena conversávamos bastante, sobre nós, minha pesquisa, Tuchín, eles, o dia-a-dia. No contexto regional é muito raro um homem encarregado dos afazeres da cozinha, pois o preparo dos alimentos é algo completamente do domínio feminino.

José sempre “caprichou” na nossa alimentação, fazia pratos bem fartos, por exemplo para o café da manhã, tinha mandioca e *bollo*⁷⁹, alguma proteína como fígado, carne, frango ou salsicha, massas ou arroz e *suero* ou queijo. Ele tinha bastante experiência como cozinheiro, já havia trabalhado em outras cozinhas além de ter sido babá de duas crianças de um fazendeiro no município de San Andrés, ele falou que dava banho, alimentava e tudo.

Enquanto conversava conosco se mostrou sempre descontraído e sorridente, tinha um jeito afeminado que nem sempre era evidente. Na presença de pessoas que não conhecia assumia uma atitude rude e sua voz soava mais grave, mostrando-se desconfiado e desafiante, me parecia que com essa atitude se protegia de uma eventual zombaria pelo seu jeito afeminado.

Quando soube que eu estava aprendendo a trançar me contou que ele também trançava metro pela tarde e noite, quando chegava em sua casa após o trabalho, mas relatou isso como se fosse um segredo, pois disse pejorativamente que esse era trabalho de índios. Isto chamou

muito minha atenção, pois antes dele falar isso, eu sempre o vi como um índio.

Acredito que para alguém com jeito afeminado seja muito complexo se identificar como índio, uma vez que no contexto regional, os papéis atribuídos a homens e mulheres são bem definidos, além de que a *Costa* caribe é considerada uma região muito machista. Naquele contexto pareceu-me que indianidade e homossexualidade não eram duas categorias compatíveis. José nunca se identificou explicitamente como nenhum dos dois, ele se apresentava apenas como cozinheiro.

Luz Helena, com vinte anos, era mãe de duas crianças, a mais velha uma menina de 6 anos. Ela estava querendo se divorciar do marido, pois ele tinha estuprado a sua irmã mais nova de 13 anos. Luz Helena sustentava sua casa sozinha, sempre me pareceu muito alegre e sorridente para alguém com tantas responsabilidades.

Eles se mostraram sempre muito gentis conosco e interessadíssimos em saber sobre as nossas vidas no Brasil. Perguntavam se a comida era igual, como se vestiam as pessoas, que tipo de casas tinham e até se falavam a mesma língua. Interessaram-se particularmente em saber como tínhamos chegado de lá e como voltaríamos. Quanto tempo deveríamos passar em um avião e se não tínhamos medo de voar.

Um dia José me perguntou se trabalhávamos no Brasil, com que nos sustentávamos. Eu tentei lhe explicar que trabalhava estudando, mas isso foi algo difícil de transmitir, particularmente no contexto colombiano em que estudar é um privilégio de poucos e pelo qual sempre há que pagar. Ele me perguntou ainda se o dinheiro era o mesmo que na Colômbia. Eu lhe disse que não, que as notas e moedas eram diferentes, então procurei minha carteira para ver se tinha algum exemplar. Encontrei apenas uma moeda de 10 centavos, dei para ele e disse que podia ficar com ela. José ficou muito contente, disse que ia abrir um furo no meio e pendurar no pescoço para se lembrar de nós, pois sentiria saudades.

O dia que partimos ele parecia triste, disse que se pudesse viria conosco, Luz Helena ficou chorando. Carlos e eu ficamos chocados com o fato deles terem ficado tristes pela nossa partida, nunca imaginamos que nossa presença lá pudesse despertar essas emoções, principalmente pelo fato de que muitas vezes me senti intrusa e estranha. Quando voltei a Tuchín em meados de 2011 fui procurar José, mas ele não trabalhava mais naquele lugar. Alguém contou para ele que eu tinha estado lá e recebi uma ligação de José no meu celular, mas então eu estava em Montería e não conseguimos nos encontrar.

2.4.5 O congresso de *fincas* recuperadas

Na região do atual Resguardo Zenú, muitas das terras que estavam nas mãos de grandes latifundiários começaram a ser recuperadas pelos indígenas na década de 1970. Estas terras foram outorgadas e legalizadas pelo Estado aos indígenas como propriedade coletiva. Internamente apenas as famílias que participaram das lutas são “donas” das fazendas. Os *cabildos menores* administram o acesso e usufruto da terra, bem como a realização de projetos apoiados pelo Estado ou por ONGs.

Porém, durante a realização desta pesquisa, a estagnação da produtividade desses sítios e fazendas, era uma preocupação do então cacique, que junto com o *Cabildo Mayor*, organizou uma reunião de três dias para discutir esses assuntos com os herdeiros desses locais, situados em diferentes pontos do RIZ. Carlos e eu fomos convidados para acompanhar e assistir esse evento que foi realizado no interior do Resguardo, no galpão de uma escola rural muito afastada de qualquer via de acesso. Para chegar até lá da rodovia principal de Sampués, andamos mais de quarenta minutos de moto por uma estrada de terra que cortava uma paisagem linda de pequenos sítios, árvores nativas e alguns terrenos destinados à pecuária. Essa foi uma das primeiras atividades em campo.

Já no primeiro dia do evento fomos apresentados a algumas das lideranças locais, chamou muito minha atenção a quase ausência total de mulheres. De aproximadamente quinhentas pessoas ali presentes, contei apenas sete mulheres comigo. Elas estavam encarregadas de assuntos logísticos como as listas dos participantes, a hospedagem dos convidados e a alimentação.

Outro aspecto chamativo foi referente ao tratamento diferencial e à existência de assimetrias bem marcadas entre os participantes do evento. As lideranças e pessoas consideradas importantes, convidados de fora como o representante da Governação de Sucre, sentavam sempre em cadeiras de plástico perto da mesa central. Os outros, índios, camponeses e trabalhadores da terra, sentavam em qualquer canto ou nas cadeiras de madeira de propriedade da escola onde o evento acontecia.

Na hora do almoço, nós não tivemos que entrar na longa fila que a maioria das pessoas fazia para lavar as mãos e receber seu prato de sopa. Nós fomos convidados pelas lideranças para “furar” a fila e nos sentar. Nossa comida foi levada até a mesa junto com a do cacique e alguns capitães. Isto foi muito desconfortável para mim porque

enquanto nós estávamos sentados à mesa, as outras pessoas se acocoravam no chão para comer. A partir da minha perspectiva então, isto deslegitimava qualquer fala no evento sobre a unidade do grupo e sobre a procura de interesses e benefícios comuns, pois o trato entre os Zenú não era em nada simétrico nem igualitário.

Após algum tempo no Resguardo percebi que entre eles existem numerosas fragmentações, adscrições e divisões que constituem as relações internas e estabelecem hierarquias, funcionando de certa forma como classes sociais e determinando o trato entre as pessoas. Estas distinções e hierarquias parecem ser constituintes da socialidade Zenú, segundo as descrições mais antigas, tudo parece indicar que são prévias ao contato com os Espanhóis. Porém, é bem provável que algumas delas também sejam resultado do contato, das “fricções” inter e intraétnicas, a partir das quais surgem novas categorias de classificação, conforme Cardoso de Oliverira (2007 [1976]).

O autor explica que a ideologia igualitária que se associa aos índios, surge de contextos sociais nos quais o índio está ausente, em especial em centros metropolitanos. Tal paradoxo residiria no fato de que se fala em igualdade étnica ou se pensa nela justamente onde não há relações interétnicas, o fato de não vivê-las permite que sejam imaginadas como igualitárias.

O “*Congreso de Fincas Recuperadas*” foi um espaço muito interessante para observar a forma com que determinados valores são privilegiados para a construção uma ideia do povo Zenú. Por exemplo, a solidariedade e a unidade com o movimento indígena nacional, foram aspectos ressaltados ao longo do evento.

A alocução inaugural do congresso por parte do cacique incluiu uma relação dos temas que seriam discutidos nos dias seguintes. Além de falar sobre a questão da produtividade das terras recuperadas, deveriam resolver de que maneira seria oferecido o apoio do RIZ à mobilização indígena nacional que estava acontecendo na época: a *Minga*⁸⁰; assim como o posicionamento dos Zenú a respeito da, então recente, legislação da Corte Constitucional, o Auto 004, referente à proteção dos direitos fundamentais de pessoas e indígenas deslocados pelo conflito armado e em sério risco de extermínio pelo deslocamento, ou morte violenta dos seus integrantes.

O clima de tensão no evento se evidenciou não apenas pelos temas que seriam discutidos, mas também pela referência direta do cacique às brigas internas do Resguardo que implicaram inclusive o descumprimento dos estatutos gerais e dos particulares de cada capitania. Isto porque muitas lideranças locais tinham assumido a

posição de tramitantes à procura de recursos perante diferentes instâncias do Estado, mas não estavam trabalhando efetivamente para suas comunidades. Da mesma forma, o cacique criticou a situação de aluguel de terras para gado, e apontou que isso seria um novo tipo de escravidão à qual os índios estariam se submetendo, pois para não trabalhar, alugavam suas terras para pessoas de fora e geravam dependência externa. Mencionou-se ainda que já não restava quase nenhum gado coletivo advindo de um projeto apoiado em 1995 pelo PMA, *Programa Mundial de Alimentos* da ONU.

Quando foi a vez do representante da Governança de Sucre se manifestar, ele elogiou o Resguardo e aos Zenú pela persistência na recuperação de sementes e por serem grandes incentivadores da produção limpa, sem agrotóxicos. Foi mencionada ainda, a existência de mais de 16 variedades de milho crioulo que se cultivam no RIZ⁸¹. Após as apresentações, falas inaugurais e o almoço, houve um intervalo e à tarde as pessoas se reuniram para discutirem em grupos os temas propostos no início.

Durante o intervalo de descanso colocaram música numa rádio, era *cumbia*⁸². Eu estava sentada num canto do galpão conversando com um dos assistentes do evento, quem ao ouvir a música me disse que essa canção que estava soando, “*La cumbia Sampuesana*”⁸³, tinha mais de 50 anos, pois quando ele era criança a tinha ouvido pela primeira vez no rádio. Disse que já não se fazia esse tipo de música e que nas festas atuais era tudo *vallenato*⁸⁴, se referindo ao fato de que no Resguardo, e de modo geral em várias localidades da região Caribe, prevalecia esse gênero musical em detrimento de outros também próprios da região Caribe como a *cumbia*, por exemplo.

Ao observar que mesmo com a música todos os assistentes permaneciam sentados, perguntei-lhe estranhada porque ninguém dançava. Ele me respondeu sem pensar muito que sentiam vergonha. Contou-me que seu pai foi músico, tocava *gaita* e *pito atravesao*, mas ele não tinha aprendido porque também sentia vergonha, apenas aprendeu a tocar a *guacharaca*⁸⁵. Essa vergonha apareceu em vários relatos sobre manifestações que no contexto local estão associadas à condição indígena. Trata-se de práticas que eram e são apontadas como realizadas exclusivamente por esta população: ingestão de determinados alimentos, interpretação de certos instrumentos e realização de atividades como o trançado em *caña flecha*, por exemplo. Vale mencionar que a referência à realização dessas práticas em muitas ocasiões acontecia e ainda acontece de forma depreciativa, o que explica

até certo ponto a reiteração do sentimento de vergonha em múltiplos relatos. Mostrarei isto melhor no capítulo 3.

Após o intervalo e o trabalho em comitês, foram apresentados publicamente outros assuntos de interesse coletivo discutidos nos grupos, como o direito à terra nas fincas recuperadas no caso de filhos, netos, bisnetos, etc.; bem como a possibilidade de continuar recuperando terras. O encarregado da guarda indígena chamou atenção para o fato de que, em se tratando de uma reunião sobre sítios e fazendas recuperadas, não tinha tido nenhuma recuperação de terra nos últimos dez anos e ninguém durante o evento cogitou a possibilidade de novas recuperações. Acredito que o silêncio perante a incitação explícita do encarregado da guarda indígena, tinha a ver com o receio pelas condições políticas e de segurança na época. Durante o evento, este tema não foi retomado por mais ninguém, inclusive o cacique guardou silêncio a respeito.

Ao final do evento, os grupos de trabalho combinaram que se estabelecessem sanções para aqueles que quebrassem os regulamentos do RIZ ou atentassem contra os acordos da comunidade; decidiram que continuariam promovendo o uso de tecnologias limpas para o campo e discutiram também a possibilidade de converter as terras recuperadas em empresas produtivas sustentáveis. Adicionalmente, falaram sobre a possibilidade de cobrar algum tipo de imposto aos “de fora” (majoritariamente *paisas*), donos das lojas de artesanato na região.

Quando o mencionaram, pensei que aquilo em termos práticos não seria tão simples assim, a presença de pessoas de fora é uma realidade complexa, pois tanto a procedência como as intenções e as atividades realizadas por eles são muito diversas, além de que a propriedade da terra na região, como já foi mencionado, não é homogênea, o que dificultaria mais ainda o estabelecimento de critérios para cobrar os referidos impostos. Até onde soube, quando terminei o trabalho de campo, não foi definido que se cobraria algum imposto aos *paisas*.

CAPÍTULO 3

SER ÍNDIO

3.1 CORES, PROCEDÊNCIAS E OFÍCIOS: A CONSTRUÇÃO DE MARCADORES ÉTNICOS

No contexto da pesquisa existem diversas classificações que delimitam o cenário. De modo geral qualquer pessoa lá pode ser considerada *paisa*, negra, branca ou índia. Minha reflexão sobre os marcadores étnicos busca suporte nos argumentos de Carneiro da Cunha (2009), pois aqui, tento me aproximar da noção de etnicidade como linguagem, para pensá-la e descrevê-la enquanto categoria nativa na medida em que é usada e reiterada por agentes sociais para os quais são relevantes determinadas distinções.

Mais atrás usei como referência Cardoso de Oliveira (2007 [1976]) para exemplificar e comparar dados do autor sobre os Terena, com alguns dos meus dados sobre os Zenú. Porém, de modo geral, parecem-me mais adequadas as ideias de Carneiro da Cunha (2009) para pensar a questão da etnicidade. Isto porque sua proposta aponta como elemento fundamental que permite a comunicação a partir de uma retórica determinada, e a meu ver, essa definição dá conta de maneira mais abrangente daquilo que se passa entre os Zenú e seus outros, como mostrarei a seguir.

Além de ser o gentílico para as pessoas do *eje cafetero*⁸⁶ e do departamento de Antioquia, em alguns locais da Colômbia, *paisa*, opera também como categoria racial para se referir às pessoas de pele mais clara, ou em geral aos procedentes do interior do país. Os *paisas* são reconhecidos como grandes colonizadores e desbravadores, em décadas recentes têm ocupado terras ao longo do país. Sua presença marcante no Resguardo e regiões circunvizinhas, poderia se justificar ou explicar pela proximidade com o departamento de Antioquia (ver mapa 2), mas na realidade os *paisas* encontram-se ao longo do país⁸⁷.

Em 2004, quando por motivos laborais morei no departamento do Chocó, percebi pela primeira vez o funcionamento da categoria *paisa* como marcador étnico. Morei na cidade de Quibdó, capital do departamento, onde a população é predominantemente negra de origem afro, por isso desde que soube que iria morar lá, achei que seria com uma família negra. Porém, assim que cheguei e sem planejá-lo, fui adotada e “abduzida” por um grupo de pessoas brancas de diferentes procedências que estavam naquela pequena cidade por motivos também

laborais, sendo que como por inércia, meu círculo social esteve praticamente restrito a eles.

Quando falo em “branco” ao longo do texto, o faço a partir das classificações feitas pelos meus interlocutores, pois no caso colombiano, como no da maioria de países da América Latina, a miscigenação é grande e essa categoria classificatória responde quase sempre a uma ordem e hierarquia simbólica na qual se atribuem características determinadas a esses ditos “brancos”, normalmente em oposição aos que são tidos como “negros” ou “índios”.

Porém, vale mencionar que as adscrições étnicas na Colômbia são mais amplas. No último censo populacional realizado na Colômbia, 0,01% da população proclamou ser rom (ciganos); 3,36% indígena; 10,31% negra, mulata ou afrocolombiana; 0,02% *palenquera*⁸⁸; 0,07% *raízal* de San Andrés e Providencia⁸⁹; 2,08% não respondeu e 84,16% não se identificou com nenhuma dessas classificações étnicas (DANE, 2005). Dependendo do contexto, esse 84,16% da população, pode ser considerada “branca”.

No departamento de Chocó, onde morei em 2004, quase todos os não negros proveem da região cafeeira, quer dizer, são *paisas*, então assim que cheguei fui chamada de *paisa* por todas as pessoas com que interagia. No começo esclarecia para as pessoas que eu não era *paisa*, mas *rola*, o que quer dizer que vinda de Bogotá, mas com o tempo descobri que *paisa* era uma categoria mais abrangente e que de certa forma eu também era *paisa*.

Os *paisas* são conhecidos como grandes desbravadores, bons negociantes e espertos. Costumam formar pequenas colônias nos lugares que ocupam. Sem planejar que assim fosse, meus companheiros de casa, amigos e em geral quase todas as pessoas com as quais me relacionei numa região predominantemente negra, foram brancas, portanto, eu virei uma espécie de *paisa*, com direito a ser associada a todas as idéias que rondavam o imaginário dos negros respeito dos *paisas*.

Embora meu trabalho fosse uma espécie de voluntariado com uma instituição do Estado e meu salário inferior a um mínimo, ao me conhecer as pessoas achavam que eu tinha interesses comerciais na região e que ganhava um ótimo salário. Pessoas na rua me procuraram e até se ofereceram para trabalhar comigo, para que eu as contratasse.

Tanto em Chocó quanto no Caribe, os *paisas* não apenas se relacionam e estabelecem vínculos quase que exclusivamente com outros *paisas*, mas também chamam seus negócios, lojas e vendas “*el paisa*” ou “*el antioqueño*”, e até enfeitam as paredes dos locais com os escudos dos times de futebol de sua região (*Atlético Nacional* e

Deportivo Independiente Medellín), explicitando sua procedência para não deixar qualquer dúvida⁹⁰.



Praça principal de Tuchín, 2009
Observe-se o cartaz com o nome da loja.



Vendas ambulantes de comida durante Feira em Tuchín, 2009
Observe-se no fundo a barraca do meio com o nome “*paisa*” pintado no teto.

Entretanto no Resguardo e em vários locais do Caribe onde fiz pesquisa de campo e fui chamada de *paisa*, ao esclarecer para as pessoas que era de Bogotá, me chamaram de “*cachaca*”, expressão regional para se referir às pessoas do interior do país, particularmente da capital, mas também é usada por algumas pessoas para se referir aos *paisas*.

De qualquer forma, *paisa* ou *cachaca*⁹¹, minha pele ligeiramente mais clara, ter formação universitária, enfim, suponho que de certa forma o meu jeito em geral, atestava que eu não era dali e isso determinou o tipo de relações possíveis com alguns dos meus interlocutores. Isto porque as queixas sobre a exploração por parte dos forâneos foram frequentes durante o trabalho de campo, algumas vezes inclusive como indiretas sobre minha presença e minha pesquisa.

Foi comum que, ao me aproximar a algumas pessoas, particularmente artesãos, estas se mostrassem reticentes, argumentando estarem cansadas de passar suas informações para pessoas de fora, que enriqueciam com seus conhecimentos e tiravam proveito enquanto elas não obtinham benefício nenhum. Segundo os relatos, as pessoas de fora sempre vão, perguntam, gravam e roubam seu conhecimento para benefício próprio e não fica nada para eles.

Algumas percepções de como certas pessoas em campo me viam flutuaram entre o ciúme, o desejo e o receio. Não tenho como saber com certeza o que eles pensavam sobre mim, mas acredito não estar muito longe quando suponho que me viam como uma intrusa, que por vir de Bogotá trazia dinheiro e de quem eles poderiam tirar proveito de alguma forma⁹².

No começo, dentro do Resguardo, em mais de uma ocasião foram cobrados de nós valores mais altos dos que pagava a população, por exemplo, no transporte e nos alimentos. De igual forma em algumas ocasiões que pretendi filmar ou fazer entrevistas, as pessoas exigiram que pagasse. Em tais casos simplesmente desisti do registro e procurei novos interlocutores.

Vale ressaltar que isto não aconteceu em todos os casos, mas acredito ser importante relatar essas experiências na medida em que são contrapontos que nos alertam sobre a forma em que os pesquisadores são percebidos pelas populações envolvidas nos nossos trabalhos. Esta questão será melhor apresentada no capítulo 5.

A percepção de grande parte da população artesã é a de que “os de fora” se enriquecem com o conhecimento Zenú, enquanto eles ficam cada vez mais pobres. Isto, longe de ser uma ficção, infelizmente é uma das realidades e paradoxos da produção artesanal, e explica até certo ponto o receio e desconfiança que gera a presença de pessoas de fora.

Porém não apenas no Resguardo, mas em geral na região do Caribe, durante o trabalho de campo e em viagens de turismo que fiz em outros momentos, tive a impressão de que a comunicação com a população acontecia de forma truncada. As vezes pensei que queria me “sacanear” ou “passar a perna por cima”; aconteceu em mais de uma ocasião de eu perguntar algo e as pessoas me responderem de maneira completamente desconexa, pelo menos era isso o que eu então pensava.

É importante mencionar que, à luz dos dados de campo e de reflexões que faço agora sobre outras experiências na região Caribe, tudo isto parece me indicar que ao acreditar que estava falando plenamente a mesma língua com meus interlocutores (um espanhol pretensamente genérico), a comunicação se deu muitas vezes de forma superficial, pois ignorei os códigos locais, convencida de estar falando exatamente a mesma língua.

Simultaneamente acredito que isto também possa apontar para um tipo de “reciprocidade negativa” que opera em algumas das relações entre a *Costa* e o interior, onde a sacanagem e o escárnio estão muito presentes, como fica evidente na narração de Benedetti (2002), escritor e político da cidade litorânea de Barranquilla, na sua coluna no diário de circulação nacional, *El Tiempo*, intitulada: “*Costeño tenía que ser*”⁹³.

Mesmo que tenha sido Sahlins (1965) quem pela primeira vez falou em “reciprocidade negativa”, utilizo aqui esta ideia segundo a definição de Temple (2003), autora que, baseada em dados etnográficos da América do sul e no trabalho de Verdier (1980), a descreve como vingança. Temple (2003) argumenta que a vingança é uma forma de reciprocidade e estaria ligada com a aliança e a honra, sendo assim capaz de gerar identidade intergrupar. No fundo, a vingança seria uma modalidade do “dar, receber e retribuir” postulado por Mauss (2003 [1925]).

Nesse mesmo sentido, a respeito dos Tupinambá, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) definem a vingança como garantia de existência social, pois articularia os mortos do passado com os mortos do futuro por meio do vivos. A vingança produz uma sociedade que não existe senão por ela, trata-se de morrer para haver vingança, e assim futuro. A vingança seria a herança deixada pelos antepassados, não no sentido de resgate da memória dos mortos, mas da persistência de uma relação com os inimigos. A vingança seria uma máquina de tempo, uma técnica da memória que cria e produz um futuro.

É importante mencionar aqui a crítica de Fausto (2001) ao uso da reciprocidade como fórmula *par excellence* da etnologia ameríndia, pois segundo ele, no caso da guerra, tal fórmula esvazia a dimensão

política ao ignorar as particularidades da vingança. Para Fausto, se na troca de bens, aquele que dá quer receber, na vindita, o desejo se inverte, pois o matador não quer ser pago. Por isto, o autor sugere pensar separadamente a predação e a reciprocidade para falar da guerra indígena, propondo o modelo do consumo produtivo.

Embora eu considere muito valiosas e interessantes as reflexões de Fausto, não aprofundarei sobre isto aqui, pois para o argumento que tento construir a partir dos meus dados etnográficos, parece-me mais adequado pensar a vingança (sacanagem e afins) como reciprocidade negativa.

O estabelecimento de diversos tipos de relações, entre as quais a fundação da socialidade, a partir desse “dar, receber e retribuir” é um aspecto vastamente trabalhado por diversos autores na antropologia e outras áreas. O pano de fundo de praticamente todos eles é o célebre “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss (2003 [1925]). Provavelmente um dos primeiros em trabalhá-lo a profundidade tenha sido Lévi-Strauss, quem fundamenta uma das suas principais teorias nas reflexões de Mauss: a da troca como origem do social, particularmente o intercâmbio de mulheres e o estabelecimento de alianças subsequentes (1982 [1949])⁹⁴.

Diversos desdobramentos sobre aspectos específicos da cadeia da troca têm sido elaborados por outros autores, são exemplo disso reflexões sobre o fato de trocar ser um ato voluntário e ao mesmo tempo obrigatório (Caillé, 2002), sobre os vínculos do dom com valores sociais como a honra (Bourdieu, 1988), descrições que mostram que para a circulação de objetos e valores acontecer é preciso haver coisas que não circulam, bens inalienáveis (Weiner, 1992) ou ainda análises que relacionam o dom com práticas contemporâneas como a caridade institucionalizada (Godelier, 2001 [1996]).

Especificamente a reciprocidade negativa foi definida por Sahlins (1983 [1974]) como a tentativa de obter algo em troca de nada e gozando de impunidade, exemplo disso seriam o subterfúgio e o roubo. Os participantes deste modelo encontrar-se-iam confrontados pelos seus interesses opostos, tentando cada um obter o máximo de utilidade às expensas do outro. A definição de Temple (2003) modificaria a ideia de reciprocidade negativa, fazendo-a mais abrangente ao argumentar que ela se manifestaria através da linguagem da vingança, e que nessa medida, geraria aliança e identidade intergrupala.

Lomnitz (2005) ainda distingue dois tipos de reciprocidade negativa: simétrica e assimétrica. Segundo o autor na primeira há atores mutuamente ameaçadores e a segunda estaria ancorada em relações de

dominação. Tratar-se-ia, no segundo caso, de um tipo de intercâmbio que se realiza através da coerção ou exploração, sendo que o propósito dos atos coercivos seria sempre a dominação.

Para o caso aqui exposto, acredito serem pertinentes as reflexões de Temple (2003) uma vez que a autora coloca no cerne do assunto a geração de aliança e consciência de grupo que emergiria a partir da vingança. As relações com alguns dos meus interlocutores tiveram esse caráter, no sentido de que eu era julgada a partir do fato de ser “branca” ou *paisa* e como tal recebi represálias. Algumas vezes estas represálias foram explícitas na forma de reclamações verbais sobre a exploração à qual eram submetidos pelas pessoas vindas de fora; outras vezes foram tácitas, através de trato rude ou de enganos, que descreverei melhor no capítulo 5.

Ao me “punir” sob o pretexto de eu ser “branca”, *paisa*, “de fora”, estariam fazendo justiça aos ataques, exploração e ridicularização que sofreram por parte de outros “brancos”, *paisas*, “de fora”; não apenas eles, mas também seus ancestrais, criando desta forma uma distinção “nós” - “eles” e marcando as pautas das formas de relação possíveis entre nós.

Não pretendo aqui definir univocamente as formas de relação entre os *costeños* e os do interior, nem entre os índios e os “brancos” ou *paisas*, gostaria apenas de salientar que, em muitos sentidos, estas relações aproximam-se daquilo que é descrito como reciprocidade negativa por haver rivalidade, acusações mútuas, confronto e vingança. Tudo isto aponta para outras problemáticas, por exemplo, o regionalismo na Colômbia⁹⁵; um tema que por motivos de extensão não abordarei aqui, deixando apenas registrada sua importância e meu interesse em estudá-lo em trabalhos futuros.

3.2 INDÍGENA, NÃO INDÍGENA, MAIS INDÍGENA

A distinção e explicitação de marcadores étnicos não aconteceram apenas comigo por ser do interior. Como já mencionado, em campo percebi também as diferenças e marcadores que funcionam localmente. Embora não haja uma fronteira cultural precisa e definida, existem códigos locais que classificam as pessoas como sendo “não indígenas”, “índigenas” ou “mais indígenas”.

Os não indígenas seriam os *paisas*, *cachacos* e em geral mestiços de pele mais clara que habitam na região: donos de lojas, vendas, carros de transporte, enfim, comerciantes. Indígenas seriam todos aqueles que se autodefinem como tais. Já a expressão “mais

indígena” foi empregada com frequência por professores, lideranças e intelectuais locais, para falar das pessoas que vivem mais afastadas dos centros urbanos/semi-urbanizados, em condições mais precárias, não escolarizadas ou que realizam práticas entendidas como antiquadas; em geral a expressão apareceu como sinônimo que qualifica as pessoas como “mais atrasadas”. Pareceu-me que isto tinha relação com o fato de que essas práticas são as que se encontram associadas às tradições Zenú; aquilo que outrora foi objeto de gozação e mofa pela população branca e mestiça envolvente.

Algumas práticas dos “mais indígenas” seriam a leitura da urina para o diagnóstico de doenças, decorrente da medicina tradicional Zenú (Drexler, 2002), a ingestão de animais como a *hicotea*, *morrocoy* e *babilla* (tartaruga e jabuti, jacaré), o uso de sementes das palmeiras para cuidar dos cabelos ou a interpretação de instrumentos e ritmos como as *cumbias* e *porros*⁹⁶ tocados por *gaitas*, *pitos* e tambores.

A forma como operam essas distinções no interior do grupo foram evidentes, não apenas pela fala das lideranças e professores do Resguardo, mas também pelas conversas com alguns artesãos e trabalhadores rurais que manifestaram sentir vergonha dessas práticas. Isso se evidenciou, por exemplo: no caso do participante do congresso de terras recuperadas que não quis aprender a música do pai e preferiu o *vallenato*, da artesã que manifestou que o trabalho que ela fazia era para os turistas, pois ela preferia usar acessórios não artesanais, ou ainda da professora de uma escola que se queixou porque os alunos não usavam o SV para luzir os cabelos arrepiados como estava na moda. Nestes casos o consumo de elementos tidos como “mais modernos” pareceu-me uma tentativa de evitar os traços que historicamente têm sido associados à condição indígena e que têm sido qualificados pejorativamente pela população branca e *paisa* da região.

Durante a pesquisa isto chamou muito minha atenção, pois muitos interlocutores que se apresentavam como indígenas, ao falar de algumas pessoas, as apontavam como sendo “mais indígenas” ou “bem indígenas”. Particularmente pareceu-me particular o caso de professores e lideranças; aparentemente eles não se sentiam tão indígenas quanto os outros. Também aconteceu de pessoas que imaginei que, pela sua aparência física, se apresentariam como indígenas não se considerarem como tais; enquanto pessoas que eu considereí brancas pela sua pele e olhos claros, manifestaram ser Zenú e veementemente insistiram na sua condição étnica, explicando que sua cor de pele era derivada das misturas de raças, mas que eram índios. Isto foi muito interessante, pois

evidenciou o quanto a condição biológica e étnica não são mutuamente dedutíveis⁹⁷.

Uma vez perguntei ao cacique pela presença de pessoas de pele mais clara no Resguardo, queria saber se todos eles se consideravam indígenas, eu não tinha clareza se eles, por compartilharem o mesmo território, teriam os mesmos direitos e benefícios constitucionais da população indígena. Ele me disse que no Resguardo como um todo, 95% da população era indígena, mesmo que não o fosse totalmente, quer dizer, que tivesse algum tipo de miscigenação; o que contava nesses casos era a autodeterminação, quer dizer, o fato de se identificar explicitamente como indígena, portanto todos os que ali morassem e se declarassem Zenú, teriam automaticamente os direitos que, por lei, têm as populações tradicionais. Ele me disse inclusive, entre risos, que se eu quisesse poderia me declarar indígena também.

Refletir sobre as palavras do cacique me levou a perceber como são difusas as fronteiras desse tipo de classificação, na qual ser índio não é uma categoria sólida e bem definida, mas que tem nuances, gradações e intersecções. Reflexões próximas e muito interessantes sobre este assunto encontram-se no trabalho de Hartung (2009), no qual a autora mostra, a partir de uma pesquisa dos termos das relações entre comunidades quilombolas no Paraná, as diferentes formas de pertencimento naquele contexto, em que ser “de fora”, não significa necessariamente não ser “de dentro”.

Os dados de Hartung apontam para uma dissolução das polarizações, mostrando como aquilo que inicialmente poderia significar oposição e exclusão (fora/dentro), na realidade revela a complexidade dessas formas de relação e pertencimento onde o “Outro pode vir a ser um Igual, sem deixar de ser Diferente” (Hartung, 2009:7). Trata-se assim, segundo a autora, de um mundo que promove uma distinção inclusiva.

Em um sentido semelhante, as reflexões de Menezes Bastos (1999 [1978]) ilustram como as distinções entre os Kamayurá passam por uma série de gradações, evidenciando que, no caso das terras baixas da América do Sul, não haveria uma lógica propriamente categorial na qual as coisas, seres e afins, pudessem ser definidos univocamente e, posteriormente, qualificados por um adjetivo.

Aqui tratar-se-ia, segundo o autor, de qualidades e substâncias simultaneamente. De acordo com Menezes Bastos, este fato pode ser exemplificado a partir dos seus dados obtidos em pesquisa de campo com os Kamayurá, entre os quais não haveria apenas objetos flautas, mas coisas (ou seres) fláuticos; as qualidades seriam, assim, entidades

substanciais e não meramente periféricas; como se para eles não existissem substantivos, mas adjetivos, qualidades.

A escala do “igual” ao “diferente”, passando pelo “semelhante”, seria mais discriminada, dependendo da amplitude do conjunto de referência, sendo que, variando de acordo com este conjunto, poderia haver uma permutação dos juízos e significados nos quais o “igual” poderia virar “semelhante”. Segundo Menezes Bastos, o conjunto de referência permutaria os significados e permitiria as diferentes gradações.

São vastas as referências na etnologia ameríndia sobre aspectos ligados à instabilidade e aparente inconsistência das descrições nativas. Gostaria de ressaltar aqui o estudo de Gonçalves (2001), que mostra como essa lógica imprime continuidade à produção e criação permanente do mundo onde seres diversos interagem e a condição de inacabamento parece não ser um problema, mas pelo contrário, sua condição de existência. O Mundo inacabado parece não ter afã de conclusão, é a produção constante pelos atos acometidos, onde a instabilidade é a característica principal.

Entre os Zenú, no que diz respeito à questão da identificação e autodeterminação, pesquisadoras que realizaram seu trabalho de campo na década de 1980 (Turbay e Jaramillo 2000 [1986]), já chamavam a atenção sobre este aspecto, mencionando que existiriam diferentes níveis de identificação que dependeriam do lugar no qual os índios fossem indagados sobre sua identidade, bem como da condição étnica do interlocutor.

Entre os Zenú, a identidade étnica aparece como um discurso que se ativa de forma contextual, elucidando os elementos e recursos com que contam para se relacionar, para ser ou não marcados em determinados contextos e driblar um entorno tão complexo como o que os envolve. Como apontado por Carneiro da Cunha (2009), a etnicidade enquanto linguagem não apenas remete a algo fora dela, mas permite a comunicação e só existe em um meio mais amplo que forneça as categorias dessa linguagem. No caso aqui descrito algumas dessas categorias sejam: Zenú, índio, mais índio, *paisa*, branco, etc.

Segundo Carneiro da Cunha, a cultura adquiriria a função de cultura de contraste, se acentuando e se reduzindo a um número menor de traços que se tornam diacríticos. No caso aqui estudado chama a atenção como isto se evidencia, por exemplo, na escolha do chapéu como símbolo dos indígenas antes de ser Símbolo Cultural da Nação, bem como na depuração de imagens às quais se faz referência no hino, na bandeira e no escudo de Tuchín, como mostrarei adiante.

Durante a realização da pesquisa fui indagada em diversos espaços pela minha posição como antropóloga perante assuntos ligados a etnicidade Zenú, à autenticidade destes índios sem língua, à “perda” das tradições, etc. Isto foi um tema delicado uma vez que, em alguns contextos, particularmente entre os intelectuais indígenas, os antropólogos são vistos como possuidores de interesses e discursos preservacionistas, conservacionistas, tradicionalistas, etc. No Resguardo, mas também em outros contextos, os antropólogos são tidos como *experts*, capazes de atestar a autenticidade de determinados traços e culturas.

Quando conversava sobre minha de pesquisa com o encarregado da área educacional do Resguardo, ele me disse que se bem eram importantes todas essas questões referentes às tradições, como o trançado em *caña flecha* e o artesanato em geral, ele achava mais relevantes outras discussões, aquelas ligadas ao acesso à terra e às possibilidades laborais para uma população jovem que, a cada dia mais, se via obrigada a sair do território. Eu manifestei que concordava com ele quanto à importância desses assuntos e que minha pesquisa de certa forma também dialogava com tudo isso.

Percebi que ele estava preocupado com que meu trabalho fosse uma espécie de compêndio das “tradições Zenú”; uma tentativa de reificar uma imagem genérica de índio, na qual os Zenú não se encaixariam muito bem, pois segundo manifestou (não apenas o encarregado da área de educação, mas também outros intelectuais e lideranças), à diferença de outros grupos indígenas da região e do país, os Zenú não conservavam sua língua originária.

Este assunto da língua apareceu em diversas ocasiões como um tema de execução obrigatória. Em contraste com (e talvez devido às) as descrições etnológicas dos grupos indígenas que começam por explicitar o tronco linguístico e a família à qual pertence sua língua, entre os Zenú, a ausência dessa língua originária é uma referência obrigatória; não apenas nas descrições de pesquisadores de fora, mas nas descrições de si próprios. Neste último caso, a referência à perda da língua é relatada com certa lástima e logo em seguida são mencionados alguns traços que podem ser considerados próprios (e exclusivos) do grupo, como o trançado em *caña flecha*. Isto, em muitos sentidos, os faz índios Zenú.

Vale mencionar que conversando com alguns amigos antropólogos em Bogotá, fui questionada sobre o uso da categoria “indígena” para falar dos Zenú, por considerar que isto reproduziria a pretensão hegemônica do Estado, ao contemplar e falar das pessoas como sendo uma entidade delimitada e homogênea. Eu decidi falar das

pessoas que se identificam Zenú como sendo indígenas, porque muitos daqueles com quem interagi se definiram como tais, e para eles trata-se também de uma reivindicação política e da garantia de certos direitos. Por isto, tenho tentado aqui chamar a atenção para o fato de que essa etnicidade não é plana nem excludente e, muito pelo contrário, no caso Zenú está cheia de matizes e contrastes.

Os Zenú com quem interagi não se definiam a si próprios apenas como indígenas Zenú, mas como artesãos, políticos, professores, crianças, jovens, pobres, universitários, trabalhadores do campo, artistas plásticos, cozinheiros, mototaxistas, mulheres, pequenos empresários, migrantes, vendedores ambulantes, sacerdotes, músicos, etc. Quer dizer, muitas vezes eles próprios nem sequer se definiam como índios, mas com relação à atividade que realizavam. O nome Zenú foi usado inclusive como alternativa à categoria índio. Isto me pareceu muito interessante, uma vez que a categoria índio está carregada historicamente de estigmas e tem sido usada pejorativamente pelos “brancos” para classificá-los.

Vale mencionar também que, mesmo quando as categorias étnicas no contexto colombiano (indígena, negro, rom) promovem uma discriminação “positiva” e de certa forma fomentam novas formas de inclusão/exclusão, por exemplo nas legislações especiais e isenções tributárias sobre as terras, um aspecto que considero pertinente para pensar a partir do caso Zenú, é que o principal componente ao qual tem se apelado recentemente na construção dessa etnicidade é o *Sombrero Vueltiao*. Este chapéu tem servido como articulador de uma série de relatos, histórias e elementos sobre os quais se constrói a ideia de uma ascendência comum, ao tempo em que têm se excluído outros elementos e práticas também associadas ao ser Zenú. Dentre esses elementos e práticas, encontram-se as recuperações de terra, comer jacaré, interpretar determinados instrumentos e ritmos, a cerâmica e cestaria, recorrer à práticas de medicina tradicional como a leitura a urina, etc. Acredito que a estigmatização destes elementos e o simultâneo reconhecimento nacional do artesanato em *caña flecha*, foram fundamentais para isto se desenrolar desta maneira.

Segundo Carneiro da Cunha (2009) a etnicidade pode ser vista como uma forma de organização política na qual se apela a uma origem e cultura comuns. O que a etnicidade diz enquanto linguagem se refere àquilo que em determinados contextos é relevante, utilizando para isto termos específicos, quer dizer, se expressando a partir de categorias determinadas. No caso aqui estudado, ser índio, Zenú, artesão, ambulante, professor ou músico, aponta para domínios diferentes cuja

escolha não é arbitrária e diz respeito a como uma determinada adscrição garante ou não uma posição específica em um cenário determinado.

É pertinente mencionar aqui o culto a *San Simón* como elemento importante na religiosidade da região, não apenas dos Zenú, mas também da população branco-mestiça. Autores como Fals Borda (2004 [1986]), Turbay e Jaramillo (2000) e Drexler (2002), fazem referência à festa do santo, celebrada entre os dias 24 e 29 de dezembro, como um espaço fundamental de afirmação de distinções étnicas que seria evidente tanto na partição do santo em três entidades: *San Simón de ayuda* (para os índios), *San Simón Blanco* (para os brancos) e *san Simón de brinquedo* (para proteger às crianças), quanto pela presença de um desfile de “negros”.

Conforme a descrição de Turbay e Jaramillo (2000 [1986]), os “negros” do desfile por elas observados, eram homens vestidos de mulheres e pintados de preto, dançando alegremente ao ritmo da *cumbia* e paquerando outros homens. Porém, em 2009 quando assisti a este evento, os “negros” do desfile eram homens e mulheres vestidos como escravos, com a pele pintada e usando algemas nos pés e mãos. Praticamente todos cobriam o rosto com pedaços de pano, apenas com a área dos olhos descoberta. Chamo a atenção para o fato de que este foi praticamente o único espaço no qual se fez referência explicitamente aos negros no contexto do RIZ⁹⁸.

3.3 UM ÍNDIO BRANCO

Na biblioteca do *Banco de la República* em Sincelejo, passei dias inteiros à procura de textos, relatos, mapas, enfim, dados bibliográficos gerais que fossem de interesse para minha pesquisa. Um dia, enquanto lia e apontava no meu caderno, entraram na biblioteca dois homens perguntando por um dos livros que eu tinha na mesa e que estava lendo. Os dois aparentavam ter aproximadamente 40 anos. Vestiam-se formalmente, levavam camisa, calça cumprida e SV. Ao serem informados pelo encarregado da biblioteca de que o livro estava comigo, se aproximaram da minha mesa e o pediram. Eu falei que podiam pegá-lo, o entreguei e continuei trabalhando com outros textos que tinha na mesa. O livro que eles queriam era um que tinha na capa um mapa do Resguardo, pegaram, xerocaram e o trouxeram de volta. Ao devolver o livro, um dos homens, o maior, se apresentou, disse seu nome e perguntou se eu trabalhava para o Ministério de Cultura, foi a segunda vez que me confundiram com funcionária do Ministério. Um

detalhe peculiar foi o fato de que, mesmo conversando comigo, ele se dirigiu o tempo todo para o Carlos, que estava do meu lado.

Quando ele terminou de falar lhe respondi que era pesquisadora do ICANH⁹⁹ e lhe perguntei quem era ele. O homem me disse que estavam fazendo um processo de conformação de resguardos em Sucre, para poder beneficiar comunidades indígenas que estavam desamparadas. Eu lhe perguntei se ele era assessor dos indígenas e ele me respondeu que não, que ele era indígena. Isso chamou muito minha atenção e despertou meu preconceito, pois sua pele era, certamente, mais branca do que a minha, além de ter olhos e cabelos claros. Explicito aqui minha leitura fenotípica da indianidade com o intuito de expor a volubilidade do meu registro e a forma como as classificações automáticas operam no pesquisador, mesmo quando a gente tenta se policial.

Como eu já sabia da existência do RIZ, lhe perguntei por que iam criar um novo resguardo se já tinha um. Então ele respondeu que a maioria do território correspondia a Córdoba e que desde do ano anterior, tinha uma divisão orçamentária diferente para cada departamento. Ele disse que se se conformassem como resguardo indígena, teriam vantagens. Eu lhe perguntei então quais que seriam as vantagens, embora já as conhecesse. Ele me respondeu que não teriam que pagar impostos, teriam acesso facilitado para a educação, os meninos não precisariam prestar o serviço militar e ao estarem organizados, poderiam receber recursos de ONGs, além de formarem uma “verdadeira” EPS indígena. Como eu já sabia que tinha uma EPS no RIZ, Manexka, perguntei por ela, e ele respondeu que não era indígena e que o seu administrador estava sendo investigado pelas autoridades e tinha ordem de captura. Do meu interlocutor me surpreendeu o quão bem informado estava e o quão fluente parecia ser sobre as questões legais. Ele e seu companheiro, que permaneceu calado o tempo todo e que sim me pareceu “índio”, estavam na biblioteca à procura de um mapa ancestral do Resguardo.

Eu lhe perguntei como pensavam fazer com a questão da coletividade das terras, se eles queriam se constituir como resguardo. Ele respondeu que o INCODER as compraria e as titularia como resguardo. Então perguntei quem as compraria e quem ficaria com esse dinheiro e ele me respondeu que seus atuais donos, as pessoas que querem se constituir como resguardo. Seu objetivo era então, que o Estado pagasse pelas terras que são de propriedade das pessoas interessadas em se consolidar como resguardo e que as titularasse como terras coletivas. Até onde soube na última vez que estive na Colômbia,

em 2011, aquele grupo não tinha conseguido conformar seu resguardo independente.

O senhor disse que eles não se misturavam com o outro resguardo porque tinham uma posição política complexa, eram ligados a interesses de grupos específicos. Eu lhe perguntei que tipo de pessoas e interesses, ele pareceu nervoso e respondeu: “Isso é público!”. Eu manifestei que por não ser da região não tinha conhecimento disso, então me disse “Ah não, essas coisas são perigosas de falar”. Perguntou-me quanto tempo estaríamos e se eu tinha um cartão de visitas. Eu falei que não tinha e que estaríamos poucos dias, embora não fosse verdade.

Eles se despediram sem nos dar a mão e foram embora se desculpando por tomarem nosso tempo. Senti desconforto na presença deles, mas depois pensei no acontecido como um fato interessante, pois significava que havia algum tipo de dissidência e que ser índio Zenú naquele contexto, implicava disputas ideológicas, políticas e econômicas. O homem com quem falei também foi muito claro (talvez sem querer) no seu interesse de cooptar recursos de ONGs que exigem que os grupos estejam organizados para poderem usufruir desses benefícios.

3.4 A ESCOLA

Um local de observação interessante sobre a forma como se constrói a ideia de ser índio Zenú, foi a escola, pois foram principalmente professores e diretivas destas instituições que relacionaram o artesanato em *caña flecha* e o chapéu como elementos que estariam na base do que significa ser Zenú. Segundo mencionaram praticamente todos os professores com quem interagi, as crianças aprendem primeiro a trançar do que a falar, pois são amamentadas enquanto a mãe trança, seus primeiros brinquedos são as fibras da *caña flecha*. Elas começam brincando com os fios e daí para frente vão aprendendo, observando e imitando os pais, ninguém lhes ensina diretamente.

As descrições idílicas e um pouco românticas do aprendizado da atividade artesanal, são confrontadas pela realidade das condições precárias de tal atividade, também muito bem conhecidas e relatadas pelos professores.

Como forma de me articular aos processos locais do Resguardo e de retribuir em parte a colaboração que estava recebendo para a realização do meu trabalho de campo, Carlos e eu participamos na

elaboração de um diagnóstico da situação dos processos de “educação própria” entre os Zenú. Educação própria é o nome dado pelas organizações indígenas ao que foi chamado de etno-educação pelo Estado colombiano. Devido ao fato de que esta última se trataria da implantação de conteúdo estandardizado de educação convencional dirigido às comunidades indígenas, estas preferiram falar em educação própria para reivindicar a construção de modelos educativos próprios e autônomos que não se reduzissem às escolas, colégios e universidades, mas que articularassem seus conhecimentos de acordo com suas cosmologias.

Essa pesquisa foi realizada a partir da petição do cacique e do encarregado da área de educação que acharam pertinente uma sondagem a respeito desse tema. Este trabalho acabou sendo muito enriquecedor para minha pesquisa particular, pois iluminou várias questões sobre as quais não tinha muita clareza. Pude identificar como, a partir de algumas experiências das instituições educativas do Resguardo, o artesanato, e especificamente o do chapéu, é um importante eixo em volta do qual se constrói o ser Zenú.

Para a realização desse diagnóstico foram selecionados seis centros de educação secundária que se encontravam localizados em diferentes zonas do Resguardo¹⁰⁰. Foram revisados os PEI, *Proyecto Educativo Institucional*¹⁰¹, e entrevistados professores, alunos e diretores. Os professores que aceitaram ser entrevistados foram aqueles que, de alguma forma, estavam engajados com os processos de fortalecimento da identidade étnica, muitos deles ligados aos movimentos políticos e organizativos do Resguardo. Os alunos foram abordados no intervalo das aulas, entrevistei os poucos que aceitaram, pois em geral eram todos bastante tímidos.

Na experiência nas escolas identifiquei inicialmente duas diferenças. Quando fomos atendidos por professores indígenas com alguma participação na organização do Resguardo, havia neles um claro interesse e grande eloquência em compartilhar suas experiências e relatar os detalhes do que eles faziam. De outra parte, quando os docentes não eram indígenas, tinham uma expectativa de ouvir “conselhos” nossos, pois de certa forma éramos considerados *experts* (antropólogos, universitários, brancos, de Bogotá.). Os docentes tinham interesse em receber de nós “capacitação” sobre estratégias a serem implementadas para lidar com as diferenças, expectativas e necessidades das crianças indígenas.

Durante a pesquisa, tanto os professores indígenas quanto os que não o eram, mostraram sempre preocupação pelo desinteresse geral

das crianças pela escola, pelo estudo, enfim, pelo “progresso”. Estes professores descreveram a educação convencional como a forma eficaz de obter sucesso na vida, de se realizar, de “ser alguém”, por isto mostravam-se desapontados pelo fato de as crianças e jovens não “darem bola” para as suas aulas e nem aos conteúdos por eles expostos.

No contexto escolar, chamou minha atenção a assimetria das relações que se estabelecem e a posição relativa de privilégio dos docentes, que são sempre os que definem e qualificam as crianças em público e em privado. Isto no sentido de que suas opiniões e valorações em relação a elas, particularmente no que tem a ver com a etnicidade e afins, são constituintes de sua autoimagem. Lembro-me do caso relatado por uma professora que contou que um dos seus alunos tinha largado a escola porque um professor não indígena tinha lhe dado nota “I” (na convenção de qualificações escolares da Colômbia, significa “insuficiente”, é a pior nota) e tinha escrito do lado da nota “I, de índio”.

Quando entrevistando professores não indígenas, foi comum ouvir relatos a respeito de práticas consideradas como bruxaria, que são chamadas na região de “*echar palabra*”¹⁰². Um docente não indígena me disse que estava cientificamente comprovada a capacidade de determinadas plantas de “fazer mal”, criticando o fato de que os indígenas não procuravam uma explicação lógica, mas baseada em crenças. Esse tipo de pré-conceito foi muito comum durante a realização da pesquisa. Chamou minha atenção como isto evidencia as tensões e limites presentes em um contexto que se apresenta, à primeira vista, como mestiço, diverso e tolerante pela convivência ancestral de diversos tipos de práticas mágicas, religiosas, curativas, etc.

Procurando dados para a elaboração do diagnóstico, encontrei que a primeira experiência de construção de um currículo próprio¹⁰³ se remeta a 1985. Porém, foi só a partir do ano de 1991 que surgiram a grande maioria destas iniciativas, devido à nova Constituição da Colômbia, na qual se reconheceu o país como pluriétnico e multicultural, dando continuidade ao surgimento de uma grande quantidade de ações desse tipo.

As primeiras tentativas de construção de um currículo próprio tiveram como resultado a elaboração de uma cartilha para a pré-escola que incluía lições de leitura e escritura que faziam referência à situações e elementos cotidianos para as crianças do Resguardo, tais como nomes de objetos tradicionais, lugares sagrados ou situações laborais ligadas ao campo e ao artesanato: “*Ñoño hace escobas con iraca*”-“*Ñono faz vassouras com iraca*”. No entanto, atualmente nenhuma das escolas tem registro desse material e os docentes que o mencionaram fizeram-no

apenas como uma anedota saudosa, da qual ninguém guarda sequer a cópia.

Vários professores mencionaram as *Lauritas*¹⁰⁴, freiras missionárias que têm uma sede no RIZ, na localidade de Vidales, e que são autoras importantes no que tem a ver com a construção da proposta de educação própria. Porém nunca consegui conversar com as missionárias, pois as várias vezes que fui até lá, a casa onde funciona sua sede estava fechada com cadeado e ninguém conseguiu me informar um momento certo para encontrá-las.

É pertinente mencionar que, conforme diz Mejía (2003), a presença das *Lauritas*, em princípio representou um grande apoio na reativação da luta dos Zenú. Mas logo em seguida, constitui-se como obstáculo, uma vez que seu conceito e imagem do indígena como sinônimo de tranquilidade, passividade e religiosidade, as levou a rejeitar as ocupações de terras e a se afastar dos setores que estavam organizados politicamente.

Vale a pena destacar o importante papel que algumas congregações e religiosos católicos particulares têm tido na Colômbia na luta, defesa e proteção dos direitos dos povos indígenas e de outras causas populares. É bem conhecido o caso do sacerdote Camilo Torres (*el cura guerrillero*), da congregação Dominicana, que se junta ao ELN, *Ejército de Liberación Nacional* e é morto em 1966 em combate. Da mesma forma Alvaro Ulcué Chocué, primeiro sacerdote indígena, assassinado em 1984 por sicários, acusado de apoiar as recuperações de terra no departamento do Cauca; ou o padre Sergio Restrepo Jaramillo¹⁰⁵, Jesuíta, assassinado em 1989, por paramilitares em Tierralta, Córdoba, pelo fato de advertir à população local sobre as violações aos seus direitos e confrontar a construção da barragem de Urra, nas proximidades do município¹⁰⁶.

O atual presidente da ONIC, Luis Evelis Andrade, indígena Embera do departamento do Chocó, se formou na comunidade Claretiana. Esta ordem religiosa desempenhou um papel fundamental na consolidação da organização local OREWA, *Asociación de Cabildos Indígenas Wounaan, Embera Dobida, Katío, Chamí y Tule del Departamento del Choco*. Trata-se da mesma comunidade à qual pertence o Padre Héctor Castrillón, fundador do Museu Biblioteca Zenú, em Sincelejo.

No RIZ, a partir da década de 1990, se realizou um processo aprovado pelo Ministério de Educação Nacional que encaminhava o esboço de uma proposta de currículo indígena que capacitasse os docentes para serem educadores em áreas indígenas. No entanto, embora nessa experiência tenha sido elaborado o conteúdo curricular da educação básica, nunca se editou o material didático por falta de recursos.

Naquela mesma época, em algumas escolas, se realizaram diagnósticos que concluíram que na região tinham ficado de lado as práticas agrícolas e artesanais, devido ao fato de que as pessoas que tinham sido escolarizadas, não queriam mais trabalhar no campo nem com o artesanato, pois lhes parecia muito duro e sentiam que estavam capacitados para realizar outros tipos de ofícios.

A partir de tal diagnóstico, em muitos colégios do Resguardo, se começou a implementar uma prática com ênfase agroecológica e artesanal que estivesse mais de acordo com a realidade dos estudantes. Inicialmente isto gerou resistências entre pais de família e alunos, que viam na educação uma forma de melhorar sua situação socioeconômica e em oposição a isto, entenderam que as novas políticas das escolas implicavam reforçar alguns elementos dos que eles procuravam se afastar, pois carregavam o estigma de ser indígenas. Com o tempo, estas ênfases têm ganhado aceitação entre a população, em grande parte graças à positividade da condição étnica, a partir da Constituição de 1991.

Mais recentemente, muitos centros educativos optaram pela incorporação do étnico nos currículos mediante a chamada “*Cátedra de la Cultura Zenú*”, uma disciplina que vem sendo implementada desde o ano 2008. Nela se passam conhecimentos sobre o Resguardo, sua história, as recuperações de terra, costumes, tradições, etc. A cátedra da cultura Zenú, tal como descrita nos PEI das escolas, é um projeto cultural de nível nacional que procura valorizar e compilar a tradição oral e escrita através de docentes, médicos tradicionais, artesãos, etc.

A cátedra conta com um livro editado e publicado em 2009 graças ao apoio da prefeitura e da secretaria de educação de Tuchín. O livro conta com quatro capítulos intitulados assim:

1. *La cultura Zenú*, que trata das culturas pré-colombianas, do artesanato, da ourivesaria, suas estruturas sociais, gastronomia, religião e legislação.

2. *Conquista de los Zenúes*, que fala do descobrimento e desdobramentos deste para os Zenú, incluindo a perda da língua, o

trabalho forçado, os maus tratos, a dizimação da população e tudo aquilo a que os indígenas foram submetidos como consequência da conquista.

3. *El resguardo, de la opresión a la vida en sociedad*, que se refere a este tipo de conformação territorial, às recuperações de terra, às práticas dos atuais Zenú, ao trabalho do campo e ao *Sombrero Vueltiao*

4. *Tuchín renace*, que fala do município e suas generalidades, economia, clima, flora, fauna. Etc.

O objetivo do livro, segundo consta na apresentação assinada pelo então prefeito, Domingo Ortiz, é ressaltar as virtudes dos Zenú, defender seu patrimônio e promovê-lo, estimulando a identidade e a valorização de sua cultura. É importante mencionar que esse livro faz referência exclusivamente a Tuchín e não obteve informação sobre sua divulgação fora das escolas amparadas por esse município. Porém, vale destacar que a nomeação de Tuchín como município teve uma grande importância em termos políticos para todos os Zenú, pois implicou uma divisão orçamentária própria e autonomia para seu investimento, o que sempre dependeu de San Andrés de Sotavento.

Segundo comentaram algumas lideranças, a nomeação de Tuchín teve o caráter de uma vitória contra os brancos, uma vez que San Andrés de Sotavento tem sido há tempos governada por brancos, mesmo com uma população majoritariamente indígena e Tuchín, considerada uma área de concentração indígena por excelência, sempre esteve submetida, política e economicamente, às decisões de San Andrés.

Nesses espaços e discursos acadêmicos tais como nas salas de aula das escolas, ou no texto acima mencionado, o chapéu é destacado como o elemento principal que hoje define sua identidade étnica. Um exemplo deste fato é que, em algumas escolas do Resguardo, os estudantes têm se formado usando o SV ao invés do tradicional capelo de formatura. Em muitas destas escolas, o artesanato é uma área ou ênfase curricular, articulada por convênios com fundações, ONGs e instituições do Estado, que promovem a capacitação e certificação dos processos produtivos associados à *caña flecha*, desde seu cultivo até sua comercialização. Assim, procuram atender às expectativas e possibilidades laborais dos jovens dentro da região, já que uma vez que terminam sua formação na escola, contam com a homologação de seus conhecimentos por parte de entidades como o SENA, *Servicio Nacional de Aprendizaje*¹⁰⁷.

3.4.1 O alheio e o próprio: dinheiro, moda e tecnologia X lavoura e Artesanato

Embora existam iniciativas como as já mencionadas e mesmo com a reafirmação constante da identidade indígena, em volta da atividade artesanal, os professores das escolas têm identificado que “a influência das culturas não indígenas no Resguardo” dificultam a construção e implementação de um currículo próprio. Isto porque, segundo eles, têm se gerado novas expectativas nos jovens, que seguindo as modas e procurando o acesso a bens da “sociedade de consumo”, se afastam dos ofícios considerados mais tradicionais e assim de sua “cultura e tradições”.

Dentro dos centros educativos, tem se tentado fomentar o uso do *Sombrero Vueltiao* para ir à escola, mas embora seu uso esteja permitido, quase nenhum aluno o porta. “Muitos preferem usar bonés que estão mais na moda ou luzir esses penteados arrepiados, esses não usam proteção de tipo nenhum na cabeça”, comentou uma professora, indignada com o fato de ter aparecido inclusive doenças de pele em alguns alunos, devido à exposição indevida ao sol.

O tempo livre das crianças e jovens é destinado especialmente a atividades como assistir televisão ou brincar com vídeo-jogos, isto foi referido como uma situação indesejável perante a qual as instituições têm tentado agir mediante a recuperação de jogos tradicionais e a realização de festivais e exposições periódicas. Porém, estas iniciativas não têm tido continuidade.

A “falta de apego pela cultura própria” aludida por vários docentes, se evidenciaria também na preferência que muitos jovens têm por atividades como o mototaxismo, ou a venda ambulante de café em cidades capitais da região. Estas são atividades que lhes permitem ganhar dinheiro rapidamente, mas que os afastam de sua “cultura e tradições”, comentaram vários professores.

Esta “queixa” não é nova, uma vez que pesquisas mais antigas (Turbay e Jaramillo, 2000 [1986]) já se referem ao fato de que os jovens não reconhecem nem praticam os antigos costumes, como a dança da *cumbia* e a interpretação de instrumentos musicais tradicionais como o tambor, a caixa e o *pito atravesao*. Naquela época, os jovens argumentaram que tais práticas os faziam aparecer incivilizados ou *corronchos* perante os brancos e mestiços da região.

A persistência dessa vergonha e a reticência em relação a serem marcados e classificados em determinados contextos como “índios”, mostra o quanto as ideias e imagens associadas a certas práticas lhes são

aversivas, mesmo com o aparente reconhecimento “positivo” que de sua condição étnica faz a Constituição de 1991.

Muitos centros educativos têm estabelecido convênios com instituições da ordem nacional ou regional, como o SENA, *Servicio Nacional de Aprendizaje*, a CVS, *Corporación Autónoma Regional de los Valles del Sinú y San Jorge*; a *Fundación Oleoductos de Colombia*, ou a ASPROAL, *Asociación de Productores Agropecuarios Alternativos*¹⁰⁸; que oferecem capacitações das quais podem participar os alunos e seus pais. Segundo consta nos PEI das escolas e nas explicações de professores e diretores, estas iniciativas têm tido como objetivo explícito valorizar e fortalecer os conhecimentos tradicionais da população, bem como capacitar e melhorar as condições de realização de suas atividades laborais, e garantir assim a segurança alimentar da região e a redistribuição do dinheiro.

Todos os centros educativos manifestaram ter iniciativas de resgate de seus costumes e tradições, tais como eventos de dança, gastronomia, jogos tradicionais, jornadas culturais, etc. Como um exemplo bem sucedido de implementação do indígena nos PEI, docentes e alunos mencionaram a articulação da estrutura política e organizativa do Resguardo com a escolar, quer dizer, a criação de cargos como *capitán*, *cacique*, etc., que foram incorporadas aos representantes estudantis, fazendo uso do decreto 804 de 1995, que no seu artigo 18º estipula que “*En la organización y funcionamiento del gobierno escolar y en la definición del manual de convivencia en los establecimientos educativos para los grupos étnicos, se deberán tener en cuenta sus creencias, tradiciones, usos y costumbres*”. Esta tem sido uma experiência muito bem sucedida nas escolas que a implementaram, pois segundo os professores, gerou nos alunos sentido de pertencimento e interesse pelas atividades compreendidas no exercício político.

Por outro lado, os professores de queixam do baixo rendimento acadêmico em muitos dos centros educativos visitados. Isto é atribuído ao fato de que várias crianças e adolescentes frequentam a instituição apenas para receber o dinheiro-bolsa do programa de governo “*Familias en Acción*”¹⁰⁹. Segundo os docentes, este programa tem evitado até certo ponto a deserção escolar, mas ao mesmo tempo, tem propiciado que muitos estudantes compareçam à escola somente para receber o benefício econômico, sem que exista um interesse por parte das crianças ou de suas famílias pelo estudo.

Outro elemento mencionado como problemático, foi a participação dos estudantes na economia doméstica, principalmente com a realização de atividades ligadas ao artesanato. Isto impediria que

dedicassem tempo suficiente às atividades acadêmicas. Os docentes reconhecem explicitamente que, entre os alunos, há um baixo nível acadêmico e, na região, um alto índice de desemprego. A tal contexto se soma o fato de que os estudantes atuam, na sua maioria, como receptores passivos, parecem desmotivados, temerosos de participar e cometer erros.

Segundo as versões dos docentes, aproximadamente o 5% ou menos, dos estudantes, continua com a formação universitária ou técnica. “Na atualidade as expectativas dos egressados são o dinheiro fácil e rápido, por isto muitos deles se dedicam ao mototaxismo ou à venda ambulante em cidades capitais da região Caribe. As mulheres usualmente se empregam como domésticas também nas cidades capitais”, indicou um professor.

Outra problemática que se explicitou foi a de que os professores externos, que não estão vinculados à organização indígena, normalmente limitam sua atividade a dar as horas de aula da disciplina que lhes corresponde e vão embora. Não estão articulados às atividades e dinâmicas da região.

Devido à presença de docentes e alunos indígenas e não indígenas nas escolas, um aspecto apontado com veemência, foi a questão da discriminação e o racismo, como elementos preocupantes nas relações no interior da escola. A discriminação, ao que se relatou, muitas vezes viria dos próprios professores, que atribuiriam à condição indígena de seus alunos a dificuldade no aprendizado e o baixo desempenho acadêmico, como no exemplo referido acima.

A respeito dos aspectos ligados à condição étnica, alguns docentes manifestaram sua preocupação perante a comercialização de meninas, o que foi descrito como um “comportamento machista”. Este foi um elemento sobre o qual as opiniões foram diferentes em cada escola. Teve professores que arguíram que não se trata de comércio, mas de uma forma tradicional de casamento, na qual se paga ao pai da noiva; entretanto, houve os que disseram que tal prática da venda das filhas é uma alternativa econômica à qual recorrem alguns pais quando precisam de dinheiro. Os docentes também fizeram referência ao precoce início da vida sexual entre os jovens e adolescentes, bem como aos casamentos prematuros, que muitas vezes os levam a desistir da escola.

Numa das escolas visitadas, conheci o caso de um jovem de 14 anos, Gerardo. Ele me contou que tinha tido de interromper seus estudos durante um ano devido à gravidez de uma moça, de 13 anos, com a qual ele teria tido relações. Pelo fato de a moça ser virgem antes de estar com ele, seguindo a tradição e a jurisdição Zenú, ele deveria pagar à família

dela e a ela também. Gerardo me contou que ao saber da gravidez, pediu a moça em casamento, mas ela não quis. Isto, de qualquer forma, não o isentaria da obrigação do pagamento. Como sua família era muito pobre, ele teve que parar de estudar e ir trabalhar na roça durante meses para juntar o dinheiro conveniado entre ele, a família da moça e a autoridade indígena do local onde eles moravam. Na época ele pagou o equivalente a 600 reais, além dos presentes que teve, por dever, que comprar para a criança, que quando conheci, já tinha completado um ano. Em 2009, Gerardo estava de volta à escola e tinha retomado suas atividades acadêmicas.

Situações como esta são descritas na etnografia de Turbay e Jaramillo (2000 [1986]) como sendo formas de casamento existentes no momento da realização de sua pesquisa. Entretanto, as autoras destacam que os anciões entrevistados manifestaram que, no começo do século XX, não existia “o preço da noiva” e que isso teria sido uma prática induzida pelos fazendeiros brancos que pagavam aos indígenas pobres para ter relações sexuais com suas filhas virgens. Segundo os anciões, antigamente eles trabalhavam para seus sogros, assim, depois de algum tempo, recebiam aprovação para ficar com suas filhas. Infelizmente não tenho dados da minha própria etnografia, nem de outras, sobre esta prática, não podendo aprofundar mais as discussões sobre esta questão.

Embora a maior parte da população se defina como indígena, não é possível encontrar essa identificação nas práticas cotidianas dos estudantes, segundo disseram os docentes. Apenas em situações de contingência, como na resolução da situação militar dos meninos¹¹⁰, se apela de maneira clara e precisa à etnicidade Zenú, para se beneficiar com uma das prerrogativas que por lei têm os povos indígenas, como é a não obrigatoriedade do serviço militar. Entretanto, em casos como o de Gerardo, relatado acima, é a própria condição étnica que determina as consequências e resoluções de algumas ações.

Nesta sondagem sobre o estado das iniciativas em educação própria, se evidenciou a existência de uma série de contradições e paradoxos nos processos vinculados à educação entre povos indígenas no que tem a ver com as expectativas dos docentes e adultos em geral perante os estudantes, crianças e adolescentes. Uma das grandes inquietações dos docentes em relação ao tipo de formação que eles dão, estava ligada à criação de estratégias para não opor a escola ao lar, pois perceberam que muitos alunos tinham dificuldades para conciliar a realidade de seu cotidiano com as exigências da escola.

Professores, e em geral adultos e autoridades do Resguardo, manifestaram que os jovens da região “não têm aspirações”, não

procuram “um futuro melhor”, e preferem o dinheiro rápido. Simultaneamente, esses mesmos professores e adultos expressaram sua desaprovação perante a migração dos jovens para outros lugares, pois ao sair estariam negligenciando sua cultura e tradições.

Essas duas perspectivas expõem um dos principais paradoxos que enfrentam os jovens Zenú para pensar seu futuro, já que de um lado são acusados de não procurar “um futuro melhor” (o que inferiria que o que vivem e têm não é bom ou suficiente), mas de outro lado, se recrimina os que saem e não ficam “reproduzindo sua cultura e tradições”. Neste ponto é possível observar como conflui uma expectativa de progresso baseado em um padrão ocidental (o estudo como medida de sucesso e progresso) e um anelo romântico perante o “dever ser” do indígena Zenú, que está associado ao trabalho no campo e ao desenvolvimento da atividade artesanal.

Porém, é fato que tanto a roça quanto o artesanato, não são atividades produtivas possíveis para toda a população por diversos motivos, entre tantos o fato de que nem todos possuem terra para cultivar ou têm de onde extrair a matéria prima para o artesanato, o que faz com que essas atividades não sejam uma alternativa econômica suficientemente lucrativa nestes casos.

Numa escola em Tuchín, conversei com um professor que comentou que em Chimá (ver mapa 1), um povoado próximo onde ele também dava aula, a cada dia diminuía o número de alunos, pois as pessoas procuravam “fugir” dali uma vez que naquele vilarejo não tinha atividade produtiva lucrativa durante o ano todo, apenas durante a estação seca tinha produção de melancia, mas a maior parte dos terrenos tinham sido convertidos, em anos recentes, em pastos para gado, enquanto as *ciénagas*, onde uma vez houve fartura de peixes, aves e tartarugas, tinham sido super exploradas e já não produziam nada.

Já respeito à continuação da formação acadêmica, é importante salientar que essa também não é uma alternativa real para a maioria de jovens, uma vez que embora a existência de convênios entre o Resguardo e alguns centros educativos do país, os altos custos associados à manutenção dos jovens não podem ser subsidiados por todas as famílias, e mesmo que eles tenham vaga em alguma universidade, não recebem nenhum tipo de bolsa. Também acontece de aqueles que conseguem aceder à educação superior, comumente não voltarem a trabalhar na sua região, pois a oferta laboral para mão de obra qualificada não é muito alta e os salários são mais baixos do que em outras regiões do país¹¹¹.

Mesmo com as condições materiais que impossibilitam que muitos jovens permaneçam na região, estão as expectativas de realização pessoal das novas gerações que não respondem necessariamente ao projeto ideológico e político das lideranças e autoridades do Resguardo. A encruzilhada dos estudantes, mas também da população em geral, é que por um lado veem exaltada sua condição étnica em discursos oficiais, mas de outro lado vivem, a cada dia, a pauperização das condições do campo e as dificuldades que isto acarreta para suas famílias.

A esse respeito chamou minha atenção um acontecimento na escola Álvaro Ulcué Chocué. Enquanto esperava para falar com o diretor, assisti um bate-papo informativo para os meninos do último grau do ensino superior numa das salas da instituição. A *Fundación Oleoductos de Colombia*, por meio de um convênio com a escola, estava se oferecendo para financiar e abrir créditos para o desenvolvimento dos projetos produtivos que os estudantes deviam formular no último ano para se formar¹¹².

A moça que estava dando as informações era uma *paisa* procedente de Medellín, como foi evidente pelo seu sotaque. Foi muito chamativo o “desinteresse” dos meninos perante a apresentação da mulher, enquanto ela falava e apresentava as linhas de crédito às quais eles poderiam aceder, os estudantes se olhavam e conversavam entre si. Pareceu-me que não estavam entendendo o que ela lhes dizia. A moça, evidentemente frustrada, chamou sua atenção lhes dizendo que a Fundação estava lhes oferecendo uma oportunidade única de que seus projetos não ficassem apenas no papel. Ela lhes perguntou insistente se não gostariam que seus projetos virassem realidade. Os meninos falavam em voz baixa entre eles, nenhum respondia aquilo que ela perguntava. Na tentativa de fazê-los participar, pediu que apresentassem seus projetos. Pensei de imediato que por se tratar de Tuchín, obviamente todos seriam sobre artesanato em *caña flecha*. Minha surpresa foi grande quando um após outro, nenhum dos projetos apresentados era sobre o artesanato. Os planos de negócio dos estudantes eram para criação de galinhas, cordeiros, peixes e até confecção de roupa íntima feminina, não tinha nada de artesanato. Da mesma forma em que aconteceu numa das localidades que visitei, sobre a qual falarei adiante, ali ficou evidente que quando indagados sobre seus planos e projetos, os jovens Zenú expunham sua preferência de não trançar nem realizar atividades ligadas ao artesanato.

A Educação é um dos poucos espaços onde as lideranças têm a possibilidade real de materializar sua proposta política e seu projeto do

“dever ser” do RIZ. Porém, isso implica algumas dificuldades, como as expectativas dos jovens, e a possibilidade real de fazerem sua vida naquela região.

As instituições educativas indígenas são variadas, não homogêneas, ali, as mensagens das lideranças e do seu projeto para o RIZ encontram ecos, mas também resistências devido às condições laborais dos professores e à questão do compromisso com referido projeto, que muitas vezes passa por uma filiação étnica determinada, ser ou não Zenú.

Durante a realização do trabalho de campo escutei a várias lideranças Zenú falarem do projeto de implantação de uma universidade Zenú que atendesse às necessidades de formação superior da população local, com ênfase na revitalização de sua cultura e costumes, mas isto foi mencionado apenas como uma ideia que estava sendo discutida.

Já no Brasil, durante a escrita da tese em 2011, procurando um arquivo na Internet, me deparei com a notícia da fundação da *Universidad Autónoma Indígena Intercultural de Colombia-UAIICO*¹¹³, que oferece os programas de: medicina integral intercultural, direito próprio, licenciatura em pedagogia e desenvolvimento comunitário e engenharia agroecológica ambiental. Chamo a atenção para a existência de iniciativas semelhantes em outros locais, como no sul da Colômbia (*Universidad Autónoma, Indígena e Intercultural – UAI*¹¹⁴) e na Bolívia (*Universidad Indígena Intercultural*¹¹⁵), apoiadas por ONGs internacionais.

Ao ler a notícia, para mim foi claro que UAIICO faz parte de um projeto Zenú de investimento na questão educativa, uma vez que, para o movimento indígena, tem sido evidente a importância desse aspecto para uma interação mais simétrica com as diferentes instâncias da sociedade nacional. Uma universidade indígena lhes permite certa autonomia em termos de certificação de profissionais que venham atuar em prol da organização indígena regional e nacional. Isto se mostra como uma peça chave no fortalecimento do movimento indígena no país, evidenciando como os Zenú não querem ser apenas guardiões ou testemunhas do passado remoto, mas cidadãos indígenas, que exigem um lugar em igualdade de condições para interagir no cenário nacional.

Escudo da UAIICO. Observe-se o SV no topo do emblema.



Fonte: UAIICO

3.4.2 Os meninos do café

Nas ruas da zona turística de Cartagena que conserva quase intatos os traços arquitetônicos coloniais dos séculos XVI e XVII, há uma grande oferta de produtos e serviços destinados aos visitantes nacionais e estrangeiros. Comida, bebida, frutas, sucos, roupa, acessórios, artesanato e lembrancinhas, fazem parte das ofertas, tanto em lojas, quanto no comércio de rua. Os vendedores ambulantes também fazem parte da paisagem colorida e diversa do centro histórico, chamado de “*ciudad amurallada*” em referência aos altos muros que formam o forte militar que cerca a parte mais antiga da cidade.

Dentre os vendedores ambulantes destacam-se as *palenqueras*¹¹⁶, que chamam a atenção pelo colorido de suas roupas, além delas, prestei especialmente atenção aos vendedores ambulantes de café, por conta dos relatos que tinha ouvido no RIZ sobre a vasta presença dos jovens Zenú que trabalhavam em Cartagena. Os vendedores de café eram todos muito jovens, com idades entre os 14 e os 25 anos aproximadamente. Estes meninos eram chamados por outros vendedores ambulantes de “*índios tuchineros*”.

Na rua conversei com vários vendedores, dentre eles um de chapéus, oriundo de Cartagena, que trabalhava havia 12 anos ali e comprava sua mercadoria de um atacadista da cidade. Disse que não viajava até Tuchín porque perdia tempo. Enquanto conversava com ele, passou pela nossa frente um vendedor de café, ele o apontou e me disse: “olha, ele ali é lá da terra dos chapéus”. Chamou o menino, eu comprei um cafezinho para ele, seu nome era David.

Enquanto servia o café lhe perguntei de onde era, disse que de Tuchín (como praticamente todos os vendedores ambulantes de café que trabalhavam na cidade). Cada cafezinho custava aproximadamente R\$ 0,20 na época de realização desta pesquisa. David não sabia quantos cafezinhos vendia por dia, mas tinha o cálculo das garrafas, que no total eram 15. Como tinha apenas 5, voltava para a moradia duas vezes por dia para preparar mais café. Paguei e o menino se despediu para continuar trabalhando.

É importante mencionar que a freguesia principal dos meninos do café são outros vendedores ambulantes ou pessoas que trabalham no centro histórico, não os turistas. À diferença de outros vendedores ambulantes, os meninos do café não oferecem seu produto, ficam numa esquina com suas garrafas térmicas ou andam pelas ruas sem falar, esperando ser chamados por algum freguês, que sabe o que eles vendem.

Dois dias depois reencontrei David perto da mesma pracinha onde o tinha conhecido. Cumprimentei ele e comprei um cafezinho. Perto de mim tinha mais fregueses, então assim que serviu os cafés solicitados sentou do meu lado e começamos a conversar, o fato de eu conhecer a região de onde ele provinha e de mencionar locais e pessoas que ele conhecia, gerou confiança nele e ficamos conversando descontraidamente por um bom tempo¹¹⁷.

David era sobrinho de Medardo de Jesús, reconhecido artesão do RIZ. Não terminou a escola e tinha desistido de ficar no Resguardo, preferiu vender café, pois ficava com “*flojera*” (preguiça) de trançar, além de que vender café era uma atividade mais rentável. David sabia trançar fino e escrever os nomes das pessoas nas tranças, uma habilidade que poucos artesãos têm. Disse que viajava a cada 15 dias para sua casa em Tuchín, mas que seus companheiros, outros meninos provindos da mesma região que ele, só viajavam a cada 3 meses, quando as economias o permitiam. Ele morava havia 3 anos em Cartagena.

David me disse que no Resguardo não tinha condições de ficar, pois não havia “territorialidade¹¹⁸”. Achei curioso que mesmo sendo familiar de um artesão consagrado e parte de uma das poucas famílias indígenas da região que é dona de uma loja de artesanato, ele não tenha

ficado. Disse que quando viajava para Tuchín ajudava à família trançando e vendendo.

Numa outra pracinha do centro histórico de Cartagena conheci outros dois meninos, Manuel e Diego, também de Tuchín, apenas um deles tinha terminado a escola, o outro me disse que tinha “*flojera*” de ir estudar todos os dias e preferiu se tornar vendedor de café. Manuel, Diego e David, junto com praticamente todos os vendedores de café provindos da região do RIZ, moravam no bairro Getsemaní, fora da área do centro histórico, numa localidade da periferia. Lá tinham uma espécie de alojamento coletivo onde também recebiam alimentação. O aluguel e a comida deviam ser pagos por eles diariamente, mas não me informaram os valores. Expressaram sentir muita saudade da mandioca e do inhame, pois enquanto estavam em Cartagena comiam apenas arroz. Todos eles manifestaram unanimemente que não ficavam no Resguardo porque vender café era uma opção mais rentável. Enquanto no RIZ em um dia de trabalho ganhariam no máximo o equivalente a R\$ 7,00, em Cartagena podiam ganhar até R\$ 20,00 livres.

Pelo que os meninos falaram comigo, entendi que existe uma espécie de recrutamento de jovens daquela região que chegam a locais onde lhes são oferecidas as condições mínimas para começar seu trabalho como vendedores ambulantes: cama, comida e as garrafas térmicas, que no começo são alugadas pelos donos ou administradores das casas onde eles chegam a morar. Com o tempo, alguns vão economizando e compram as próprias. Segundo comentaram, muitos deles fazem o contato já no RIZ e são levados por outros conhecidos que se encontram na cidade de Cartagena, poucos estão sozinhos, fora dessa rede¹¹⁹. Os que moram nos alojamentos coletivos estão associados e têm que pagar sua moradia e alimentação, além de uma taxa de “poupança” para a associação. Quando chegam, recebem instruções sobre como preparar o café e alugam os utensílios que depois adquirem com suas economias.

Os meninos vendedores de café com quem conversei disseram que preferiam trabalhar em Cartagena e não em cidades mais próximas do RIZ como Sincelejo porque, estando mais longe, mesmo ficando com saudades, era mais difícil voltar atrás e assim, não corriam o risco de sair correndo para seus lares quando a saudade batesse¹²⁰. Eles viajavam a cada 3 meses para suas casas. Os seus planos, segundo comentaram, eram de continuar com essa atividade, vender café, ir e voltar.

De volta no Brasil, em 2011, me deparei com a notícia de que o documentário que tinha ganhado o prêmio nacional de jornalismo

“Semana – Petrobras”, tratava desta temática. Intitulado “*Zunga: la industria cultural del tinto*”, do jornalista cartagenero Emiro José Méndez, o documentário explora as histórias de vida dos Zenú que deixaram seus lares em Córdoba e Sucre para se dedicar à venda ambulante de café em Cartagena. Mostra também a realidade de deslocamento forçado, ameaças e assassinato de lideranças que levaram essa população a buscar alternativas para sobreviver e manter suas famílias a partir do trabalho informal¹²¹.

CAPÍTULO 4

VARIAÇÕES SOBRE A REGIÃO E OS ZENÚ

4.1 EDGARDO TÂMARA: HISTORIADOR

Tanto na Secretaria de Cultura de Sucre, quanto no Teatro Municipal, ao saber da minha pesquisa, me indicaram para conversar com Edgardo Támara, historiador e professor universitário de Sincelejo que conta com grande reconhecimento e prestígio local. O contatei pelo telefone, lhe disse que estava pesquisando o SV e que gostaria de conversar com ele. Ele aceitou, combinamos uma data boa para os dois e no dia marcado apareci na sua casa para entrevistá-lo. Edgardo, um senhor de aproximadamente 70 anos, me recebeu no quintal. Foi muito atencioso e simpático, falamos por horas. Além de conversar sobre o SV, me contou de suas pesquisas, da região, das *corrralejas* e mais alguns temas.

Ele me disse que, contrariamente a outras pessoas da classe media-alta de Sincelejo, seu pai e inclusive seu avô, em 1880 já usavam o SV. Naquela época as pessoas ricas usavam um chapéu de feltro branco, mas na sua família, pela proximidade com o trabalho no campo, tinham preferido usar o SV.

Seu avô tinha terras e Edgardo lembrava, ainda na sua infância, de ouvir ele falar em contratar *cuadrillas de índios* para trabalhar “*tumbando monte*”¹²². Segundo Edgardo mencionou, eles trabalhavam vestindo SV, comentou ainda que os índios levavam o monte que não servia para suas casas e faziam cestaria e tranças. Além dos trabalhadores, iam suas mulheres. Durante o tempo em que eram contratados para “*tumbar monte*”, ficavam hospedados na parte exterior da casa do sítio, logo depois voltavam para seus lares nas redondezas de San Andrés de Sotavento, era até lá que seu pai e avô viajavam para procurar essas *cuadrillas de indios*¹²³.

Ele lembrou ainda que antigamente os chapéus tinham uma peça chamada de *barbuquejo* que já não é mais usada. Tratava-se de uma fita para segurá-lo em volta do rosto. Disse que de aproximadamente 20 anos para cá, o *barbuquejo* não é mais usado. Comentou que na atualidade o chapéu tem um caráter artístico pelas capacitações e aprimoramento da técnica que têm sido estimulados por instituições como *Artesanias de Colombia*.

Disse que o SV começou a ser usado pelos fazendeiros na década de 1960 e que tinha formas de usá-lo que funcionavam como

sinais para as outras pessoas, expondo ou denotando procedência, intenções, etc. Pelo uso do chapéu seria possível reconhecer um morador das savanas, um montador de cavalo, um homem com intenções de namorar ou que estivesse procurando briga¹²⁴. Segundo Támara nas últimas décadas isto teria desaparecido, pois hoje a forma de usar o chapéu seria muito mais homogênea. Quando comecei a pesquisar na Internet informações sobre o chapéu, achei um vídeo de um jornalista e folclorista regional, Augusto Amador Soto, que também fazia referência às diferentes formas de usar o chapéu, mas além dele e de Edgardo Támara, entre os artesãos e população do RIZ, nunca ouvi referência alguma à dita linguagem no porte do chapéu¹²⁵.

A respeito da terra, Támara mencionou que os índios começaram a perdê-la de maneira assustadora no começo do século XX, quando chegaram empresas petroleiras, mas que as iniciativas de alambrado e a erva *faragua*¹²⁶ também teriam contribuído no estabelecimento de limites e lindeiros, muitas vezes fraudulentos. Isto teria acontecido por volta de 1870. Segundo Támara, a erva *faragua* teria sido usada para pode implantar a pecuária, pois trata-se de uma erva que “domina” o mato ou plantas indesejáveis. Na região Caribe, o uso da *faragua* teria sido parte de um processo de dissolução nacional de resguardos.

Outros autores como Mayorga (1994), Solano de las Aguas e Florez Bolívar (2007), mencionam os empreendimentos amparados em um discurso liberal, como o petróleo e a pecuária, como as principais causas da desintegração dos territórios indígenas no Caribe. No século XIX, sob as ideias liberais da igualdade dos homens perante à lei, se justificou a individualização da propriedade e a generalização de uma economia de mercado. Isto teve como consequência final a expropriação das terras dos resguardos indígenas e a desarticulação de muitas dessas comunidades.

Outro dos aspectos de interesse mencionados por Támara foram as categorias de cor que davam conta do status social, nas quais, segundo ele, ser índio era pior que qualquer coisa, inclusive que negro. Ser branco era ser rico, ter propriedades, mesmo que a pele não fosse clara. Os filhos dos brancos eram chamados de *blanquitos*. Os *mozos* eram mestiços, pessoas empregadas ou comerciantes, e depois estavam os negros e os índios.

Ele mencionou que há mais de 20 anos que não se usam essas categorias corriqueiramente para classificar as pessoas. No entanto, mesmo que não se usem explicitamente, como já mencionei acima, em campo percebi que a segregação, a discriminação e a distinção operam

de forma muito evidente em espaços como a escola. Talvez hoje não se explicitem as mesmas categorias referidas por Tâmara porque isso não é bem visto ou considerado politicamente correto, mas no RIZ, um *paisa* é evidentemente diferente de um índio ou de um mais índio¹²⁷.

Além de conversar sobre as *corralejas*¹²⁸, Tâmara foi quem falou pela primeira vez para mim da existência do *costeñol* como língua do caribe, que estaria datado do final do século XVII. Porém, como manifestei com antecedência, após consultar tal estudo, não encontrei elementos teóricos ou analíticos que me parecessem relevantes para desenvolver o tema aqui e preferi falar em variações linguísticas (Álvarez, 2006). Do mesmo modo, ele mencionou a semelhança entre a cerâmica e o trançado do chapéu, propondo que poderia se pensar numa transição estética no artesanato. Sua sugestão foi muito valiosa para pensar essa questão a partir das curadorias dos museus que exibem peças Zenú, como mostrarei.

Foi muito bom conhecê-lo, gostei da honestidade e generosidade desse intelectual *costeño*, que já no final da nossa conversa admitiu se sentir um deus com seus descobrimentos, “trazendo a luz ao seu povo”. Manifestou ainda o caráter missional da atividade intelectual nas províncias, devido às grandes dificuldades que enfrentam os pesquisadores, não apenas pela restrição de recursos e pelo pouquíssimo incentivo que recebem na Colômbia as universidades e centros de pesquisa, mas pela dificuldade em pesquisar em um local no qual fazer determinadas perguntas pode comprometer a integridade e mesmo a vida do investigador.

4.2 MIGUEL ECHAVARRÍA: ANTIQUÁRIO

Na Secretaria de Cultura de Sucre me indicaram que poderia ser interessante conversar também com Miguel Echavarría, um grande conhecedor da região e historiador autodidata. O visitei na sua loja de antiguidades no centro da cidade. De aproximadamente sessenta anos, um homem baixinho de tez clara, não quis falar comigo na primeira vez que fui porque disse estar muito ocupado, me indicou ir outro dia. Na segunda ocasião ele estava pronto e já tinha colocado inclusive umas cadeiras para que pudéssemos nos sentar a conversar, tinha um pé ferido e mancava.

Antes de começar a entrevista dei uma olhada na sua loja, cheia de antiguidades, quadros, móveis e todo tipo de peças de uso cotidiano. Algumas peças de cerâmica pré-colombiana também estavam presentes no local. Ele disse que se tratava de réplicas muito bem feitas. Confesso

que achei muito estranho um negócio como esse ser lucrativo num local como Sincelejo, onde a precariedade e a pobreza estão presentes em cada esquina. Achei pouco provável que muitas pessoas da cidade tivessem interesse nesse tipo de artefatos de maneira que aquele negócio fosse um verdadeiro ganha pão, desconfiei que fosse fachada para a venda ilegal de peças arqueológicas.

Ele mostrou alguns objetos da loja e algumas e outras peças pré-colombianas como colares que, segundo ele, tinham sido achados numa expedição à serra (Sierra Nevada de Santa Marta). Depois de conversar um pouco sobre o chapéu e os índios, ele me ofereceu peças originais, disse que tinha algumas que tinha visto em Cartagena sendo oferecidas por 8 mil dólares, mas que se a gente tivesse interesse poderia negociar por menos. Disse que tinha um grande acervo que queria vender antes de morrer, pois não ia deixar para ninguém, uma vez que seus filhos estavam muito pouco interessados no seu trabalho e só queriam a grana. Contou que uma vez que ele ficou doente, pegaram peças às escondidas e as venderam.

Ele já ajudou pesquisadores como Clemência Plazas, renomada arqueóloga especialista em cerâmica da região (1981, 1990, 1991, 1993). Disse que não confiava no *Banco de la República* para administração desses recursos de patrimônio arqueológico e que já tinha encontrado peças e levado para eles, porque lhe falaram que podiam lhe pagar, mas que lá, depois de receber as peças, nunca lhe pagaram nada alegando que se tratava de patrimônio da nação. Miguel disse achar que pessoas de fora, para coleções privadas, pagam muito melhor e valorizam mais essas peças. Ele conhece muito bem a região e os locais onde se encontravam a maior quantidade de peças pré-colombianas, sem me dizer isso explicitamente, percebi que Miguel era uma espécie de *guaquero*.

Contou, por exemplo, que nas imediações de Tuchín, no município de Momil, importante centro de produção cerâmica muito bem estudado e descrito por Reichel-Dolmatoff, teria aparecido na década de 1970 um casal de franceses interessados nas pesquisas do autor. Ao descobrir que a tradição de cerâmica na região tinha sido esquecida, ensinaram para as pessoas da população local as técnicas ancestrais, baseados nos registros de Reichel-Dolmatoff (1956) e nos seus conhecimentos como pesquisadores da cerâmica.

A partir daquela época teria aparecido uma série de excelentes falsificações de cerâmica pré-colombiana que passavam inclusive nos testes de carbono 14, devido ao fato de que, para sua fabricação, era usado pó de fragmentos de verdadeiras cerâmicas pré-colombianas. Isso

tinha inundado o mercado negro de falsificações que fizeram posteriormente com que a cerâmica da região perdesse interesse. Na atualidade, Momil é um vilarejo sem grande importância, cuja parte mais alta é visível desde Tuchín. Os ceramistas de Momil que conheci vendem suas peças mais toscas e pouco refinadas a turistas que visitam as praias próximas de Tolú, Coveñas e San Antero.

Quando começamos a falar sobre meu interesse de pesquisa, o chapéu, ele disse que não era o forte de seus conhecimentos, mas que me contaria as coisas que sabia como *expert* na região. Começou por mencionar que o chapéu mais popular na região seria o *concha e jobo*, algo que eu já tinha observado nos trabalhadores rurais e vendedores ambulantes das pequenas cidades, pois se trata de um chapéu bem mais barato, confeccionado com fibras de palma de forma tosca e que é possível adquirir em qualquer feira por um preço aproximado de R\$ 4,00. Ele disse que SV não seria um elemento de trabalho, mas de sedução, no mesmo sentido dos usos mencionados atrás.

Importante ressaltar aqui, que na fala com Miguel, notei como algumas referências feitas por intelectuais *costeños* se repetem. Parece-me que, uma vez algum deles falava algo, os outros estavam obrigados a repeti-lo e citá-lo, e assim iam se consolidando versões da realidade regional que, em algumas ocasiões, eram muito distantes daquilo que eu observava. Em muitos sentidos parecia que para tudo eles tinham uma resposta pronta, um autor, algum pesquisador que já tinha feito isso, sendo que as explicações em muitos sentidos já estavam esgotadas. Isto, particularmente a respeito dos usos do chapéu, foi muito chamativo, pois fora daquele círculo intelectual (Amador Soto, Tâmara e Echavarría), nunca ouvi nenhuma referência a isto, nem por parte dos indígenas, nem da população mestiça circundante.

Outro elemento que apareceu de forma recorrente foi uma tal fórmula de interpretação matemática do número de fios empregados para fazer a trança do SV. Explicarei melhor ao que se refere a fórmula no capítulo 5. Aqui interessa ressaltar que houve uma vasta referência a essa pesquisa por parte dos intelectuais com quem interagi, como se nela estivessem exauridos todos os sentidos do chapéu e não houvesse muito mais para dizer. Nesse sentido, parecia que os conhecimentos sobre a “cultura regional”, tinham um caráter formuláico, uma vez que eram apresentados e citados como as únicas chaves de interpretação da realidade local.

Isto me pareceu estar em sintonia com aquilo apontado por Figueroa (2009) sobre a forma como no Caribe, as elites dotadas do poder da escrita, têm definido seu entorno a partir de referentes que

despolitizam as demandas da população subalterna, ao transformá-los em representantes da tradição e do folclore regional, tornando invisível e silenciando suas demandas de modernização e de acesso a condições de vida mais dignas.

Miguel me disse que trinta ou quarenta anos antes se identificavam os índios pelo consumo de animais como a *babilla*, e que ser chamado de índio era algo muito ofensivo. Que hoje em dia eles teriam passado de oprimidos a opressores, do *ñeque*¹²⁹ ao whisky e do jumento ao avião. Que seu interesse era apenas ganhar dinheiro. Disse que dos 83 mil hectares do Resguardo, apenas mil seriam ocupados com produção, pois os índios são “*dejaos*”¹³⁰, gostam de malgastar o dinheiro. Acrescentou que a redução de seus terrenos e a perda do território teria a ver com seus maus hábitos¹³¹.

Da conversa com Miguel foi muito interessante que, mesmo não obtendo muita informação nova sobre o chapéu, tive acesso a novos dados de grande pertinência, por exemplo, aqueles relacionados com a exploração e venda ilegal de peças arqueológicas consideradas patrimônio da nação, bem como a produção de peças “autênticas”. Isso foi chamativo para mim, particularmente com relação à exaltação de determinados traços em momentos específicos. Como mencionei no início deste texto, na minha infância as imagens do patrimônio ou dos aspectos da Colômbia interessantes para turistas (e também para a população local), estavam mais ligadas às peças pré-colombianas, aos indígenas do passado, populações que teriam deixado seu legado na ourivesaria, esculturas de pedra e cerâmica. Só a partir da Constituição de 1991 é que os índios vivos têm conquistado destaque e reconhecimento positivo no cenário nacional.

4.3 CÉSAR MARTÍNEZ: ÍNDIO, PINTOR, COMERCIANTE.

Em Sampués conheci César Martínez, um pintor, intelectual e folclorista muito renomado no local. Fui até seu atelier por indicação do encarregado da área cultural da secretaria do município, ele acreditou que conversar com César poderia ser muito útil para a minha pesquisa uma vez que ele pintava principalmente quadros que aludiam a cenas da região nas quais o chapéu estava muito presente.

Além de pintar, César possuía uma loja de artesanato e trabalhava como intermediário deste comércio. Chamou minha atenção que ele, da mesma forma que outros intelectuais e lideranças, mesmo se identificando como indígena, se referia aos índios em terceira pessoa. Como mencionado acima, em campo percebi que existem diversos

elementos que marcam as nuances da etnicidade na região, como a formação acadêmica ou o pertencimento às elites políticas, pois não se trata de forma alguma de uma massa homogênea de índios, como muitas vezes são caracterizados pelo Estado e percebidos pela população em volta.

César e os outros intelectuais e lideranças com os quais conversei, embora se identificassem como Zenú, se colocavam numa outra esfera quando indagados sobre a cultura, a história e os costumes do seu povo, colocavam-se como espectadores dessa indianidade. Eles falavam do “indígena” em terceira pessoa, pareceu-me que não se consideravam “tão” indígenas quanto outros menos formados, mais pobres, mais afastados das vias principais de acesso ao território; que ainda comem *babilla* ou consultam a urina para detectar doenças.

Percebi que quando estes intelectuais falavam em primeira pessoa de sua indianidade, o faziam principalmente fora da região, quando participavam como representantes de seu povo, de congressos, palestras, feiras, etc.

No processo de identificação e reconhecimento étnico, a constituição de 1991 tem desempenhado um papel fundamental, como eles próprios admitem. Antes disso, ser índio não dava privilégio nenhum. Hoje, pelo contrário, em determinados lugares é até sinal de admiração e respeito.

Quando César começou a falar do SV, o fez como se estivesse ministrando uma aula. Assumiu uma posição de professor e à medida em que ia falando ia nos entregando material informativo sobre o aquilo que explicava. Para começar, disse que o SV em décadas anteriores recebia o nome de *acotajao*¹³² e explicitou duas possíveis razões para o nome de “*vuelitiao*”. A primeira e mais frequentemente ouvida em diversos espaços, tinha a ver com as voltas (*vueltas*) de trança que constituem o chapéu; a outra tinha a ver com que o chapéu podia se usado com a aba inclinada, ou *volteada* (virada).

Vale a pena mencionar aqui outra explicação ao nome de SV que recebi por parte de Julio César, um gestor cultural de Sincelejo. Ele disse que na cidade chamavam esse chapéu de “*ueditiao*” porque se atribuía sua confecção à localidade indígena de “*Las Huertas*” (parte do Resguardo) cuja pronuncia com o sotaque *costeño* seria “*las uedtas*”.

César mencionou as origens como estando relacionadas com o cultivo do milho afirmando que as evidências estariam presentes na ourivesaria, pois muitas figuras pré-colombianas da região reproduzem imagens antropomorfas com cocares feitos a partir de tranças. Disse também que as famílias, antigamente, eram identificadas pelas *pintas*

que criavam. Falou ainda sobre o fato de que quanto maior o número de pares de fibra, maior também a diversidade de desenhos e nos explicou com detalhes a tal fórmula matemática que explicaria a lógica do chapéu, criada pelo pesquisador e folclorista da região, Benjamin Puche Villadiego.

Foi impressionante que na sua aula sobre o chapéu, César resumiu e citou quase de memória as informações que circulam, entre outros intelectuais, sobre o SV e suas origens. Isto no mesmo sentido referido acima da citação e reiteração constante das informações sobre a “cultura regional”.

César, como outros intelectuais, também era um crítico das *corralejas*, tendo inclusive vários quadros que as reproduziam. Disse que as pessoas da região têm se conscientizado aos poucos do quão desumano é aquilo. Falando propriamente de seu trabalho como pintor, mencionou ser autodidata, acrescentando que sua arte era primitivista porque não tinha escola nem formação, mas advertiu que era menos primitivista do que outros pintores, pois tinha estudado por conta própria algumas noções de perspectiva, e o primitivismo se caracterizava justamente por não ter perspectiva.

Achei muito interessante sua colocação, que me lembrou de uma aula no PPGAS com o professor Oscar Calavia, na qual o tema tratado foi o surgimento da perspectiva nas artes plásticas no começo do século XV. Segundo o argumento desenvolvido naquela aula, o que permitiu o aparecimento do ponto de vista do autor nos quadros, teria sido a perspectiva, que se tornaria evidente na sensação de profundidade provocada pelo ponto de fuga das imagens, criando assim um ponto de vista, um observador.

As apreciações de César sobre a questão da perspectiva foram muito eloquentes quanto ao funcionamento das distinções, pois nelas mostrou as oposições nós/eles, saber/acreditar, não ser primitivista/ser primitivista, escola/autodidata, a partir de uma série de gradações por ele transitadas nas quais ele próprio se definiu de forma não excludente, mas nas interseções dessas categorias.

Ao saber que eu estudava no Brasil, César se entusiasmou e me disse que conhecia o país, pois tinha participado no ano anterior de uma feira internacional de artesanato na fronteira com a Bolívia, em Corumbá, MS.

4.4. JULIO CÉSAR PEREIRA: GESTOR CULTURAL

No teatro municipal de Sincelejo, durante a estada de campo em 2009, havia uma exposição de fotos antigas nas quais apareceriam várias pessoas usando SV. Perguntei sobre a data das fotos a quem parecia ser o encarregado da exposição, ele respondeu perguntando de onde vínhamos¹³³. Respondi que éramos de Bogotá e que estávamos na cidade realizando uma pesquisa sobre o SV, então ele se apresentou amavelmente, disse ser o encarregado da exposição e respondeu que a maior parte das fotos era do começo do século XX. Muito interessado na pesquisa sobre o SV, começou a conversar animadamente por quase uma hora, dando muitos dados e detalhes sobre a “cultura regional” e seu papel como gestor cultural na promoção e manutenção das tradições locais.

Começou por mencionar que estava escrevendo a história de Pola Vertel, *bailadora* de *fandango*¹³⁴, contemporânea de Maria Barilla¹³⁵. Segundo Julio César, estas mulheres seriam equiparáveis a Isadora Duncan como transgressoras e pioneiras de mudanças na dança. Disse que Pola Vertel tinha um monumento no cemitério impulsionado pelos esforços dele, apesar das brigas e da luta com a aristocracia da cidade, que sempre considerou pouco elegante e de má reputação a Póla Vertel, por bailar esses gêneros musicais.

Comentou também que tinha sido ele o propulsor do “*veintenerito*”, celebração do *20 de enero*¹³⁶ para crianças. Falou dos grupos folclóricos da região e mencionou que ele tinha promovido muito tudo isso. Disse ter um acervo fotográfico enorme e se ofereceu para mostrá-lo. Combinamos que iríamos reservar um dia exclusivamente para vermos aquelas fotos e entrevista-lo. Ele topou feliz e lisonjeado.

Julio César mencionou ainda a importância que Sincelejo teria para as Savanas do Caribe, pois no fim do século XIX e começo do XX, esta era passagem obrigatória do comércio de tabaco trazido da região próxima dos Montes de Maria (Ovejas, Colosó e Chalán, principalmente), que ia para a Alemanha. Disse que os barcos que viajavam para a Alemanha cheios de tabaco, voltavam trazendo pianos e acordeões (sanfonas). Os acordeões, décadas depois, teriam se transformado no instrumento emblemático do *Vallenato*.

Sobre este gênero musical, Julio César mencionou incomodado que, quando se falava em *Vallenato*, se deixava de fora o resto da região, já que o nome faz referência à cidade de Valledupar, mas que a origem da música não era exclusividade desse município. Segundo ele, se

trataria de um gênero que teria surgido numa região mais ampla e que incluiria principalmente as savanas, por isto, ele preferia chamá-la de música de acordeão. Essa declaração de Julio César pareceu indicar certa disputa pela origem do gênero, mas sobre esta questão não me aprofundarei aqui, pois não disponho de mais dados a respeito.

Sabendo do meu interesse no SV, ele disse que muitas das fotos que tinha no arquivo mostravam que esse objeto já tinha circulado e aparecido na mídia e no cenário nacional muito antes do *Happy Lora*¹³⁷, fazendo referência ao senso comum a respeito da divulgação do chapéu. Julio César foi muito amável, disse que poderíamos visitá-lo quando quiséssemos. Fiquei surpresa pelo trato gentil com que ele nos recebeu em contaposição ao que, durante nossa breve estada ali, dispensou a várias pessoas que entraram para conversar. Julio César os despachou rapidamente com um tom de voz pouco amável.

Acredito que o fato de sermos de Bogotá fez com que ele pudesse achar mais interessante interagir conosco, pois sem eu ter lhe perguntado, Julio César disse que tinha estudado e se formado em Bogotá, mas que voltou a Sincelejo para trabalhar pela sua gente. Mencionou ainda que esta cidade era muito difícil de lidar porque nos últimos anos tinha recebido mais de 60 mil deslocados pelo conflito armado e que a cidade não tinha condições de atendê-los. Adicionalmente, segundo ele, estes deslocados não teriam sentido de pertencimento no local e estavam lá sem querê-lo, por consequência de uma guerra absurda.

As conversas com ele foram muito produtivas em termos de novos contatos e de estabelecimento de outras redes de informação. Ele nos deu os nomes de várias pessoas que, a seu ver, poderiam auxiliar na pesquisa. Folcloristas, pintores, músicos, historiadores e até os velhinhos da praça de Bolívar¹³⁸ foram indicados por Julio César como interlocutores interessantes.

Quando voltei, dias depois, para conhecer seu acervo fotográfico, ele estava pronto com todo o material sobre uma mesa. Algumas já tinham sido exibidas em exposições temporárias, mas ele estava procurando um jeito de fazer com que pudessem ser exibidas constantemente numa sala do teatro adaptada para tal fim. As fotos estavam todas arquivadas em pastas mais ou menos ordenadas por data. Eram registros gráficos da cidade e proximidades que tinham chegado às suas mãos através de doações de famílias do lugar. As mais antigas eram de 1910.

Como meu interesse principal era ver se o chapéu aparecia nesses registros, me concentrei naquilo. A primeira foto na qual

evidentemente aparecia um SV datava de 1920, era o retrato de um *manteiro*¹³⁹, Calazan González. As outras que tinham o SV eram principalmente de *corralejas*. Julio César reafirmou a sua teoria de que esse evento teria sido o local do *debut* do chapéu, insistiu muito na ideia de que essa festividade seria a apresentação em sociedade do objeto, pois antes disso seu uso estaria limitado ao campo, para proteção do sol. Segundo ele, a população rural que frequentava as *corralejas* portava o chapéu como parte de seu vestuário cotidiano, aos poucos, a imagem do chapéu começou a se associar a este evento pela reiteração de sua presença, o que teria feito com que as pessoas dos centros urbanizados da região incorporassem seu uso, particularmente para participar nessa festividade. Uma descrição mais ampla da presença do chapéu nas *corralejas* aparecerá no capítulo 7.

Julio César indicou também que o chapéu não estaria sozinho, mas que faria parte de um conjunto de objetos associados ao rural em que se enquadrariam também as *abarcas três punta*¹⁴⁰ e as mochilas de *maguey*¹⁴¹. Chamou a atenção inclusive, sobre o fato de que nos três casos, tratava-se de objetos trançados. A descrição de Julio César coincidia com muitas das pinturas chamadas de costumbristas nas quais apareciam esses objetos juntos, incluindo outros, dependendo do contexto.

Isto condizia plenamente com a formulação analítica de que o chapéu participaria de diferentes cenários que se entrecruzariam, como se fossem campos semânticos nos quais os significados estariam relacionados ou apontariam para questões similares. Neste caso, não se trataria apenas de palavras, mas de objetos e imagens que constituiriam conjuntos de sentido e que estariam interligados em certos aspectos.



Quadros “costumbristas” pendurados nos escritórios da Governação de Sucre. Detalhe para a presença do chapéu nos dois quadros, da mochila de maguey, do facão, do cesto e outros objetos de uso rural no primeiro quadro, e no segundo, o uso dos chinelos e a presença do acordeão, apontando para a musicalidade.

4.5 MUSEUS

Como anteriormente dito, os Zenú contam com um grande acervo de peças de cerâmica e ourivesaria em vários lugares do país. Como parte da pesquisa, visitei quatro desses museus: o Museo Biblioteca Zenú, em Sincelejo, Sucre, fundado pelo sacerdote Héctor Castrillón, o Museo Etnográfico Zenú, em Tierralta, Córdoba, fundado pelo falecido sacerdote Sergio Restrepo e o Museo del oro Zenú em Cartagena, Bolívar, pertencente à rede nacional de museus do Banco de la República. Todos os museus estão localizados na região Caribe ao norte do país. Além desses, também visitei o Museo del Caribe, localizado na cidade de Barranquilla, mas como a temática era a região Caribe como um todo não me atei sobre esta instituição aqui. Gostaria apenas de ressaltar que lá o SV esteve muito presente principalmente em imagens que o associavam às músicas e danças da região, o que direciona a análise para a existência de outro campo semântico, o das festividades do Caribe, como mostrarei no capítulo 7.¹⁴²

Os museus contam com vastas reflexões sobre as quais não adentrarei aqui, mas que em termos gerais destacam seu papel na

consolidação e legitimação da história oficial (Karp e Lavine 1990). É bem sabido que as decisões sobre a exibição e disposição de elementos, enfatizam algumas mensagens e ideias, enquanto ignoram ou negligenciam outras. Existem ainda pesquisas sobre as implicações políticas de ver o museu de outras culturas, em termos do poder e da autoridade representada pelos curadores e pela própria sociedade que determina que certa cultura ou tradição seja digna de ser exposta em um museu (Price, 2001). O trabalho de Antonino Pinto (2008) sobre os eventos e comemorações ligadas aos 500 anos do Brasil, em particular suas descrições sobre as trajetórias de conformação do Museu Afro-Brasil, são um excelente exemplo disto.

Adicionalmente, as discussões sobre arte, artesanato, artefato, têm rendido vastas reflexões, desde Benjamin (1969 [1936]) e a questão da perda da aura da obra de arte pela sua reprodutibilidade na industrialização; Adorno (1982) e a questão de que a arte só existe como processo em relação com suas testemunhas, passando por Lévi-Strauss (1970) que explica a recorrência de traços semelhantes nas artes de diferentes tradições arredor do mundo a partir de conexões internas de natureza lógica, ou Geertz (1998) e sua visão de que a arte seria um sistema particular que só se tornaria possível através da participação em um sistema geral de formas simbólicas, chamado cultura.

Mais recentemente, Gell (1998, 2001) define as obras de arte como pessoas fazendo parte de um sistema de ação, onde as obras de arte deviriam tais por serem classificadas dessa forma, por outro lado, Latour (2002) propõe pensar estes e outros objetos como “deslocadores da ação” aos quais nossa vida estaria intimamente ligada, sendo que em cada uma de nossas atividades, aquilo que fabricamos nos superaria.

Assim, museus expondo peças de arte Zenú foram espaços de muito proveito para pensar os contextos que os produzem e a forma como se integram a uma retórica da identidade regional e nacional, além daquilo que estes museus, enquanto espaços institucionalizados também produzem em sua volta. Apresentarei a seguir três desses museus após uma breve descrição dos locais onde se encontram.

4.5.1 Sincelejo e o Museo Biblioteca Zenú

Sincelejo é a capital do departamento de Sucre, trata-se de uma cidade com aproximadamente 260 mil habitantes que nos últimos dez anos tem recebido um grande número de população deslocada pela violência na área rural próxima, particularmente da região dos Montes

de Maria, uma das divisões político administrativas do departamento de Sucre.

Sincelejo se auto proclama uma cidade com vocação pecuária, é chamada de “Capital Cebuística de Colômbia”, uma vez que grande parte dos territórios que a circundam estão destinados à cria de gado da espécie zebu.

Pela proximidade com a área do RIZ e outros locais de interesse para a pesquisa, decidi morar uma temporada em Sincelejo, para dali organizar as viagens, entrevistas, visitas, etc. Alugamos um quarto durante alguns meses na casa de uma família por meio de pessoas conhecidas. Este local funcionou muito bem como centro operativo do trabalho de campo e como próprio local de pesquisa, uma vez que se trata de uma cidade onde confluem muitos dos focos de interesse em volta do chapéu.

Nas ruas da cidade, desde o começo chamou a minha atenção a presença deste objeto na publicidade de lojas, hotéis e restaurantes, bem como em grandes murais e inclusive na arquitetura, uma vez que a Plaza Majagual, importante ponto turístico da cidade, e suas redondezas estão todas pavimentadas com os motivos do trançado em caña flecha e as pintas do chapéu.

Um lugar onde o chapéu apareceu de forma importante foi nas artes plásticas, particularmente na pintura. Não seria exagero dizer que em quase todo escritório, restaurante ou loja tinha quadros nos quais a imagem do SV aparecia explicitamente. O chapéu nestes espaços apareceu como uma espécie de marca ou índice que mostrava o pertencimento ou a afiliação à cidade e à região das savanas.

Os quadros nos quais o chapéu aparecia são chamados no cenário local de “costumbristas”¹⁴³ e neles, além do chapéu, estavam presentes outros objetos como tambores, chocalhos, gaitas, acordeões, chinelos pilões e facões, tal como ilustrado nas últimas imagens. Em outros quadros, os chapéus apareciam associados à dança e à música, mulheres com saias compridas (fandangueras ou cumbiamberas) junto de grupos de músicos com tambores e gaitas. Em outros quadros, o chapéu apareceu ligado explicitamente às corralejas, evidenciando a existência de um circuito estético (outro campo semântico), no qual o chapéu se articula com as artes plásticas (particularmente pintura), à dança, à música e aos touros (nas corralejas).

Fiquei muito instigada com essa questão e permaneci atenta observando a presença conjunta desses elementos circunscrita no contexto das artes plásticas e visuais, em outros locais além de

Sincelejo. Na área rural isto é praticamente inexistente, fora os murais e pequenos acervos “culturais” das escolas. Nas áreas mais urbanas do Caribe que contam com algum tipo de fluxo turístico, os conjuntos de elementos se repetiram, com acréscimo de outros em cada contexto novo. Adiante mostrarei alguns exemplos.

Sincelejo foi um lugar muito bom para procurar articulações institucionais, lá soube da realização de eventos em locais próximos, fui informada dos nomes das pessoas com quem poderia falar e articulei a primeira parte do trabalho de campo. Foi um ponto a partir o qual consegui me deslocar com certa facilidade pelo RIZ e viajar para as cidades próximas de Montería e Cartagena.

Desde o início da estadia lá, a formalidade costeña chamou minha atenção por se opor à idéia e à imagem nacional da Costa como um local de constante festejo e desordem, completamente diferente do centro, Bogotá, que é tido como um local mais sério e organizado. Isto no mesmo sentido esboçado no início do texto quando discorri sobre a construção nacional de imagens da Costa e o interior como locais opostos, frio/quente, festivo/sério, etc..

A formalidade foi mais evidente em espaços institucionalizados, principalmente no jeito de vestir e no protocolo que era preciso seguir para ser atendido. Na Costa, mesmo com o calor, mulheres e homens se vestiam elegantemente. Homens de calças cumpridas, camisas, meias e sapatos fechados. Numa ocasião, ao tentar ingressar no prédio da Governação para conversar com as pessoas encarregadas da secretaria da cultura, fomos impedidos de entrar pelo segurança pois Carlos estava de bermuda e sandálias. Isso estava proibido explicitamente num cartaz na entrada. Eu também vestia sandálias, mas no meu caso isso não foi um problema. Entrei sozinha.

Gostaria de chamar atenção sobre esse traço da formalidade como um elemento que expõe a construção de uma imagem nacional da Costa que não necessariamente coincide com as práticas cotidianas e corriqueiras de parte da população, uma vez que a Costa é tida como um local onde as pessoas são “descoladas”, despreocupadas e estão sempre com vontade de festejar.

Esta imagem, segundo mostra Figueroa (2009), é em certa parte o resultado de uma interpretação da obra literária “Cem anos de solidão” (García Marquez, [1967]), na qual se essencializou a crítica social presente no livro, privilegiando apenas elementos pitorescos e exóticos referentes às características culturais e morais dos personagens.

A partir da pesquisa imagética que realizei em Medellín, no acervo de capas da empresa discográfica Discos Fuentes, é possível afirmar que esta construção da Costa ligada à alegria e devassidão, tenha acontecido a partir da difusão da música da região Caribe, acompanhada por imagens que mostram dança, festa, regozijo e carnaval. Algumas destas imagens serão apresentadas adiante.

Vale mencionar o trabalho de Oliveira (2009) em que o autor descreve, para o caso do Brasil, o papel da literatura no surgimento das categorias “caipira” e “sertanejo”. Seguindo Moraes Leite (1994), Oliveira mostra que no século XIX, no plano literário, teria se difundido um fenômeno político: a emergência dos diferentes. Desde então, teria aparecido uma série de representações dos tipos regionais descritos a partir de características fisiológicas, culturais e morais. Mesmo como descrições literárias, estes tipos eram vistos como expressões do real. Segundo Oliveira, é nesse contexto que se origina a ideia do “caipira” revelando no plano simbólico um jogo entre o nacional e o regional, o urbano e o rural; oposições a partir das quais se constituiu a sociedade brasileira.

Para o caso colombiano, Figueroa (2009) contraria a ideia da Costa como local de despreocupação habitado por um povo que pensa apenas em se divertir e onde não haveria produção intelectual, pois teria sido em Barranquilla, capital do departamento de Atlântico, onde teria surgido o movimento literário do qual García Marquez seria expoente. Tratar-se-ia, segundo Figueroa, de um movimento regional que incluiria outros autores como Manuel Zapata Olivella, German Espinosa, Héctor Rojas Herazo, Álvaro Cepeda Samudio, José Stevenson, Alberto Duque Lopez, Oscar Collazos, Fanny Buitrago e David Sánchez Juliao, entre outros. Estes autores, segundo Figueroa (2009), fariam parte de uma tradição intelectual latino-americana que se definiu como próxima das esquerdas.

Nesse sentido, gostaria ressaltar que foi justamente na Biblioteca do Banco de la República de Sincelejo, onde tive acesso a essa literatura local que até então desconhecia e que revelou-se muito relevante para uma melhor compreensão da região e do país porque esses escritores e pensadores costeños contam com grande legitimidade local e têm sido fundamentais na construção de uma imagem nacional do Caribe. Foi em Sincelejo também que conheci a iniciativa de museu do padre Héctor.

Contatei o padre Héctor a primeira vez pelo telefone. Falei da minha pesquisa e do meu interesse em conhecer sua iniciativa, da qual

tinha ouvido falar através de várias pessoas da cidade. Fiquei admirada pela sua generosidade ao nos atender e abrir a sala do museu apenas para nós, pois na época o local não contava com um horário de atenção ao público e as visitas eram apenas agendadas para grupos, principalmente de escolas.

O museu encontrava-se no prédio da paróquia de sua igreja na praça Majagual, importante ponto da cidade de Sincelejo. A mostra em exposição era uma coleção privada de peças originais, réplicas e textos que o padre Héctor tinha juntado ao longo de anos de trabalho na região. Antropólogo de formação, tinha grande interesse na arqueologia. A formação em antropologia na Colômbia tem tido tradicionalmente o enfoque da antropologia americana dos quatro campos: etnologia, linguística, arqueologia e antropologia biológica. Por isto é freqüente que alguém com a titulação de “antropólogo/a”, trabalhe em qualquer uma destas áreas.

Antes de abrir as portas do museu, falou conosco do enfoque filosófico da congregação claretiana e do seu interesse em acompanhar movimentos sociais. Nos contou que, antes de trabalhar no departamento de Sucre, tinha sido missionário no departamento do Chocó e foi um dos fundadores da OREWA, Asociación de Cabildos Indígenas Wounaan, Embera Dobida, Katío, Chamí y Tule del Departamento del Choco.

No museu, mais do que a mostra de objetos, chamou minha atenção a biblioteca, pois tinha os volumes originais de praticamente tudo o que tem sido escrito no país sobre os Zenú e outros grupos indígenas. O padre comentou que tinha pensado sempre naquela biblioteca como um local de consulta para pesquisadores como nós. Em outra ocasião, depois de ter um pouco mais de confiança com ele, fiz cópias de vários dos seus textos.

A mostra de objetos era bem diversa, tinha réplicas de peças pré-colombianas, poucas originais e muitos artefatos de uso cotidiano atual. O museu, que ocupava apenas uma sala, era uma iniciativa pessoal dele, ciente da “chatice” dos museus depois da primeira visita, ressaltou que se tratava de um espaço que ele tinha disposto principalmente para crianças em idade escolar, com o objetivo de ilustrar alguns aspectos da vida dos indígenas Zenú.

Não tinha uma catalogação rigorosa da exibição, algumas peças de cerâmica estavam dispostas em urnas de vidro e outras em prateleiras. As informações escritas em papéis colados sob os objetos eram bem genéricas: “cerâmica Zenú”, “figura antropomorfa”.

Igualmente acontecia no caso dos artefatos atuais de uso cotidiano. Tinha em um canto uma réplica de uma casa Zenú e a indicação dos objetos: “rede”, “pilão”, “panelas tradicionais”, “instrumentos musicais”, etc.



Exibição do Museu Biblioteca Zenú em Sincelejo. Observe-se os instrumentos de sopro em cerâmica com figuras zoomorfas.

Após dar uma olhada na mostra, o padre Héctor mencionou que existia uma construção na frente do prédio da Governação que tinha sido edificada para albergar um museu arqueológico. De fato o prédio era chamado de Museo Arqueológico Zenú Manuel Huertas Vergara porém, na época da minha pesquisa, tratava-se de um prédio vazio onde eventualmente eram realizadas algumas exposições de artistas plásticos da região. Soube pelo padre Héctor e outras pessoas de Sincelejo, pertencentes ao chamado âmbito cultural, que o falecido Dr. Manuel Huertas Vergara tinha uma vasta coleção de objetos pré-colombianos que ofereceu doar para serem exibidos no museu. Porém, sua morte justamente na época da finalização da construção, emaranhou o processo, uma vez que sua viúva e filhos se negaram a ceder a referida coleção.

Aproximadamente um mês depois da nossa visita, o padre Héctor estava exibindo sua coleção naquele prédio de maneira temporária. Disse que estava conversando com a Governação sobre a possibilidade de ceder ou vender o que ele tinha, mas que sabia que sua

colecção não tinha valor arqueológico real, pois como já tinha dito para nós, tratava-se de uma mostra ilustrativa de aspectos da cotidianidade dos indígenas Zenú.

4.5.2 Montería, Tierralta e o Museo Arqueológico

Zenú

Outro dos locais importantes da pesquisa foi Montería, capital do departamento de Córdoba. Esta cidade está localizada à beira do Rio Sinú e tem, aproximadamente, 400 mil habitantes. Assim como Sincelejo, é um dos locais de maior incidência de cria e comércio de gado no país. As terras em volta da cidade destinam-se principal e quase que exclusivamente à pecuária e à agroindústria. Pela grande fertilidade dos vales do Rio Sinú, trata-se de uma região muito povoada desde tempos remotos. O trajeto desde Tuchín, passando por Lorica, revelou paisagens belíssimas de grandes ciénagas, bongas (Ceiba pentandra) muitas aves migratórias que contrastavam com povoados sujos, desordenados e muito precários.

A cidade de Montería, diferentemente de Sincelejo, se encontra mais ordenada e tranquila. O terminal rodoviário é provavelmente um dos mais organizados que já vi no país, normalmente são todos sujos e perigosos, os roubos são muito frequentes. Já na entrada da cidade vê-se a construção de grandes prédios, a estrutura urbanística mostra uma condição econômica bem diferente da de outros locais da região. É evidente que muitos dos moradores daquela cidade têm dinheiro.

Na beira do rio há uma parque chamado “Ronda del Sinú”, trata-se de uma trilha asfaltada, formada por passarelas e sendas rodeadas de árvores e fauna nativa. Nas ocasiões em que lá estivemos, as iguanas, em grande quantidade, passeavam livremente, além delas tinha macacos, esquilos, borboletas e muitas aves. Na “Ronda del Sinú” tem também restaurantes ao ar livre, pracinhas e vendas de artesanato. Lá conheci um vendedor de chapéus procedente de Tuchín, ele tinha uma barraca pequena que alugava durante algumas temporadas, particularmente nas férias de fim de ano.

Conversando com ele, soube que a “beleza” daquele local tinha a ver com um processo de “recuperação” e “limpeza” que começou em 2004, pois antes daquilo, a beira do Rio Sinú era uma “boca de fumo”. Frequentemente ouvi falar em “recuperação” e “limpeza”, outras pessoas em Montería usavam estas expressões para se referirem às novas condições de segurança e tranquilidade. Isso, de acordo com o

que entendi pelas conversas com vários interlocutores, teve a ver com a presença de paramilitares que “organizaram” a zona, determinando locais e horários de trânsito para os mototaxis e removendo a população “indesejável” da beira do rio. Segundo algumas pessoas da cidade, antes daquilo, o local era completamente intransitável ¹⁴⁴.

Em Montería, aproveitei para visitar a biblioteca do Banco de la República, chamada de Centro Documental Orlandeo Fals Borda, que conta com vários dos textos que este intelectual costeño deixou como doação. Lá encontrei livros intitulados Dicionario de la cultura cordobesa, Cordobesía, Nuestro autodescubrimiento, etc. Chamou muito minha atenção a questão da exaltação regional, a procura pelo estabelecimento de um ethos próprio a que aludiam alguns dos títulos dos livros, que se apresentavam como compendios da cultura regional.

Quando visitei Montería, olhando em um dos mapas turísticos da cidade, vi que tinha um museu arqueológico Zenú. Saímos para procurar no endereço indicado no mapa, nas redondezas da universidade de Córdoba, mas não tinha nada, e ninguém no local, nem sequer os motoristas aos quais perguntei, souberam informar a localização do tal museu.

De volta ao hotel liguei para a Secretaria de Cultura do município e lá me informaram que o museu, mesmo constando nos informativos turísticos que se localizava em Montería, na realidade encontrava-se em Tierralta, município distante em aproximadamente 80 kms. Já tinha ouvido falar sobre a existência de um museu em Tierralta e contemplava a possibilidade de visitá-lo, mas tinha um pouco de receio, pois a localidade era célebre no cenário político nacional devido à sua proximidade com Santa fé de Ralito, centro de negociação dos paramilitares com o Estado nacional para sua suposta desmobilização.

Por se tratar de um local relativamente próximo de Montería, decidimos fazer a viagem de ida e volta em um dia só. No terminal rodoviário da cidade pegamos um ônibus que demorou duas horas para nos levar até nosso destino por uma estrada pavimentada. A paisagem formada principalmente por grandes fazendas pecuárias, pequenos vilarejos, montanhas e redutos de mato nativo às beiras do rio Sinú, é conhecida como uma das terras mais férteis da Colômbia. Particularmente, é uma das paisagens mais belas que já vi no país.

Tierralta é a região do alto Sinú, porta de entrada para o Parque Nacional Natural Paramillo ¹⁴⁵ e para a barragem de Urra ¹⁴⁶.

Chegando em Tierralta pedimos para o motorista nos deixar num ponto próximo ao Museu, ele nos disse que ficava na igreja e

descemos perto dali. Não tinha ninguém, mas rapidamente chegou um moço nos perguntando a quem estávamos procurando. Expliquei o motivo da nossa visita, disse que queríamos conhecer o museu. O moço nos pediu para esperar e em pouco tempo apareceu Victor Pantoja, um professor encarregado pela rádio comunitária do município e, temporariamente, pelo museu. Disse que o museu não estava aberto ao público, que estava sendo reformado e inventariado, mas que devido à nossa procedência e à longa viagem que tínhamos feito, faria uma exceção e nos permitiria conhecê-lo.

Este museu, como já mencionado, foi fundado pelo padre Sergio Restrepo Jaramillo (1939-1989). Conta com aproximadamente 1500 peças originais catalogadas das localidades de Momil, San Andrés de Sotavento, Betancí, Alto San Jorge e Sinú. Já recebeu apoios e financiamentos de entidades do Estado como o Banco de la República mas, na época da nossa visita, o local encontrava-se numa situação lamentável com as instalações velhas e sujas. Algumas peças tinham sumido e não havia recursos para fazer o registro e a manutenção adequada do material disponível.

Apesar disto, a maioria das peças de cerâmica e pedra que se encontravam dispostas em urnas de vidro e prateleiras, estavam em bom estado de conservação. Eu nunca tinha visto tantos vestígios Zenú juntos. Chamaram minha atenção, especialmente, os rolos de cerâmica para imprimir figuras sequenciais e algumas vasilhas sobre as quais já tinha ouvido falar, devido à semelhança dos desenhos com as pintas ou figuras do chapéu. Alguns pesquisadores, e em particular a curadoria do Museo Del Oro Zenú, de Cartagena, sobre a qual falarei a seguir, enfatizam a semelhança desses traços como evidência das transformações e continuidades do artesanato Zenú.



Museu Arqueológico Zenú, Tierralta Detalhe para os rolos cerâmicos para estampar desenhos sequenciais. Pressupõe-se que estes rolos eram empregados para imprimir os corpos e os tecidos.

Tiramos fotos e conversamos com Vitor sobre suas atividades, todas ligadas à área cultural. Vitor era professor do ensino público, encarregado da rádio comunitária, do museu e instrutor de danças tradicionais. Como outras pessoas trabalhadoras nas mesmas áreas na

região do Caribe, ele manifestou as enormes dificuldades pela falta de recursos e pelas disputas que sempre surgem em volta das atividades artísticas e culturais.

Vale destacar que apesar da distância relativa de Tierralta com a região atual do Resguardo (aproximadamente 210 km), toda aquela região foi parte do domínio deste grupo. Sabe-se que as peças são Zenú, principalmente pelas pesquisas de arqueólogos como Reichel-Dolmatoff (1956), Falchetti (1995) e Plazas e Falchetti (1990), entre outros que demarcaram os traços, estilos e materiais dos objetos arqueológico de toda esta região e que as definiram como parte da mesma área cultural.

No estudo sobre a Colômbia pré-hispânica existem diferentes trabalhos regionais a partir dos quais, e através de uma perspectiva histórico-cultural, tem se aplicado uma cronologia relativa na identificação das peças arqueológicas. Em termos gerais, o desenvolvimento pré-hispânico se subdivide em três grandes etapas. A primeira delas é conhecida como o período “Paleoíndio”, trata-se da época dos caçadores nômades, que teriam sido contemporâneos dos grandes mamíferos hoje desaparecidos. Em segundo lugar há o período “Arcaico”, caracterizado pela caça de presas menores, a recoleção e uma agricultura incipiente, sem cerâmica. O terceiro é o chamado “Formativo” e se refere ao momento no qual se estabelecem as bases das instituições socio-culturais complexas, como os Estados, que seriam o berço das grandes civilizações americanas como a Azteca e a Inca. No caso colombiano se fala de cacicado e sociedades pre-estatatais como teriam sido os Taironas e os Muiscas.

Vale notar que esta datação, de forma geral, é aplicada para boa parte do continente americano e que, em tempos arqueológicos, o período chamado “Formativo” é de vital importância, pois foi quando floresceram a agricultura, a cerâmica e a metalurgia (particularmente a ourivesaria).

O período formativo na Colômbia

Formativo: 2.000 A.P. até o século XVI	
Comunidades relativamente estáveis de horticultores com uma organização social mais complexa, tipo clãs.	Desenvolvimento da agricultura incipiente, domesticação de produtos como o milho, surgimento da metalurgia e cerâmica.
Formativo Inferior na Colômbia: 1.200 – 300	
Caçadores e Horticultores.	Vestígios em Malambo (Costa Atlântica 1.120 A.P) e Momil (980-500 A.P). Se domestica e cultiva a mandioca e se desenvolve a caça. Momil Fase II (500 A.P) Aparece O cultivo do milho.
Formativo Médio na Colômbia: 300 A.P até o século XVI	
Surgem grupos sedentários, ocupam terras altas. Formam-se os primeiros cacicados, organização social mais complexa que agrupa clãs com relativa organização econômica.	Agricultura com cultivo de produtos como milho, mandioca, feijão, algodão, desenvolvimento da ourivesaria e o comércio. Na Colômbia os cacicados correspondem às culturas Tairona, Zenú, Quimbaya, Pijao, Muisca, Calima, Páez, Pasto, Quillacinga, Tumaco, e San Agustín.
Formativo Superior na Colômbia: Século XVI	
Formação de confederações de tribos. Se desenvolve complexa estratificação social e uma maior divisão do trabalho.	Técnicas avançadas de cultivo com a construção de terraços e sistemas de irrigação. (Canais do rio San Jorge e terraços dos Zenú). Desenvolvimento da cerâmica decorativa, tecidos e ouriversaria.

Fonte: Arango Ocha Raúl e Gutiérrez Sánchez Enrique (2004).

4.5.3 Cartagena de índias e o Museo del oro Zenú

A partir dos dados informados por pessoas do Resguardo sobre a notável presença de indígenas Zenú nessa cidade, assim como pelo meu interesse em conhecer o museu, enquanto morava em Sincelejo fiz uma viagem a Cartagena, capital do departamento de Bolívar. Catalogada atualmente como distrito histórico e cultural, foi um dos portos mais importantes na época colonial e hoje conta com quase um milhão de habitantes.

De ônibus foram aproximadamente cinco horas de trajeto por uma rodovia pavimentada. A entrada da cidade fica numa localidade muito pobre que contrasta fortemente com as imagens turísticas que circulam em propagandas deste lugar ao longo do país. Os mapas turísticos de Cartagena sublinham apenas as áreas de “interesse” para os visitantes, a grande maioria localizada dentro dos muros coloniais que fazem famosa à cidade. O restante do mapa não tinha dados, tudo aparecia azul, como se fosse água, mar ou não existisse. Concentrei minha pesquisa e observações na área ilustrada do mapa na qual estão as lojas de artesanato, joalherias, roupas e outros centros de interesse para turistas como museus.

O museu do ouro faz parte da rede de museus do Banco de la República. Encontra-se localizado em um dos prédios coloniais do centro histórico da cidade. A exposição que visitei era de uma curadoria de 2006. Tinha poucas peças quando comparado com o museu de Tierralta, mas à diferença deste último, a maior parte delas era de ouro; estava tudo muito bem organizado, várias salas, urnas de segurança e muita informação escrita ilustrando as peças. Além das peças exibidas tinha um vídeo passando constantemente com dados da região e das pesquisas arqueológicas sobre os canais hidráulicos, a cerâmica, a ourivesaria, etc.

Dentre os museus visitados, pareceu-me que no Museo del oro Zenú em Cartagena, foi onde se evidenciaram melhor as transformações, trânsitos e continuidades do chapéu, onde seu caráter polissêmico foi mais explícito e onde foi possível ver uma confluência entre os aspectos ligados à artisticidade e emblematicidade do seu uso. A artisticidade estaria presente na própria “aura” do museu e no caráter singular que se atribui às suas peças, enquanto o emblemático estaria presente nos discursos a partir dos quais se estabelece a curadoria, assim como aqueles que surgem da própria exposição.

Na exposição como um todo, o que mais chamou minha atenção foi a ênfase tão marcada na trança do chapéu como evidência da continuidade do artesanato Zenú. Por exemplo, quando se referindo no vídeo e nos painéis aos canais hidráulicos já mencionados, falavam do “tecido das águas”. Vale ressaltar que pesquisas mais antigas, como as da arqueóloga Clemência Plazas (1993), não comparavam os canais com o tecido, mas utilizavam a metáfora dos espinhos do bocachico, um peixe considerado fundamental na alimentação da região que servia bem à ilustração da semelhança dos canais com sua estrutura óssea.

Nas peças de ourivesaria com detalhes em filigrana, bem como nos rolos cerâmicos de gravação que, ao que aparentava, eram utilizados para imprimir figuras no corpo e em tecidos, a exposição enfatizava a semelhança e continuidade com as figuras da trança de caña flecha, de que são feitos os SV. Pareceu-me que em alguns casos essa aproximação tendia à construção de uma ponte e explicava um objeto como continuidade de outro. Pensei nas reflexões de Carneiro da Cunha (2009) sobre a forma em que “se faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais se tornam “outros” (cerâmica e filigrana por tranças) pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos” (:239).



Vitrines do Museo del Oro Zenú, Cartagena. Detalhe para os rolos cerâmicos presentes também no museu de Tierralta e para a touca em filigrana da imagem antropomorfa à direita.



Painel no Museo del Oro Zenú, Cartagena. Note-se a imagem do topo do chapéu no centro do quadro na qual se sugere, a partir da sobreposição de fotos, a continuidade entre a filigrana e o trançado em caña flecha.

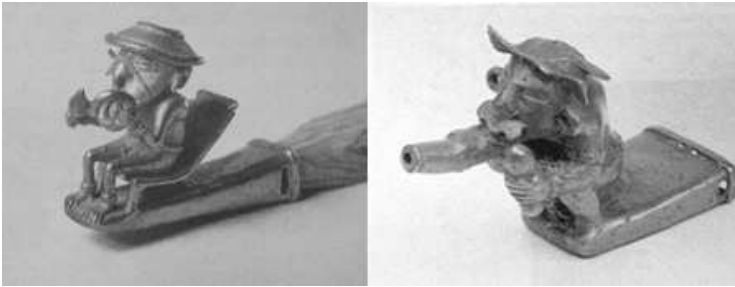
Interessada em conhecer os critérios da curadoria, conversei com a diretoria do museu. Eles me colocaram em contato com Juanita Saenz Samper, antropóloga colombiana e curadora da exposição que eu tinha visitado. Como ela estava fora da cidade fizemos contato via email.

Nas mensagens que trocamos, Juanita disse que a montagem da exposição tinha sido um processo longo, de anos, e que a ideia de relacionar a filigrana da ourivesaria e os canais, tinha começado a se materializar no Museo del Oro, em Bogotá. Segundo ela, a leitura das crônicas do século XVI sobre a região que faziam referência aos tecidos em geral (chapéus, mantas, redes, etc.), tinha instigado as relações. Além de que a classificação arqueológica tinha demonstrado a contemporaneidade do desenvolvimento da ourivesaria e do sistema hidráulico dos canais.

Segundo apontou, sua ideia não era sugerir que a trança do SV fosse uma continuação da filigrana, mas que tinha uma relação estreita entre os tecidos antigos e os atuais. Mencionou ainda que em muitas

peças de ouro há uma alusão direta ao uso de chapéus e/ou tiaras e cocares. Aliás, vale mencionar as pesquisas existentes sobre SV (Fals Borda, 2002; Serpa, 2000; Puche Villadiego, 2001), que se referem às peças arqueológicas de ouro e cerâmica, nas quais aparecem figuras humanas usando adornos na cabeça com detalhes muito semelhantes ao trançado da caña flecha, como sendo uma evidência da antiguidade do chapéu.

Remates de bengalas com músicos. Ourivesaria Zenú



Fonte: Falchetti, 1995.

Desenhos da ourivesaria Zenú. Observem-se os chapéus das figuras antropomorfas. Detalhe para a ligação dos chapéus e a execução de música, conforme mencionado acima sobre a conformação de campos semânticos relacionando estes itens.



Fonte: Falchetti, 1995.

Porém, considero oportuno mencionar que mesmo com as evidências arqueológicas às quais apelam ditos pesquisadores, a forma atual do objeto é claramente uma transformação influenciada pela forma de outros chapéus que circulam no país e inclusive no mundo. De fato, é possível observar uma diferença notável entre o atual chapéu e aquele que aparece em fotografias de meados do século XX. Os atuais SV, com suas abas levantadas simetricamente para os lados, se assemelham muito com os chapéus de cowboy; os mais antigos mantinham sua base reta, assim:



147

Calazan González, mantero Flechas, 1920 Fonte: Arquivo fotográfico de Sinclejo. Andrés Teherán, Músico RIZ, 2009. Observe as semelhanças quanto às cores e desenhos dos chapéus e as diferenças nas abas: retas na primeira imagem e levantadas na segunda.

Juanita, a curadora da exposição, me disse que sua intenção original tinha sido a de chamar a atenção para as comunidades atuais Zenú, mas a remodelação do museu, da qual ela participou, teria coincidido em parte com o movimento de destaque arredor do chapéu (sua nomeação em 2004, como símbolo cultural da nação), portanto o chapéu tinha que aparecer. De qualquer forma, segundo ela apontou, o SV já estava na curadoria anterior e desde as origens da exposição, sendo que na montagem do trabalho que ela realizou, teriam coincidido um momento histórico particular de exaltação do chapéu e a percepção artística dos museólogos, que junto com ela decidiram dar destaque a este objeto, em particular à trança que o forma, usando a metáfora do tecido.

A esse respeito e pensando o trançado do chapéu como continuidade e transformação, vale a pena mencionar a comparação estabelecida por Puche Villadiego (2001: 46) na qual o autor coteja, inclusive, os motivos e desenhos do trançado em caña flecha com outros motivos de tecidos ao longo do continente americano. O autor chama a atenção, especificamente no caso dos rolos, sobre a possibilidade destes de dar continuação a um desenho de maneira linear, como aconteceria no caso do trançado.

Grafismo americano presente em tecidos ao longo do continente.



Fonte: Puche Villadiego, 2001

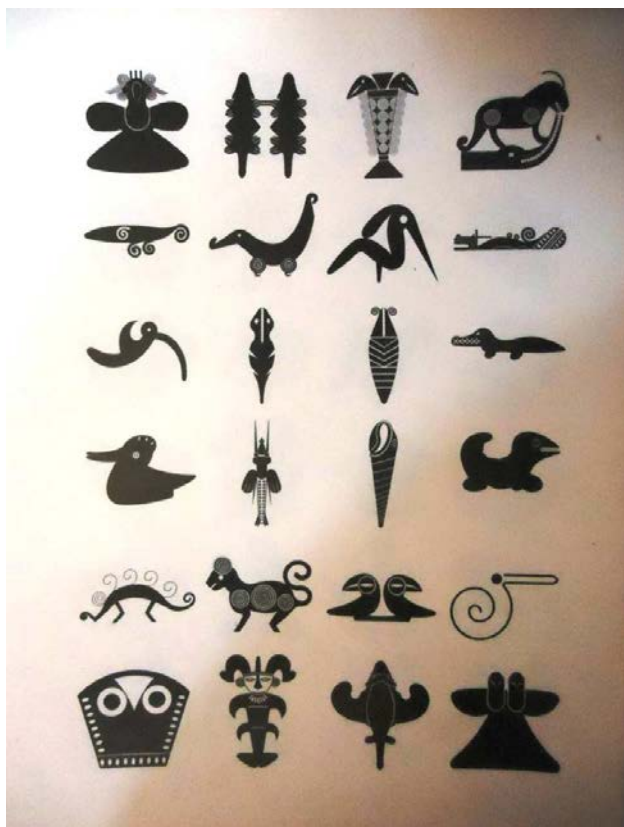
Outras pesquisas, como a do designer Antonio Grass (1979) sobre grafismo pré-hispânico, recompila imagens de animais na arte pré-colombiana e as desenha em formato plano e monocromático, procurando estabelecer quais seriam os princípios organizadores, atentando para a ordem, a norma e o estilo que estruturariam as artisticidades regionais. Segundo ele, a forma pré-colombiana teria alguns traços comuns como a simetria bilateral, que segundo o autor, se caracterizaria pelo que ele chama de composição heráldica, onde se duplica um modelo, resultando em figuras bicéfalas ou repetidas como acontece reiteradamente no caso Zenú.

O autor usa o conceito de estilo para abranger o princípio de organização que inclui as formas, relações e elementos que são constantes e que permitem situar historicamente as obras de arte. O “estilo” procuraria traços comuns e sistemas de formas significativas, porém esse conceito refere-se a uma classificação subjetiva de apreciação visual.

Ainda segundo Grass, haveria simultaneamente alguns traços comuns próprios a cada tradição cultural, sendo que nas peças do Sinú, à

diferença de outros grupos, um dos elementos que aparece com preponderância é a filigrana, o trançado ou tecido de fios de ouro. Chamo aqui a atenção para o fato de que as evidências apresentadas pelo autor condizem com aquilo que argumentou a última curadora do *Museo del oro Zenú*, cujo critério da curadoria foi a metáfora do trançado e o tecido.

Grafismo Zenú. Detalhe para a predominância de figuras zoomorfas de aves e répteis.



Fonte: Grass, 1979

Remate de bengala e pectoral Zenú Note-se a presença destas imagens na versão plana monocromática de Grass (1979), bem como os detalhes em filigrana presentes nas cabeças da primeira e terceira fotos.



Fonte: *Museo del oro Banco de la República*¹⁴⁸

Penso nos dados apresentados como um exemplo do que Carneiro da Cunha (2009) diz sobre os elementos que são enxugados e constituídos como símbolos de uma identidade étnica. Neste caso parece-me que a ligação entre a filigrana, os rolos de cerâmica e a trança do chapéu, é uma tentativa de fazer passar o outro pelo mesmo, o

chapéu pela filigrana, os rolos e outras peças arqueológicas pela trança de *caña flecha*. Desta forma, objetos que contam com o prestígio de pesquisas que atestam sua antiguidade, legitimam e consagram ao SV como símbolo, validando assim este objeto como elemento ancestral da cultura Zenú e da nação.

Os discursos sobre transformação e continuidade presentes aqui, são muito pertinentes para pensar as dinâmicas em volta destes chapéus diversos, cujas existências estão ligadas a processos históricos, políticos, sociais e culturais. Seguindo Carneiro da Cunha (2009), acredito que seja possível pensar os aspectos apresentados como um exemplo da transformação da cultura em “cultura”, uma vez que grande parte das informações contidas nas pesquisas e referências das instituições são retomadas e arranjadas pelas populações que têm naquilo um alicerce de suas reivindicações.

CAPÍTULO 5

OS SOMBREROS

Chapéus, toucas, coroas, tiaras, cocares e outros acessórios para a cabeça são extremamente diversos e estão difundidos por todos os cantos do planeta. Proteger, enfeitar e distinguir as cabeças é uma prática amplamente generalizada desde tempos remotos. Uma história do vestuário ocidental (Kohler, 2009 [1993]) faz referência ao uso de alguns tipos de gorros e capuzes entre os egípcios e persas, mas talvez seja o barrete frígio o mais emblemático desses acessórios antigos, levando em consideração os desdobramentos dos seus usos, inicialmente por escravos libertos, passando por símbolo da revolução francesa e da República, até a imagem que hoje é frequente nos escudos de alguns países, inclusive da Colômbia ou do estado de Santa Catarina no Brasil.



Escudo da Colômbia e escudo do Estado de Santa Catarina.

Detalhe para os barretes frígios presentes na imagem intermédia do centro do escudo da Colômbia e no topo da estrela no escudo de Santa Catarina

As diversas formas, materiais, dimensões e apelos que os chapéus têm adquirido ao longo dos tempos, dão conta de sua importância como peça de vestir, mas não apenas isso. O bicorne de Napoleão, o chapéu de Charles Chaplin e a Mitra sacerdotal, todos esses chapéus apontam para realidades com significados bem diferentes. Nesse sentido, talvez valha a pena ressaltar que o fato da escolha de um chapéu como símbolo cultural de uma nação e a simultânea difusão deste objeto nos mais diversos espaços, revela o quanto isto não é arbitrário e tem a ver com as características formais dos chapéus de modo geral, que são peças usadas na cabeça e portanto extremamente visíveis, marcando distinções ou semelhanças explícitas; afastando e/ou aproximando.

Antes de prosseguir com a descrição dos *Sombreros Vueltiaos*, é pertinente mencionar a coexistência de outros chapéus na região além do SV, principalmente a do *aguadeño* e do *concha e´ jobo*. O chapéu *aguadeño* é basicamente o mesmo conhecido internacionalmente como *Sombrero Panamá* que era manufaturado originalmente no Equador. Esta indústria se estendeu na Colômbia desde o sul, no departamento de Nariño, sendo o município de Sandoná um dos principais locais de produção desde começos do século XIX (Solano, 1986).

Sombrero Aguadeño



Fonte: Município de Aguadas¹⁴⁹

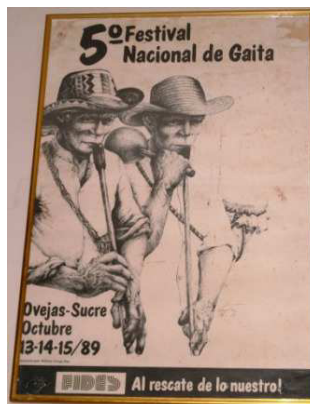
Feito na palha extraída de uma palma chamada *iraca* (*Carludovica palmata*), seu uso é predominante entre a população do departamento de Antioquia e do chamado “*eje cafetero*” (eixo cafeeiro)¹⁵⁰ que compreende os departamentos de Quindío, Caldas, Risaralda, parte do Tolima e do Valle del Cauca. O chapéu recebe este nome hoje devido ao fato de que o local do país onde se fabrica, principalmente, é o município de Aguadas, Caldas¹⁵¹. Também conhecido como *sombrero de paja toquilla*, *jipa*, *jipijapa*¹⁵² ou inclusive *antioqueño*, trata-se hoje de um chapéu amplamente difundido no país.

Em 2009, durante as festividades de janeiro na cidade de Sincelejo, o chapéu estava sendo vendido com o nome de “*uribeño*”, uma vez que um dos seus principais portadores no cenário público nacional foi o ex-presidente Álvaro Uribe Velez. Como mencionado acima, não é de se surpreender que um chefe de estado utilize chapéus para aparecer e falar ao seu povo, pois estes acessórios podem operar como marcadores de hierarquia para afastar (por exemplo, no caso da Mitra), ou para aproximar. Conversando informalmente sobre minha

pesquisa no Brasil, me disseram que era comum que o ex-presidente Luiz Inácio da Silva (Lula) usasse o chapéu boné no local aonde fosse fazer campanha. Um dos mais lembrados e significativos teria sido o boné do Movimento sem Terra, MST.

Outro chapéu típico, em particular da região Caribe, é o *concha 'e jobo*, elaborado com as fibras da *palma amarga* (*Sabal mauritiiformis*), principalmente em localidades do departamento de Bolívar, como Cascajal ou San Jacinto. É um acessório muito difundido e usado particularmente entre trabalhadores rurais e obreiros para as atividades do dia-a-dia (Fals Borda, 2002 [1986]). Trata-se de um chapéu de cor bege amarelada que se considera um implemento básico de trabalho na região, onde é indispensável se proteger do sol. É um artigo barato, fácil de conseguir em qualquer mercado público da região Caribe. Em termos gerais é visto como corriqueiro e não é considerado sofisticado, seu preço é de aproximadamente R\$ 4,00.

Não encontrei descrições ou relatos detalhados sobre sua história e elaboração, diferentemente do que acontece com chapéus como o *Aguadeño* ou o *Vueltaio*. Porém, vale a pena chamar a atenção para o fato de que este objeto substitui, em termos semânticos, o SV em alguns contextos, como aqueles em que este faz parte do traje típico indicado para a execução de determinadas músicas e danças da região Caribe (*cumbia*, *porro*, *gaitas*, etc). Isto foi evidente principalmente nos “quadros costumbristas” e na celebração de festividades da região Caribe, como o *20 de enero* em Sincelejo, onde o traje de músicos e bailarinos alternava o uso de SV e do *concha 'e jobo*.



Réplica de campesino e cartaz do 5º Festival de Gaitas
Casa de Cultura, Ovejas, Sucre, 2009

Observe-se que o chapéu da réplica à esquerda é um *concha e' jobo* e que no cartaz à direita aparecem juntos o SV e o *concha e' jobo*.

O *concha e' jobo* (ou no seu lugar o SV) junto com as *abarcas tres puntá* e a mochila de *maguey*, são considerados os elementos chave do traje do campesino caribenho, como mencionado por Julio César e como atestam as fotos abaixo. O *concha e' jobo* e o SV apontam para significados similares, não sendo o mesmo, mas semelhantes.

Abarcas tres puntá em couro



Fonte: Portal del artesano¹⁵³

Hoje alguns chapéus *concha e' jobo* levam fibras pintadas de preto que imitam de longe o aspecto visual do SV. Porém ao se aproximar é fácil distinguir as diferenças entre os dois tipos de chapéu. Adicionalmente, é pertinente mencionar a existência de outros chapéus

imitando o SV em materiais como papelão (principalmente para uso em festas e como publicidade de algumas empresas) e outros em tecidos que emulam as linhas e *pintas*. Isto tem sido denunciado por lideranças indígenas como uma forma de roubo de suas tradições, que atenta contra a propriedade intelectual do SV, mas até o encerramento do trabalho de campo nunca soube de nenhuma iniciativa de fato para reverter a proliferação de tais “falsificações”.

Coloco entre aspas a idéia de falsificação, para chamar a atenção sobre as noções de falsidade e autenticidade, sobre as quais têm se debruçado autores como Hobsbawm (1994), e porque acredito que esses outros chapéus “falsos” são tão verdadeiros quanto aqueles que tentam simular, uma vez que apontam para uma série de transformações nas quais o SV vira múltiplos objetos, dentre os quais esses outros chapéus, suas próprias falsificações.

No mesmo sentido, vale também mencionar o trabalho dos Comaroff (2011), no qual os autores refletem sobre as etno-mercadorias e a forma como estas, mesmo nos casos de circulação massiva, não perdem sua aura ou autenticidade, uma vez que a própria circulação reafirma seu caráter de mercadoria étnica autêntica, tanto para os produtores quanto para os consumidores. É justamente pela circulação e consumo em um contexto específico que estas mercadorias se legitimam como tais.

Nesse sentido, os Comaroff chamam atenção para a forma como Adorno e suas reflexões sobre indústria cultural pareceriam incongruentes, no sentido de que a comercialização massiva seria constitutiva da aura, do caráter único de determinadas mercadorias, que se não fossem tais, simplesmente não seriam tão prezadas e procuradas (Comaroff e Comaroff 2011:44). Isto porque, segundo os autores, um dos atrativos destas etno-mercadorias residiria no fato de que estas, aparentemente, quebrariam a racionalidade econômica habitual, porque a diferença que anunciam pode se reproduzir e intercambiar sem perder seu valor original (serem étnicas), sendo que a circulação massiva reafirmaria a etnicidade, enquanto a aura das mercadorias se conserva tanto na reprodução quanto na sua exclusividade, naquilo chamado “reproduções autênticas” (Bruner 1999 *apud* Comaroff e Comaroff:40).

É pertinente ainda mencionar a existência de outros chapéus indígenas no país, por exemplo, o dos Arhuacos, chamado de *tutusoma*, o dos Wayuu, chamado de *uwomü* e o dos Guambianos. Nos três casos referidos trata-se de técnicas e materiais diferentes daqueles usados na confecção do SV. Há também, entre as comunidades amazônicas, uma série de cocares, toucas e tiaras, mas que não têm propriamente a

forma de um chapéu. Não me deterei aqui na descrição de nenhum destes ornamentos, pois sua difusão e uso de modo geral, diferentemente do caso do SV, se restringe às próprias comunidades onde são produzidos.



Indígenas Arhuacos e Indígena Guambiana usando chapéus tradicionais¹⁵⁴



Chapéu tradicional Wayuu usado pelo protagonista do filme “*Los Viajes del Viento*”¹⁵⁵

5.1 O SOMBRERO VUELTIAO

As origens do chapéu são referidas, por Puche Villadiego (2001), como resultado da chegada do milho, cujo cultivo implicava a exposição ao sol durante longos períodos. Da mesma forma, há autores que fazem referência à ourivesaria como evidência da antiguidade do chapéu, devido à existência de figuras humanas usando bonés ou cocares cuja aparência é muito semelhante ao trançado da *caña flecha* (Fals Borda, 2002; Serpa, 2000; Puche Villadiego, 2001).

Le Roy Gordon (1983 [1957]) argumenta que o SV é um objeto que remete claramente à origem indígena de seus fabricantes e descreve, já na época de sua pesquisa, a especialização de localidades como Tuchín, que se destacam como importantes centros produtores. Vale lembrar que na época da investigação realizada pelo autor não existia um reconhecimento explícito da população do local como indígenas Zenú, eram apenas chamados de *cholos* ou índios, de maneira pejorativa.

Le Roy Gordon chama a atenção para o fato de que não existe referência ao uso de chapéu nos escritos antigos, ou seja, nas Crônicas das Índias, e menciona que o único objeto similar descrito seria uma espécie de cocar adornado com penas. Por esse motivo, ele argumenta que poderia ter acontecido de os espanhóis intervirem na diversificação da manufatura original da cestaria, fazendo com que os índios

começassem a produzir chapéus para eles, pois estes objetos teriam sido muito requeridos entre os europeus.

Porém, a hipótese do autor é contrariada por relatos nativos que apontam para o uso deste tipo de chapéu principalmente por parte da população rural (muitos deles indígenas), assim como é contrariada pelo seu próprio texto, onde registra o uso de chapéus de feltro por parte da população branco-mestiça e dos locais urbanizados.

“...en Tuchín es posible comprarlos muy baratos aunque su fabricación toma la mayor parte de la semana, sin tener en cuenta el cultivo, la recolección y el procesamiento de los materiales... la mayor parte de los habitantes rurales de Bolívar¹⁵⁶, especialmente los de la región del Sinú usan estos sombreros. Son livianos, cómodos, resistentes a la lluvia y muy apropiados para el clima. Pero los habitantes de las ciudades mas grandes tienen gustos mas refinados y soportan, a pesar del calor, los fieltros pesados que traen de los Estados Unidos (Le Roy Gordon, 1983 [1957]:129)”.

Seguindo com a descrição do autor, ele chama a atenção para o fato de que se trata de um objeto muito diferente daquele conhecido como *Sombrero Panamá*. O chapéu, então produzido pela população de Tuchín e vizinhanças, estava formado por uma trança comprida que ia se enrolado desde o centro da copa até as abas, sendo costurado manualmente com linha. Os chapéus eram feitos com *caña flecha* e, tanto as técnicas de decoloração quanto de tingimento relatadas pelo autor, são idênticas às utilizadas ainda hoje. Na época, homens e mulheres de todas as idades já participavam nesta atividade.

É interessante notar que, de acordo com Le Roy Gordon, alguns desses chapéus tinham a área do topo da copa descoberta, ao que ele atribui uma explicação de ordem econômica que seria a de obter maiores ganhos usando menos matéria prima. Dita referência foi a única que encontrei sobre este fato e infelizmente o livro não conta com desenhos ou fotos que ilustrem esta modalidade do chapéu. Entretanto, gostaria de chamar a atenção para a existência de outros chapéus ou cocares usados e feitos entre povos indígenas sul americanos, que têm essa característica, eles parecem chapéus abertos no topo, tal e o caso da corona dos chefes Ashaninka¹⁵⁷.

Algumas referências recentes sobre o SV, indicam que sua entrada no cenário nacional e internacional teria acontecido em 1985, quando o famoso boxeador colombiano Miguel *Happy Lora* conquistou o título “*gallo*” no conselho mundial de boxe. Simultaneamente, destacam o porte do objeto por personalidades como o Nobel de literatura Gabriel Garcia Márquez, o ex-presidente Carlos Lleras Restrepo, o papa Juan Pablo II ou o ex-presidente Bill Clinton em visita oficial ao país, como momentos chave na promoção e divulgação do chapéu¹⁵⁸.

Entretanto, a partir de uma pesquisa imagética nas capas dos discos de música da região Caribe, ficou evidente que o chapéu aparece de forma mais notável durante as décadas 1950 e 1960, como parte da indumentária de grupos tais como *Los Gaiteros de San Jacinto*, *Los corraleros de Majagual* ou Alejo Duran. Simultaneamente, o SV aparece como elemento emblemático da musicalidade da região Caribe junto com outros objetos, como o acordeão ou os tambores, ilustrando os discos de gêneros tais como o *vallenato*, a *cumbia*, o *porro* e o *fandango* principalmente. Isto foi conferido no arquivo de *Discos Fuentes*, importante produtora musical do país que tem marcado o desenvolvimento do que tem sido chamado de música tropical e música *bailable* na Colômbia¹⁵⁹.

Fotos de capas de discos de *cumbias*, *vallenatos*, *porros* e *fandangos*. Observe-se a presença do chapéu junto com outros objetos como acordeão, tambores ou touros, apontando para campos semânticos particulares.



Fonte: Discos Fuentes¹⁶⁰

Foi a partir do trabalho de campo que se revelou o importante papel deste objeto com relação a uma série de sistemas ou campos de significado dos quais participa que incluem a dança, a música as artes plásticas em geral, inclusive as artes visuais, como o vídeo e o teatro¹⁶¹.

Em algumas capas de disco o chapéu aparecia junto com instrumentos musicais como tambores, gaitas e acordeões, em outras, ligado às *corralejás* e ainda em outras, de maneira bem sexualizada, com mulheres “gostasas”. Já aqui aparece uma imagem do Caribe completamente ligada ao caráter quente das músicas, que são ilustradas com uma conotação explicitamente sexual em oposição à caracterização da música do interior na mesma época, onde predominam quadros bucólicos, paisagens serranas, etc.

Como mencionado, as músicas das capas nas quais aparece ilustrado o chapéu, são basicamente *cumbias*, *vallenatos*, *porros* e *fandangos*. Trata-se, de modo geral, de gêneros musicais dancísticos representativos e tidos como próprios da região Caribe. Minha proposição é de que a presença do chapéu em relação a estas músicas e danças evidenciaria a existência de um campo semântico que aponta para o compartilhamento parcial de significados. Vale ressaltar que nestas capas antigas não aparece referência nenhuma ao caráter indígena do chapéu.

5.1.1 A fabricação

Na atualidade, a fabricação do chapéu se dá em diferentes locais do Resguardo, desde as veredas e vilarejos mais isolados, até zonas urbanas de municípios como Tuchín e Sampués. Nos processos de produção e confecção participam indistintamente homens e mulheres de todas as idades. Historiadores locais, líderes indígenas e artesãos, reivindicam Tuchín como o mais importante centro de concentração e comercialização de chapéus desde tempos imemoriais.

A matéria prima para a elaboração do chapéu é a fibra de uma palma chamada *caña flecha* (*Gynerium sagitatum*), gramínea cujos talos crescem até 4 ou 5 metros, com folhas de 2 metros de comprimento que caem na forma de cascata. Trata-se de uma planta com fibras muito flexíveis, cultivada em zonas com boa afluência de água. Alguns artesãos têm nos seus terrenos pequenos cultivos de *caña flecha*, outros devem comprar a matéria prima que é trazida de outras regiões, pois a produção local não satisfaz a demanda.



Plantio de *Caña Flecha* no RIZ, 2009

A *caña flecha* é semeada no inverno, no mês de abril, durante o período das chuvas, porque a terra está fresca, úmida e há sombra. Dois a três anos depois começa a produzir. Quanto atinge uma altura de aproximadamente 50 cm, pode ser cortada a cada mês, ou menos.

O processo de preparação da fibra inclui o cultivo, o cuidado da *caña flecha*, o corte das folhas alongadas da palma quando estão prontas e posteriormente o “*desvaritado*” e “*raspado*”. O “*desvaritado*” consiste em retirar os extremos da folha da palma deixando somente a veia central, a continuação será “*raspada*” pelos agricultores e/ou artesãos que colocam um pedaço de pneu atado a uma de suas pernas, contra a qual vão exprimindo a veia para extrair as fibras com a ajuda de uma faca.



Artesã “*raspando*” *caña flecha*, RIZ, 2009.

Detalhe para a borracha de pneu enrolta da perna que facilita o processo.

Assim que se obtém a fibra, esta é deixada para secar ao sol e preparada para ser usada na sua cor natural, bege claro, obtida tradicionalmente após um processo de embranquecimento com *caña agria* (*costus laevis*)¹⁶², laranja ou limão e, mais recentemente, um químico chamado peróxido. A fibra também pode ser tingida com pigmentos extraídos de plantas nativas, como a *batatilla* (*curcuma sp*) para o amarelo/marrom; a *bija* ou *limpiadientes* (*arrabideea chica*) para o vermelho; o *dividivi* (*caesalpinia coriaria*) para tingir de cor cinza e a *cingamochila* (*ruellia tuberosa*) para o verde. Para o preto, cor tradicional do chapéu, misturam-se as folhas vermelhas da *bija* junto com barro escuro.



Artesã tingindo *caña flecha* cor vermelha com folhas de *bija* RIZ, 2009



Metros de trança para a confecção de um *Sombrero Vueltiao*, sobre *caña flecha* sem “*ripiar*” RIZ, 2009

Antes de trançar, os artesãos devem “*ripiar*” a palma, ou seja, separar as fibras segundo a espessura dos fios de acordo com o tipo de chapéu ou artesanato que realizarão. Todo chapéu começa com uma trança feita a partir de um número ímpar de pares de fios. É comum que uma trança comece sobre o pedacinho de outra trança anterior à qual se incorporam os novos pares de fios, pois isto facilita o processo.

O chapéu feito a partir de uma trança de 11 pares chama-se *ribete*¹⁶³ ou *basto*¹⁶⁴; os de 15, 19, 21, 23 e 27 recebem o nome de acordo com o número de pares que os formam. O de 27, em comparação com outros, seria mais fino e mais caro. Existe um chapéu que mistura a trança de 15 e 19 e é chamado ‘*machiembriao*’, união das palavras macho e fêmea em espanhol, se referindo à mistura das tranças. Todas as tranças, independentemente do seu número de pares de fios, medem aproximadamente 1,50 centímetros de largura.

Vale a pena mencionar que quando indaguei os artesãos sobre os motivos dessa sequência numérica, nenhum deles soube-me explicar porque era assim e não de outra forma. O fato de serem números ímpares foi explicado pela forma com que se faz a trança, mas a sequência 11, 15, 19, 21, 23 e 27 só foi justificada pelo fato de que são as combinações que permitem a realização de desenhos geométricos na trança, das chamadas *pintas*.



Artesão trançando 19 fino na Feira do SV de Tuchín em 2009.

Puche Villadiego (2001), no seu trabalho sobre o *Sombrero Vueltiao*, desenvolve uma equação ou fórmula para explicar

parcialmente a lógica da numeração do trançado, que seria a seguinte: $2(N + 1) + 1 = X$. Onde N seria qualquer número par, pois toda trança está formada por um número ímpar de pares de fios, e X o tipo de trança. Os valores da trança seguem uma série aritmética cujo primeiro término seria 7 e a razão 4, gerando a sequência de números, já mencionada acima, assim:

$$2(N + 1) + 1 = X$$

$$2(2 + 1) + 1 = 7$$

$$2(4 + 1) + 1 = 11$$

$$2(6 + 1) + 1 = 15$$

$$2(8 + 1) + 1 = 19$$

$$2(10 + 1) + 1 = 23$$

$$2(12 + 1) + 1 = 27$$

A fórmula serviria para determinar o tipo de trança em questão. Obter N seria possível contando o número de linhas verticais distinguíveis na trança, tirando as bordas, ou contando horizontalmente os diminutos rombos da trança. Porém, esta fórmula exclui o chapéu 21, uma das variedades de trançado fino mais realizadas e comercializadas na região.



Artesão trançando 19 fino na Feira do SV de Tuchín em 2009.
O leitor pode aqui conferir a fórmula referida, contando as linhas verticais ou os rombos horizontais, tirando as bordas para obter N.

Sobre esta interessante questão matemática envolvendo a lógica das tranças e dos desenhos, a única pesquisa que conheci foi a de Puche Villadiego (2001). Porém ele não menciona se existem motivações técnicas ou de outro tipo que levem os artesãos a estabelecer essas numerações específicas, explicando apenas que as tranças mais finas teriam se originado para ampliar a gama de desenhos possíveis, uma vez que quanto maior o número de pares de fios, maiores as possibilidades de inovação. Eu infelizmente não consegui aprofundar muito o tema, tanto pela dificuldade em obter determinadas informações, como mostrarei melhor adiante, quanto pelo fato de que outros aspectos envolvendo a produção artesanal apareceram com maior destaque e força durante o trabalho de campo¹⁶⁵.

A fabricação de determinado tipo de chapéu tem muitas variantes, como a destreza particular de cada artesão (um chapéu mais fino precisa de uma destreza maior), a presença de pessoas de uma mesma família especializadas em diferentes tipos de trança, ou a localização geográfica do artesão em relação ao centro de concentração, e comércio que é Tuchín. É comum que quem se encontra no perímetro urbano faça trança e chapéus *bastos* ou *ribete*, devido ao fato de que

esse trabalho se realiza mais rápido e é o que mais e melhor vende no comércio local, pois sua demanda é diária. A *palma* (nome local dado à *caña flecha*) é trançada principalmente de manhã e à noite que é quando está mais suave, perto do meio dia ela corta os dedos, segundo disseram os artesãos: vira uma “faquinha”.

Um artesão com experiência pode terminar um chapéu *ribete* em dois dias, enquanto os outros tipos de chapéu implicam maior trabalho e dedicação. Isso poderia explicar, até certo ponto, o porquê de em algumas localidades mais isoladas do centro (nas chamadas comunidades), se dedicarem a trançar chapéus mais finos: a viagem até Tuchín não poderia ser feita diariamente e teriam mais tempo para trançar. Por isso, com os chapéus mais finos acontece que eles ou são fabricados por artesãos consagrados, que contam com nome e reputação na região e fora dela, ou são realizados por artesões totalmente desconhecidos. No caso dos chapéus *bastos* ou *ribete*, o autor sempre é anônimo.

Os chapéus *ribete*, de 11 pares, normalmente são armados a partir de uma única trança que costumam fazendo coincidir as voltas para que as figuras, ou *pintas*, encaixem de maneira precisa uma encima da outra para assim realçar o desenho do tecido. Os demais chapéus, normalmente não levam “*pega*”, quer dizer, não estão formados por uma única trança, cada uma é costurada seguindo o aumento do chapéu, se fechando em cada nova volta e formando um aro do qual não deve se ver nem o início nem o final, o que torna o trabalho mais dispendioso.



Chapéus com “*pega*” e sem “*pega*” exibidos em vendas de Tuchín
 Note-se na foto da esquerda, com “*pega*”, a montagem e interseção das cores na trança, na parte superior da imagem; não acontece da mesma maneira no caso do chapéu da direita, sem “*pega*”.

A “invenção” da técnica “sem pega” é atribuída, por si próprio, a Medardo de Jesús Suárez, um dos artesãos mais famosos e consagrados do Resguardo na época em que realizei o trabalho de campo. Quando o entrevistei, enfatizou que esse conhecimento tinha chegado a ele (indicando o céu) dizendo que se não fosse por ele, o chapéu sem pega não existiria. Apesar disso, muitas outras inovações de forma e desenhos não são próprias dos artesãos locais, mas graças ao resultado de assessorias externas e institucionais de setores estatais, como *Artesanías de Colombia*, tais propostas têm sido modificadas, readaptadas e incorporadas pelos indígenas, seguindo as demandas do mercado.

Segundo os artesãos do local, todos os chapéus realizados a partir do trançado da *caña flecha* e posteriormente ensamblados mediante *vueltas* da trança, levam o nome de *Sombrero Vueltaio*. Porém, na região chamam de “tradicional” àquele no qual são empregadas geralmente duas cores (bege-natural e preto) e que têm colunas na sua copa formadas por desenhos geométricos chamados *pintas*, que levam o nome de plantas, animais e outros objetos (*flor de la cocorilla*, *ojo del pescado*, *mariposa*, *manita el gato*, *la cocá*, *tornillo*, *peine*, *abanico*¹⁶⁶, etc.). Gostaria de chamar a atenção aqui para o fato de que o *sombrero Vueltaio* parece ser um guarda-chuva de objetos bem diferentes entre si, como atesta a foto a seguir.



Venda de *Sombrosos Vueltiaos* na Rodovia principal de Tuchín
Note-se a diversidade dos chapéus, sendo que todos são SV.

Um chapéu leva em média 20 metros de trança. Uma vez o artesão completa os metros de trança requeridos para armar o chapéu, procede à costura ou ensamble. Antes de iniciar a costura, a trança é passada com uma garrafa de vidro para deixá-la bem plana e brilhante. Nem todos os artesãos contam com uma máquina de costurar, por tal motivo muitos levam suas tranças para a casa de conhecidos, familiares ou amigos que tenham máquina e façam o serviço.

A costura de um “*ribete*” pode custar o equivalente a R\$ 2,00. Quanto mais fina a trança, também aumenta a complexidade da costura, chegando a custar R\$ 10,00 para o caso de um chapéu 21. As voltas de uma trança vão sendo costuradas desde o centro da copa até as bordas ou abas, este processo demora aproximadamente uma hora, quando é feito de forma cuidadosa. Quando as pessoas não tinham máquina e a costura era feita a mão, décadas atrás, este processo podia durar até dois dias.

Chamou minha atenção que apesar do trabalho adicional com o processo de tingimento, o preço da trança por metro ou dos chapéus em geral depende da qualidade do tecido e não das cores empregadas. Quando perguntei a alguns artesãos sobre esse aspecto, eles manifestaram que preferiam tingir as fibras porque assim o trabalho não ficava tão chato, uma vez que com fios coloridos podiam criar desenhos, o que não acontece quando os fios são todos da mesma cor, geralmente branca. Considero úteis aqui as reflexões de Barcelos Neto (2011) sobre

tecelagem, pois mesmo que pensadas para o contexto amazônico, apontam para uma realidade semelhante na qual trançar e tecer são “naturalmente” desenhos, uma vez que, devido às suas especificidades técnicas, os desenhos surgem simultaneamente nos atos trançar e tecer.

Vale mencionar que praticamente todos os implementos necessários para tingir encontram-se na roça, no quintal da casa das pessoas e portanto não representa nenhum custo adicional, porém, em termos de tempo e trabalho trata-se de um importante investimento, pois o processo de tingido pode demorar dias. Nesse sentido, chamo a atenção para este aspecto como um fato relevante sobre o qual vale a pena refletir. Em um primeiro momento, achei que as respostas que escutei revelariam a monotonia do trabalho artesanal, mas depois me pareceu que talvez apontassem simultaneamente para outra direção, que seria a dos processos criativos implicados no trançado e na confecção do chapéu e de outros acessórios.

Mesmo que existam condições de exploração na atividade artesanal e que a rentabilidade deste trabalho seja muito baixa ou nula, existe no trançado e na fabricação de artesanato em geral, um processo criativo a partir do qual, quem o realiza, transforma e reproduz uma ideia. Assim, usar diferentes cores faz o trabalho “menos chato”, mas simultaneamente o converte num espaço de exploração criativa, uma vez que é a partir dessa mistura de cores que é possível fazer, transformar e criar novas figuras e *pintas*.

Isto é interessante para pensar as dimensões de transformação e continuidade do chamado “conhecimento tradicional”, bem como para seu caráter artístico e político, a partir dos quais a inovação e permanência (nas artes) apontam para a subsistência (econômica) mas também para a persistência cultural, para a política, entendida como forma de reificar um lugar no mundo.

Mejía (2003), a partir de sua perspectiva de cientista político, mas também como nativo Zenú, aponta que o artesanato em *caña flecha*, particularmente o *Sombrero Vueltaio*, representa a herança cultural dos Zenú e é símbolo de sua cultura, congregando na sua volta diversos discursos sobre a etnicidade. Ele aponta que, mesmo que o chapéu e outros artesanatos sejam realizados com fins de comercialização, têm uma importante função simbólica em termos de identificação coletiva que transcende o âmbito econômico. Enquanto simbolizam o trabalho e sobrevivência de quem os produz, representam também a tradição e a memória coletiva. O chapéu, segundo ele, funcionaria em muitos contextos como uma carteirinha de identidade dos Zenú¹⁶⁷.

Acredito ser pertinente estabelecer aqui uma reflexão sobre o caráter artístico do trabalho artesanal, uma vez que devido à função utilitária que tem o artesanato, muitas vezes parece que tal condição, assim como suas dobras econômicas, predominam na hora de olhar para estes objetos. Segundo Guss (1989), ter uma função seria tão constituinte de um trabalho artístico como de qualquer outro. O autor reflete sobre como o ocidente tem usado o critério da função para criticar suas próprias artes e artistas, enquanto essa ideia de função seria o patamar a partir do qual se examinam as artes de outros povos. Para que serve, para que é usado, o que significa, parecem ser as perguntas mais frequentes nesses casos¹⁶⁸.

Para Guss as qualidades funcionais de um objeto estético podem pertencer à mesma estrutura de significado que determina seus outros aspectos, tendo assim o mesmo poder para revelar tal significado. Isto valeria também para os materiais, que para além de formar um contra ponto da forma inteligível como são dispostos, participam de um sistema independente, mas paralelo de expressão. Nesse sentido, não haveria aspecto da obra de arte que não fosse parte do mesmo processo de transformação criativa (Guss, 1989:126). Chamo a atenção para a validação destas reflexões no que tem a ver com os processos que antecedem o trançado e a confecção de artesanato em *caña flecha*, tais como o tingimento dos fios mencionado acima.

Guss (1989) relata que entre os Yekuana existe uma categoria para os objetos feitos a mão (*tidi'uma*) que são considerados artefatos coletivos da cultura, sendo que a cultura seria algo criado no dia-a-dia pelas intervenções de todo membro do grupo. Penso na proximidade dessa ideia com aquela elaborada por Mejía (2003) e outros interlocutores Zenú, sobre a existência de um sistema de objetos e práticas características do ser Zenú (o artesanato em *caña flecha*, o SV, a cestaria em *iraca*, comer *babilla*, etc.). Este seria um exemplo de como significados se transformam em objetos enquanto objetos adquirem significados.

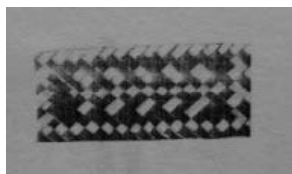
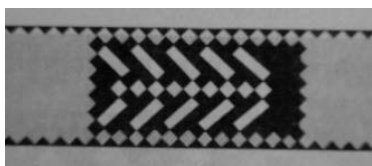
5.1.1.1 As pintas

O SV conhecido como tradicional leva na sua *encopadura* as *pintas*, desenhos geométricos que combinam as cores bege e preto e que, segundo Turbay e Jaramillo (2000 [1986]), estavam associados a localidades particulares dentro do Resguardo, quer dizer, em alguns lugares se produziam *pintas* determinadas. No entanto, vale ressaltar que estes desenhos sempre têm circulado entre as comunidades, sendo que a

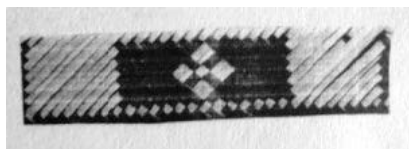
cópia, imitação e reprodução são constituintes da aprendizagem dos processos de produção artesanal na região.

A ONG Swissaid, Fundação Suíça de Cooperação para o Desenvolvimento, e a Associação de grupos de artesãos de SAS, publicaram em 2004 uma cartilha contendo nomes e imagens de algumas das *pintas* mais frequentes no Resguardo. Tal cartilha se apresentava como uma iniciativa de recuperação e resgate de conhecimento tradicional e como parte do fortalecimento da identidade étnica, enfatizando o valor do SV como símbolo dos indígenas Zenú¹⁶⁹. Considero oportuno salientar que os dados e descrições desse trabalho pareceram-me muito superficiais e pouco sistemáticos.

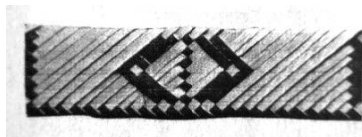
De modo geral, a atribuição de origens e locais a determinadas *pintas* ou figuras é uma iniciativa muito controversa, pois como mencionado, cópia, imitação e reprodução são constituintes da aprendizagem da produção artesanal¹⁷⁰. Mas não apenas isso, pois existe também a variável de que qualquer tentativa de unificação e atribuição de nomes exclusivos às figuras (*pintas*), vai se encontrar com o inconveniente de que, dependendo do interlocutor, as mesmas *pintas* serão nomeadas de formas diferentes ou podem se referir com o mesmo nome para *pintas* distintas. Frequentemente nas interlocuções com diversos artesãos do Resguardo me deparei com essa situação, mas não só nas interlocuções, tal incompatibilidade também aconteceu nos textos consultados.



La espina del pescado (Puche Villadiego, 2001) e *El ramillete* (Swissaid, 2004)



Crucecita (Puche Villadiego, 2001) e *Flor del totumo* (Swissaid, 2004)

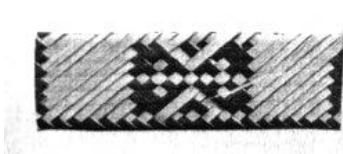


Mitad del 8 (Puche Villadiego, 2001) e *Limón partido* (Swissaid, 2004)

Nas imagens acima é possível observar como a mesma *pinta* ou desenho recebe nomes diferentes. Nas imagens a seguir vemos diferentes *pintas* com o mesmo nome:



Mariposa (Puche Villadiego, 2001) *Mariposa* (Swissaid, 2004)



Crucecita (Swissaid, 2004) *Crucecita* (Puche Villadiego, 2001)

É também importante salientar que, quando perguntei pela relação das *pintas* com certas localidades, como relatam Turbay e Jaramillo (2000 [1986]), as pessoas quase sempre responderam que não sabiam ou que talvez isso acontecesse antigamente, mas ninguém indicou que atualmente houvesse relação de alguma *pinta* com uma família ou localidade. Portanto não pude conferir que as *pintas* estivessem efetivamente associadas com relações familiares ou localidades determinadas, mas sim que circulam entre os artesãos e que não existe nenhuma interdição para reproduzir qualquer *pinta* ou misturar qualquer desenho, bem como que não há uma relação de idade

ou gênero no tipo de figuras que se tecem. Trata-se assim de uma confluência de capacidades, desejos e necessidades.

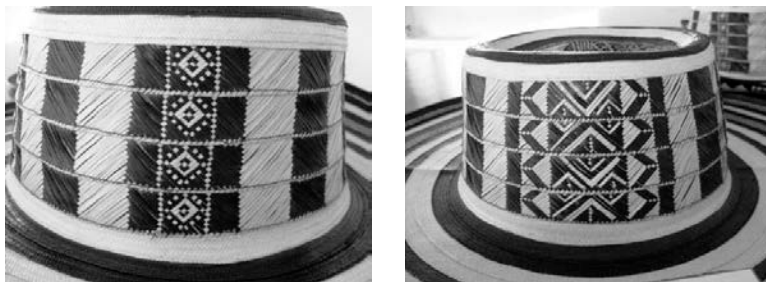
Muitos artesãos disseram desconhecer as origens ou mesmo os nomes das figuras que reproduziam, chegando a afirmar, em alguns casos, que preferem fazer aquelas *pintas* que são mais fáceis de reproduzir¹⁷¹. Isto, segundo observei, está relacionado com os conhecimentos e capacidades individuais de cada artesão. Ainda considero pertinente mencionar que aconteceu várias vezes em campo, quando eu indagava a esse respeito, as pessoas responderem que essa pesquisa já tinha sido feita por Benjamin Puche Villadiego (2001), que tinha um livro sobre o tema e que eu deveria consultá-lo.

Isto pode ter sido uma resposta provocada pelo tédio que os interlocutores tinham com as minhas perguntas, mas não apenas as minhas e sim de todos aqueles que transitam no seu território: representantes do Estado, de ONGs e pesquisadores particulares, como mostrarei no capítulo 6.

Gostaria de salientar também a existência da modalidade do marcado, onde pode se escrever o nome desejado com os fios da trança. Muitas pessoas pedem para seus chapéus serem marcados nas bordas das abas. Isto só é possível quando o chapéu é comprado diretamente com os artesãos ou em alguma das lojas de Tuchín. Trata-se de um conhecimento especializado pelo qual é necessário pagar um preço adicional, não é qualquer artesão que está em condições de realizá-lo, pois requer muita precisão e fineza nos acabamentos.

Na elaboração do chapéu tanto as pessoas que tecem, quanto as que costumam, dão muita atenção ao *empalme* ou *cotejado*, para fazer com que coincidiam as *pintas* em colunas perfeitas na *encopadura* ou copa do chapéu.

Em geral, as quatro colunas se localizam assim: uma coincidindo com o lado frontal do chapéu, outra na parte traseira, uma do lado direito e outra do lado esquerdo. Cada uma das quatro colunas tem, geralmente, a mesma pinta, mas cada chapéu pode ter até quatro desenhos diferentes, um para cada coluna¹⁷². A precisão na localização exata de cada pinta encima de sua correspondente, para formar uma coluna perfeita, se chama *cotejado* e diz respeito à habilidade do artesão, chegando a definir inclusive o preço de um chapéu, pois se ficou *mal cotejado* seu valor vai baixar. Os chapéus não tradicionais não levam *pintas*, mas também são chamados *vueltaio* e seu processo de fabricação é idêntico ao descrito.



Encapaduras de chapéus exibidos durante a Feira del Sombrero Vueltiao em Sampedo, 2009.

Os preços dos chapéus em geral são determinados pelo tipo de trança (15, 19, 21, etc.) e pela qualidade do trançado. No equivalente aproximado atual em reais, os preços observados durante o trabalho de campo no interior do Resguardo, flutuaram entre R\$ 12,00 (*ribete*) e R\$ 800,00 (*veintisiete*). Fora do RIZ, em cidades como Bogotá e Cartagena, em lojas e feiras especializadas, os preços observados aumentaram significativamente. Já o preço ao qual se paga o metro de trança aos artesãos, varia entre o equivalente a R\$ 0,40 e 0,70 centavos, dependendo do tipo de trança (11, 15, 19, etc.) e da época do ano.

A questão dos preços dos chapéus sempre me inquietou bastante, pois seguindo uma lógica comercial a gente percebe de início que a atividade não é rentável em termos monetários. Porém, fazer as contas não foi tão simples quanto achei em princípio, uma vez que as informações dadas pelos diferentes interlocutores variaram muito de um caso para outro. Por exemplo, para os artesãos quem têm acesso às plantas necessárias (*caña flecha* e outras para embranquecer e tingir) e não precisam pagar por isso, o trabalho começa no *monte* colhendo as plantas e limpando. Cortar, raspar, secar, embranquecer, tingir e aprontar as fibras para o tecido de um chapéu pode demorar até cinco dias, mas é difícil calcular o valor desse trabalho, já que normalmente cada uma dessas atividades é realizada por diferentes membros da mesma família, com investimentos de tempo diversos.

Já aqueles artesãos que têm que comprar a *palma* pronta para tecer um chapéu, pagam em volta de R\$ 5,00 pela quantidade necessária de *caña flecha* branca e preta para fazer um chapéu dos mais simples. Quanto ao processo de tecimento do *ribete*, este pode demorar de dois a três dias em trabalho com intervalos durante a manhã e a tarde intercalado com outros ofícios, como os cuidados da casa, da roça e a

escola, no caso das crianças. Um chapéu ribete, dependendo da época do ano, é pago aos artesãos pelo equivalente de R\$ 8,00 a R\$ 12,00 e é vendido nas lojas de Tuchín a partir de R\$ 20,00. Fora dali os preços variam muito dependendo da cidade e do tipo de loja ou venda onde sejam oferecidos.

Um professor do Resguardo me deu um exemplo das contas com o chapéu “veintiuno”. Ele disse que numa família em que três pessoas participem do trançado simultaneamente, essa tarefa será feita em quatro dias, se for apenas uma pessoa, demoraria doze. Somando a isto mais três dias do processo de embranquecimento e tingimento, no caso de uma pessoa só, teríamos um total de 15 dias para a fabricação de um chapéu que no mercado local de Tuchín, pode ser vendido de R\$ 80,00 a R\$ 100,00.

	TUCHIN RUA	TUCHIN LOJAS	LORICA RUA	SINCELEJO LOJAS	CARTAGENA LOJAS	BOGOTÁ LOJAS	MONTERÍA LOJAS	SAMPUÉS LOJAS
11	25-30	30-35	35	35-40	45-90	60	40-50	30
15	30-70				70-140			
19	70-120	80-120		80-120	150-300	150-200	100	80-100
21	80-100	120-150		120-200	200-250	250	150	120
27	300-600							800

Quadro com preços aproximados dos chapéus em reais, em algumas localidades onde a pesquisa foi realizada (2008-2010)¹⁷³

Não tenho dados sobre os custos associados à produção da palma e outras matérias primas para a fabricação do chapéu¹⁷⁴. Conheci apenas os casos das pessoas que têm o cultivo nas suas roças e daqueles que compram a *palma* na praça de Tuchín, mas não daqueles que a cultivam e comercializam como atacadistas na região¹⁷⁵.

Um dos meus interlocutores que dispunha de todos os materiais na sua roça e que não precisava fazer grandes investimentos econômicos na aquisição da matéria prima, foi um dos artesãos mais reconhecidos e consagrados da região, Medardo de Jesús Suarez. Quando as pessoas sabiam que eu tinha interesse em pesquisar o SV, a grande maioria me indicou que deveria conversar com ele, pois era considerado uma autoridade no tema, uma referência iniludível.

5.1.2 Medardo de Jesús, a inspiração divina

Ao procurar estabelecer contato com este reconhecido artesão, surgiu imediatamente uma dúvida sobre a forma como seria a interação com ele. Como deveria me aproximar? Como falar com uma personalidade excepcional que se distingue entre seus contemporâneos? Diferentemente das lideranças políticas com quem tinha tido a oportunidade de interagir, para conversar com Medardo de Jesus tive que esperar, não foi na primeira tentativa que consegui marcar, pois manifestou estar sempre muito ocupado.

Quando finalmente conseguimos acertar um encontro me dei conta de que minha preocupação sobre a forma de aproximação, trato e conversa com ele não seria difícil, Medardo de Jesús adorava falar sobre si próprio. Não precisei perguntar muito, ele ia falando muito a vontade, dava para ver que tinha experiência em ser entrevistado. Em alguns momentos sua fala parecia ser a recitação de uma lição memorizada.

Nos recebeu na sua casa em Tuchín, no pátio interior. Enquanto falávamos, ele trabalhava na sua máquina costurando e posando para as fotos que permitiu que Carlos fizesse. Sua casa de tijolo e cimento era bem modesta. Nas paredes da sala estavam penduradas algumas notícias dos jornais nos quais tinha aparecido.

Deu muita ênfase ao papel de sua mulher como companheira e parceira no trabalho que desenvolvia, mas salientou que as melhoras e criações artesanais que teriam feito decolar o artesanato da região, tinham sido suas, que mais ninguém poderia ter feito, pois foi algo que chegou do céu para ele.

Medardo de Jesus já viajou pelo mundo inteiro levando o SV, apareceu em diversas mídias falando sobre o artesanato e foi um dos contatos importantes realizados pelos filhos do ex-presidente Uribe para promover e comercializar na sua loja o artesanato da região. Foi ele quem fez os chapéus da delegação da Colômbia para os jogos olímpicos da China¹⁷⁶.

Medardo de Jesús apenas estudou um ano da escola, disse que como o trabalho do monte era muito pesado, ele ainda criança preferiu se dedicar ao artesanato. Treinava com seus amigos e irmãos apostando quem trançava mais rápido. Seu pai não fez questão nenhuma de que os filhos aprendessem a ler nem escrever, porque segundo ele, o homem não precisava, apenas as meninas para depois virarem professoras. Segundo ele, os homens precisavam aprender ofícios como o trabalho na roça ou a fabricação de coisas¹⁷⁷.

Durante a entrevista a Medardo de Jesús, bem como as de outros artesãos do RIZ, procurei sempre conduzir as conversações de uma forma aberta, tentando não condicionar as respostas e deixar os meus interlocutores bem à vontade para relatarem experiências pessoais, inclusive aquelas que aparentemente não tinham nada a ver com o chapéu ou o artesanato. Porém, isto nem sempre dava certo. Em 2010, no final de uma das temporadas de trabalho de campo, enquanto morava no município de Tuchín, percebi que nas minhas interações e entrevistas com artesãos e pessoas do local, apareciam poucas novidades. As respostas ficavam cada vez mais parecidas e sentia que algo no jeito de perguntar e me aproximar, simplesmente detonava uma fala pronta e memorizada para satisfazer a curiosidade dos forâneos, no mesmo sentido da sensação do tédio mencionado acima, que acredito ter ocasionado com minhas perguntas em alguns interlocutores.

Achei que era importante procurar uma nova forma de interação, então me pareceu interessante aprender a trançar, para, a partir dessa experiência, me aproximar de uma forma diferente ao trabalho artesanal sobre o qual tinha pesquisado e indagado em diversas fontes. Decidi que pagaria para alguém me dar aulas. Para meu conforto e segurança, preferi procurar alguém perto do local onde morávamos (a pousada em frente do posto de saúde Manexka) e que fosse uma mulher com a qual não tivesse nenhuma proximidade. Isto em decorrência de que escolher qualquer uma das mulheres que já conhecia teria implicado explicar porque uma e não outra, enquanto escolher uma que morasse perto de mim poderia se justificar pelo fato da proximidade e a facilidade com o transporte.

5.2 MINHA EXPERIÊNCIA FAZENDO UM CHAPÉU

Saí pela estrada principal de Tuchín e assim que vi uma mulher trançando na enramada de sua casa me aproximei e lhe perguntei se sabia fazer um chapéu tradicional completo, com *pintas*, e se teria disposição para me ensinar. Ela disse que sabia e que poderia me ensinar.

Sabendo que as pessoas dependem dessa atividade para seu sustento mencionei que pagaria pelas aulas. Ofereci a soma de R\$ 10,00 diários para ela me dar aulas das 9:00 am até o meio dia (3 horas). Ela aceitou contente, sei que a soma que pagaria superava em muito o que ela poderia ganhar diariamente, mas minha ideia era pagar um preço justo, aproximadamente o valor/hora equivalente ao salário mínimo na época. Combinamos que a partir do dia seguinte começariam as aulas,

ela me ensinaria trançados simples para fazer um chapéu *ribete*. Eu deveria comprar a *palma* na pracinha de Tuchín. Zaida, minha futura professora era uma das artesãs que não tinham a matéria prima no seu quintal e sempre a comprava dos intermediários.

Fui comprar a *palma* assim que saí da casa dela, caminhei até a pracinha e procurei entre a matéria prima exibida a que não tivesse sido passada por peróxido, perguntei à vendedora, que me ofereceu algumas opções e escolhi aquela cuja cor parecia mais natural. A *palma* preta também a comprei dela, lhe pedindo explicitamente a quantidade suficiente para fazer um chapéu.

No dia seguinte cheguei cedo na minha primeira aula, Zaida começou por me explicar como se dividiam (*ripiaban*) as fibras para trançar. Opinou que a *palma* que eu tinha comprado não era muito boa, que era *martinera*, que é a que eles, artesãos compram para tingir. Uma palma de qualidade inferior. Porém, disse que serviria para fazer um chapéu e começou a me mostrar como se trançava a partir de uma trança que ela já tinha começado.

Não foi difícil entender a lógica do processo, mas até meus dedos e olhos se acostumarem, foi cansativo. Assim que ela me explicou e conferiu que eu tinha entendido, voltou para seus afazeres domésticos. Fiquei sozinha na enramada apenas com dois cães e um periquito. Eventualmente ela voltava para ver o meu progresso, depois de um tempo sentou perto de mim e começou a trançar e a conversar comigo.

Minha ideia de que trançando poderia ter uma interação diferente foi acertada. Enquanto trabalhávamos, Zaida conversava comigo de uma forma mais descontraída. Falamos do artesanato, mas também das nossas vidas. Ela me contou que todas as pessoas que moravam naquele terreno eram familiares dela, que quase todas viviam do artesanato e que principalmente faziam o chapéu tradicional *ribete*. Não faziam outras variedades de chapéu porque com o tradicional *ribete* o trabalho era mais fácil e assim garantiam sempre a compra, o que não acontece no caso dos chapéus finos, que por serem mais caros, nem sempre têm compradores interessados. Mencionou também que tinha épocas boas como as de final e começo de ano, e épocas ruins como outubro, que era quando não havia trabalho na roça e os homens também se dedicavam a trançar. Nessa época acaba tendo muita oferta de artesanato e os intermediários (alguns dos quais são atacadistas) pagam bem menos pelos chapéus.

Zaida tinha 10 irmãos, quase todos moravam lá, menos dois que estavam na Venezuela fazia mais ou menos 30 anos, lá trabalhavam na roça e eventualmente viajavam ao Resguardo para visitar à família. Ela

não acabou a escola, fez apenas até terceiro grau e no ano em que a conheci tinha *validado* a educação primária¹⁷⁸. Valorizava muito a educação e se lamentava por não ter tido mais oportunidades para estudar.

Zaida me contou que tinha adotado uma menina desde os dois anos para ajudá-la¹⁷⁹. Aos 14 anos a menina se apaixonou, largou a escola e foi morar com um moleque que segundo ela não prestava. Sua filha adotiva já tinha filhos, era uma moça de 16 anos quando ela me contou essa história. Zaida tinha outro filho biológico, um menino que na época tinha 3 anos, mas vivia separada do pai dele, pois segundo relatou, não conseguiram se entender.

Contou-me que tinha aprendido a trançar junto com sua mãe, que já o fazia com seis anos e que isso era muito comum nas crianças da região. Depois dessa idade já começavam a colaborar na renda doméstica com o artesanato. Isto, segundo relatado por vários interlocutores, é o dia-a-dia das crianças da região. Zaida me disse que na sua família não eram tão índios, que eram mais civilizados, muitos tinham estudado e, além disso, moravam na zona mais urbanizada da região, Tuchín.

Pelo fato de estarem localizados perto da estrada principal, ela e sua família têm acompanhado bem de perto as mudanças acontecidas com o *boom* artesanal. Contou que vinte anos atrás tinha chegado o primeiro *paisa* para abrir uma loja de abastecimento de comida, antes disso compravam os alimentos no município de San Andrés, distante aproximadamente 15 quilômetros. Desde então, Tuchín tinha crescido muito segundo Zaida descreveu, pois ela lembra que na sua infância, isso tudo era mato espeso. Segundo ela, dez anos atrás chegaram mais e mais *paisas* que colocaram novas lojas e desde então Tuchín tinha crescido de forma acelerada, particularmente nos últimos cinco anos, recebendo a cada vez mais pessoas procedentes do interior do país.

Chamo a atenção para como, no relato de Zaida, a presença dos *paisas* está ligada ao crescimento e urbanização da região. Esta presença acentua e torna cotidiana uma “fricção” já existente, pois obriga o estabelecimento de novas relações: os habitantes tradicionais desse lugar precisam lidar dia-a-dia com esses outros que são donos dos meios de produção, *paisas*, brancos aos que historicamente têm estado submetidos.

Zaida me disse que recentemente seu filho de três anos tinha lhe pedido um chapéu, o que ela achou estranho, pois na sua família quase não se interessam pelo seu próprio artesanato e preferem as coisas que usam ou trazem os outros (se referindo aos *paisas*). Ela disse que achava

bonitos os chapéus e outros acessórios em *caña flecha*, mas que ela jamais os usaria porque não via graça nisso.

Chamo a atenção aqui para a fala de Zaida como algo muito ligado ao analisado por Gordon (2006) entre os Xikrin do Cateté. No seu trabalho, o autor procura entender o que faz aos Xikrin desejarem e consumirem os objetos produzidos pelos brancos, quais seriam os significados atribuídos a esses objetos, e como eles atuariam quando entram no sistema de circulação de valores Xikrin. As descrições e evidências de Gordon mostram como o consumo desses objetos seria parte fundamental do modo Xikrin de produção social, que tem como foco importante a incorporação ritualizada do outro. Desta forma, o autor contesta as ideias de deterioração cultural e assimilação sob as quais se acusa os índios pelo consumo de bens industrializados.

As constatações do autor parecem-me muito pertinentes para pensar os Zenú em certos aspectos, principalmente aqueles ligados às reclamações e queixas sobre o interesse dos jovens pelo dinheiro e bens considerados “não tradicionais” (videojogos, mototaxismo, etc.), no caso dos professores do RIZ; ou por parte da população envolvente, como foi o caso do vendedor de antiguidades que manifestou que os índios teriam passado de “ser oprimidos a opressores, do *ñeque* ao whisky e do jumento ao avião”, tentando ilustrar, criticar e deslegitimar as mudanças nas práticas dos Zenú.

Além de relatos como os referidos, durante as aulas com Zaida aprendi vários detalhes do processo artesanal que até então desconhecia. Por exemplo, que normalmente para facilitar o processo, uma trança começa com um pedacinho de trança velha e que à medida que os fios da fibra vão ficando curtos, conforme se trança, são inseridos novos fios para continuar o trançado. Isto dispensa qualquer tipo de cola e é apenas pela força do entrelaçado das fibras que elas se mantêm juntas. Zaida me ensinou também que, para uma trança ficar apertada, ela deve ser colocada debaixo de uma coxa para que se consiga puxar as fibras bem.

Ela me disse que tinha ensinado mais pessoas; pela proximidade de sua casa com a estrada principal era comum que lá aparecesse gente perguntando: pesquisadores, ONGs, repórteres, etc., procurando informações sobre o chapéu. Disse-me que ela quase nunca falava nada porque não gostava de aparecer nas câmeras. Eu insisti sempre no caráter do meu trabalho, disse que as fotos que estava tomando e as gravações eram para minha pesquisa e lhe reiterei que meu interesse em aprender a trançar tinha a ver com me aproximar ao artesanato a partir de outra perspectiva. Essa foi uma fala que tive que repetir e aprimorar, pois durante o trabalho de campo, quase todo dia, várias vezes ao dia,

tinha que explicar para alguém o que eu, mulher, *paisa*, não intermediária, estava fazendo lá.

Durante os dias que passei em casa de Zaida aprendendo a trançar, muitos dos familiares, conhecidos e amigos se aproximavam à casa dela para bisbilhotar o que eu fazia. Alguns de mansinho entravam e se sentavam, outros ficavam em pé e perguntavam bem baixinho para algum dos moradores da casa por mim. Foi evidente que minha presença como trançadora na casa de Zaida causou grande curiosidade. Vários, inclusive, me perguntaram diretamente o que eu fazia lá e para que eu queria aprender a trançar. Alguns até perguntavam para a Zaida se era verdade que eu tinha feito tudo sozinha. Uma cunhada de Zaida não acreditou, mesmo me vendo trançar, ela disse que trançar era para eles (índios) como escrever para nós (*paisas*, brancos).

Segundo ela, “nós” sabíamos escrever fácil e “eles” não, e em contraposição, eles trançavam e “nós” não. Percebi nesse momento que para ela trançar seria um tipo de saber que lhes conferia poder ao ser admirado e valorizado fora. Ao aprender a trançar e adquirir esse saber, eu estaria me aproximado demais, tirando algo que ela sentia que lhes pertencia de forma exclusiva, ficando com um duplo poder: a escrita e a trança.

Lembrei das falas com outros artesões e professores que tinham me advertido sobre a grande dificuldade do trabalho artesanal, razão pela qual, segundo eles, era uma atividade que era preciso aprender ainda criança, parecendo assim, algo interdito a quem de criança não tivesse tido acesso, ou seja quem não cresceu como indígena¹⁸⁰.

Porém, como já mencionado, conheci vários casos de pessoas que se fizeram artesãos já adultos, como Dona Betina, órfã e que não teve quem lhe ensinasse, ou Ricardo, irmão de Roberto, quem já adulto e com filhos preferiu a atividade artesanal à roça, pois (como Medardo de Jesús) considerava o trabalho no campo pesado demais. Estes exemplos e outros contradizem a retórica predominante de que só se aprende a trançar ainda criança.

Vale a pena sublinhar aqui o caráter de propriedade que se instaura sobre o trabalho artesanal, o que explica até certo ponto, o ciúme e o receio perante esta atividade. Ao se constituir como símbolo de sua identidade é preciso que mais ninguém o faça, quer dizer, se o chapéu é indígena, ninguém não indígena deveria poder fazê-lo.

Porém, gostaria de chamar atenção para o fato de que as ideias de autenticidade e falsificação presentes em queixas como a dos chapéus em papelão, apontam para algo mais do que a propriedade intelectual

como campo de exercício do direito autoral, mas para a politicidade e estratégia de certos conhecimentos.

Nesse sentido, vale refletir sobre as argumentações dos Comaroff (2011) a respeito do fenômeno do surgimento de empresas étnicas e da corporatização dos territórios e culturas de múltiplos povos. Entre os Zenú, acredito que tais reflexões sirvam para pensar a forma como se tira proveito do capital material e simbólico, consolidando como mercadoria um saber tradicional, no caso o artesanato.

Mesmo que o chapéu sempre tenha sido comercializado, o fato do Resguardo Zenú estar hoje consolidado como entidade jurídica, agrupando diversas empresas e associações de agricultores e artesões, condiz com aquilo argumentado pelos Comaroff sobre a etnicidade empresa, que segundo eles, surge da constituição da identidade como pessoa jurídica e da transformação da cultura em mercadoria (2011:216).

Segundo os Comaroff, o Estado-nação foi por muito tempo o modelo oculto de diversas agrupações humanas, sendo que hoje a empresa capitalista, sua retórica e ideologia teriam consolidado os padrões de uma nova forma de organização humana, a corporativista. O que outrora estava controlado univocamente pelo Estado-nação, hoje conta com a autonomia de uma corporação, tendo seus próprios estatutos e regulamentos.

Vale mencionar que para o caso Zenú, não haveria uma única empresa representando os interesses da comunidade como um todo, mas várias pequenas empresas que muitas vezes teriam um caráter temporal e que são constituídas pelas iniciativas de ONGs. Em qualquer caso, é a característica indígena (étnica) o que nos últimos anos, vem sendo ressaltado como valioso e relevante no artesanato por eles produzido.

5.2.1 O ciúme e as *pintas*

Quando pergutei a Zaida pelas *pintas*, um dos aspectos que sempre chamou mais minha atenção do chapéu, ela não foi muito eloquente e disse apenas que cada um fazia o que sua cabeça lhe dava, que as *pintas* não tinham um significado especial, nem estavam ligadas com famílias ou localidades determinadas como eu tinha sugerido. Levantou-se da cadeira e saiu para procurar um chapéu pronto, o trouxe e começou a nomear as *pintas* de forma diferente à que eu conhecia.

Os nomes que ela deu não coincidiam com aqueles que tinham sido falados por outros artesãos ou que eu tinha visto em material didático. Como mencionado, existe certa incongruência ou descompasso

entre as *pintas* e seus nomes, o que acredito estar em um plano semelhante ao dissenso sobre o que é um *Sombrero Vueltiao*, e inclusive ao das gradações da etnicidade referidas acima, no capítulo 3. Algo relacionado com a descrição do universo de forma não categorial, mas substancial que fariam os ameríndios, conforme Menezes Bastos (1999 [1978]).

Obter informação durante minha pesquisa sobre as ditas *pintas*, de acordo com o apontado por outros pesquisadores (Turbay e Jaramillo 2000; Puche Villadiego 2001) que referem estas figuras como estando ligadas a localidades e grupos de parentesco determinados, foi uma tarefa quase impossível, pois muitos artesãos manifestaram que a atual produção massiva de artesanato os leva a reproduzir apenas as figuras de mais rápida confecção.

Acredito que esse tipo de respostas tenha surgido em parte pelo já dito tédio às perguntas de pessoas alheias à região, o que foi evidente principalmente nas informações truncadas e nas respostas rápidas sobre a atividade artesanal. Porém, é bem provável que nesses casos também estivesse acontecendo a referida reciprocidade negativa, além do ciúme e do receio, que foram frequentes no trato e nas relações que estabeleci com alguns interlocutores.

Castellanos (2011), na sua pesquisa sobre uma população rural de artesãos ceramistas dos Andes colombianos, mostra como a inveja e o ciúme proporcionam um modelo alternativo de pensar a forma em que comunidades marginais se relacionam entre elas e com o Estado. A autora mostra como a inveja e o ciúme são constituintes em todas as relações que ali se estabelecem sendo, desta forma, uma modalidade pela qual estes camponeses afirmam uma posição no cenário envolvente.

Segundo Castellanos, os artesãos enfrentam uma forte tensão entre a tradição e a modernidade que estaria relacionada com o fato de que eles são exaltados como depositários de um passado nacional que simultaneamente os marginaliza. A exaltação do seu artesanato contrastaria de forma importante com a invisibilidade da qual são objeto enquanto população rural, o que geraria uma série de acusações que envolvem não apenas aos artesões, mas também aos representantes do Estado. Nesse contexto "a verdade" seria sempre uma questão controversa, pois as margens e limites são criados constantemente pelo que ela chama de uma "política da inveja".

Chamo a atenção para a aplicabilidade dessas reflexões no caso Zenú, no qual a questão da exaltação/marginalização está muito presente nos discursos dos indígenas, bem como o ciúme/inveja e a reciprocidade negativa, particularmente no que diz respeito das relações interétnicas

(com os *paisas*), segundo mostro no meu próprio caso e nos relatos de outros *paisas* ou não indígenas com quem tive a oportunidade de interagir e que manifestaram abertamente a existência desses traços de ciúme, inveja e receio no seu trato com os indígenas.

Porém, é bem possível que esse modelo baseado no ciúme e na inveja não esteja presente apenas no trato com os *paisas* e outros não índios, mas que seja extensível às relações locais entre “mais índios” e “menos índios”, uma vez que a própria distinção aponta para uma espécie de acusação. Se a inveja trata de um desejo por possuir o de outrem, o ciúme fala simultaneamente do medo e receio pela perda, falta ou ausência daquilo que se considera próprio, algo que precisa, nesse sentido, ser zelado.

O tema do ciúme/inveja tem sido muito bem explorado e elaborado nos trabalhos de Menezes Bastos (no prelo) e Mello (2005), que apontam para estes sentimentos como elementos fundadores da socialidade entre os Kamayurá e os Wauja, respectivamente. Em ambos casos ciúme/inveja apontam para o mundo da aliança que tem no rito (particularmente na música), um território de legítima expressão.

Menezes Bastos (no prelo) argumenta que entre os Kamayurá, no rito do *Yawari*, o ciúme seria um dos elementos mais reiterados nas músicas interpretadas, remontando à proibição do incesto, se referindo à regulamentação daquilo que produz o desejo (ciúme/inveja). Segundo o autor, ciúme e inveja não seriam coisas em si, mas objetos rituais retirados de onde a aliança é impensável. Sua análise e descrição, portanto, contribuindo para uma teoria da aliança.

Mello (2005), por sua vez, descreve o ritual e as músicas dos Wauja, como espaço e formas ideais de manifestar os afetos. Os temas evocados pelos mitos e músicas sendo aqueles ligados às inquietações do grupo e dos indivíduos. Nesse contexto, cantar, tocar e brincar com sentimentos como ciúme/inveja (*uki*), revelaria a centralidade dessas paixões e seu domínio entre os Wauja.

Tanto Mello, quando Menezes Bastos mostram como, entre seus nativos, a dupla ciúme/inveja (produto do desejo) não deve ser rejeitada, mas controlada e cultivada, por ser motor da socialidade.

Ciúme, inveja, vingança, engano, mentira e sacanagem revelaram-se como eixos analíticos importantes para pensar minha experiência em campo; isto porque durante a pesquisa houve manifestações explícitas destes afetos e práticas, que me permitiram entender melhor algumas das dinâmicas das relações locais, regionais e nacionais. Relatarei a seguir um fato ligado com essas questões: a

história de como tive acesso a um material didático sobre as *pintas*, a cartilha de Swissaid, (2004)¹⁸¹.

Vi o livro pela primeira vez nas mãos de uma artesã que participava dos concursos de trançado da *Feria del Sombrero Vueltiao* de Sampués, em dezembro de 2009. Seu nome era Zunilda, uma mulher adulta de aproximadamente 50 anos. Naquela ocasião chamou minha atenção o título da cartilha: “*pintando nuestra identidad*”, pois devido ao fato de que não tinha tido muito sucesso ao indagar os artesãos sobre as *pintas*, suas origens e possíveis ligações com localidades ou famílias, pensei que este livro poderia conter alguma informação relevante nesse sentido.

Me aproximei da mulher com o intuito de dar uma olhada no texto que segurava, mas ela me disse que o livro não era dela e não poderia me emprestar. Insisti, disse que queria apenas dar uma olhada, mas ela receosa se negou novamente. Insisti mais uma vez, lhe disse que era pesquisadora, que não me mudaria do local e olharia o livro com ela do meu lado, então encurralada, mas com receio, aceitou. Peguei então a cartilha nas minhas mãos e observei rapidamente a edição, os autores, algumas das imagens. Por cima, o texto pareceu-me valioso, mas como a mulher estava muito desconfortável enquanto eu escrutava as páginas, lhe perguntei se poderia me permitir fazer uma cópia para olhar depois mais detidamente.

Zunilda disse que o livro não era dela e que precisava perguntar para o marido que estava expondo artesanato perto dali em um dos *stands* da Feira. Só que ela não se mexeu, continuou sentada onde estava olhando para outros lugares, evitando o contato visual comigo. Eu indaguei porquê ela não ia até o marido para perguntar se podia me emprestar o livro, então ela me disse que não podia se levantar dali porque estava esperando que fosse seu turno para o concurso de trançado. A desculpa pareceu-me estranha, pois faltavam horas para que isso acontecesse. Perguntei o nome do marido, ela disse Rodrigo, então falei para ela gentilmente que eu iria procurá-lo para lhe perguntar, assim ela não teria que se levantar do lugar.

Fui até os *stands* da Feira, distantes a poucos metros do local onde estávamos. Perguntei por Seu Rodrigo e o achei rapidamente. Apresentei-me, disse que era pesquisadora, que tinha interesse em conhecer um pouco mais do chapéu, que tinha visto que sua mulher tinha o livro e que queria saber se eles poderiam me emprestar para fazer um *xerox*. Ele nem pensou muito, disse que sim na hora, então eu voltei onde Zunilda estava para lhe dizer que seu marido tinha autorizado o empréstimo do livro.

Quando falei isso, ela disse que ele não sabia, porque na realidade o livro nem era dele, mas de uma vizinha, então ficou mais do que claro que ela não tinha interesse nenhum em que eu tivesse acesso ao tal livro. Eu lhe disse que eu não iria fazer nada de ruim com o texto, que teria cuidado, que conhecia as pessoas que estavam organizando a feira e que apenas o utilizaria como fonte de consulta para meu trabalho. Naquele momento passava perto um dos organizadores, Enorbe, então eu o chamei e lhe expliquei a situação, lhe pedindo para confirmar para Zunilda que poderia confiar em mim¹⁸².

Enorbe olhou para ela, falou devagar e a tranquilizou, lhe explicando que meu trabalho não a prejudicaria e que seria legal se ela me emprestasse a cartilha, que ele se comprometia pessoalmente que eu devolveria a cartilha intacta para ela. Então, meio envergonhada, Zunilda concordou e passou o livro para mim. Eu lhe disse que, se ela preferisse, poderíamos ir juntas até a copiadora na praça do povoado para ela ficar perto de mim, mas ela me respondeu que não era necessário. Agradei e levei o livro para copiar.

Na volta devolvi a cartilha e agradei novamente sua confiança, então já em um tom mais descontraído ela me disse que a desculpasse, mas que tinha muita gente que vinha de fora e roubava seus conhecimentos para depois se beneficiar, sendo que não ficava nada para eles. Tentei lhe explicar novamente que não seria esse o caso, que meu trabalho era acadêmico, que eu não era comerciante e que não pretendia me beneficiar economicamente.

Essa situação, na qual foi evidente o zelo (ciúme) de Zunilda perante o livro, bem como os esclarecimentos dela sobre seu receio em compartilhar “suas” coisas com os “de fora”, pareceu-me um claro exemplo de como esses afetos articulam parte das relações entre “nós” e “eles”.

Gostaria de salientar que respondi a ela que não me beneficiaria economicamente, porque sabia que seu receio se devia à ideia de que eu obteria um lucro econômico direto a partir do momento em que possuísse o livro e, portanto, o conhecimento sobre as *pintas*. Porém sei que na realidade eu estava me beneficiando sim, pois o conhecimento acadêmico é um tipo de mercadoria, embora sua circulação seja restrita, além do fato de que durante todo o doutorado, recebi uma bolsa para poder levar meus estudos em frente e recebi apoio econômico para a realização da pesquisa.

Durante o trabalho de campo, a experiência do aprendizado do trançado foi outro espaço onde aspectos ligados ao ciúme/inveja e à mentira cobraram relevância, relatarei a seguir esse episódio.

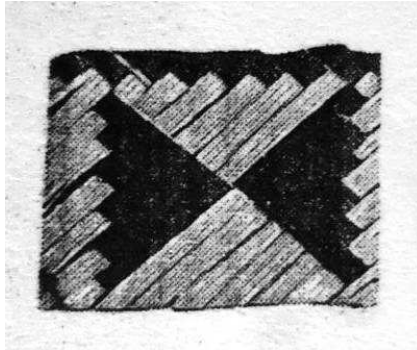
Antes de contratar os serviços de Zaida como professora, eu tinha lhe perguntado se ela sabia trançar um chapéu inteiro, ao que ela respondeu que sim. Eu disse que queria aprender a fazer um chapéu, manifestando especialmente interesse em aprender as *pintas*, os desenhos geométricos de animais, objetos e plantas que o chapéu leva na copa.

Desde o início das aulas, tanto para Zaida quanto para seus vizinhos e familiares, aquilo que eu queria fazer (aprender a trançar) despertou muitas suspeitas pelo caráter incomum da situação. Como já dito, naquela região existe uma expectativa importante frente à presença de pessoas alheias à região, pois a maioria vem com interesses comerciais e econômicos, na procura de artesanato, são intermediários, atacadistas, turistas, ou pertencem a alguma ONG ou entidade do Estado. Em praticamente qualquer um desses casos, a população local tem a possibilidade de acesso a recursos econômicos.

No meu caso, eu manifestava explicitamente que queria aprender a trançar para me aproximar de tal prática e ter outra perspectiva; conhecê-la melhor, mas isto parecia não fazer sentido no cenário local. As pessoas que frequentavam a casa de Zaida desacreditavam tanto nas minhas intenções quando nas minhas capacidades.

Durante o tempo que fiz aulas com Zaida, várias mulheres passaram pela casa dela enquanto eu trançava para conferir meus avanços, se manifestando surpresas pelo fato de eu estar realmente aprendendo. Em mais de uma ocasião me perguntaram diretamente e com grande receio para o que era mesmo que eu queria aprender aquilo, pois comentaram que muitas pessoas já tinham se enriquecido com seus conhecimentos.

Zaida ensinou-me o trançado básico, a trocar as cores e finalmente, após dias de trabalho, tinha avançado o suficiente como para começar as *pintas*. No dia anterior àquilo, me perguntou novamente para que eu queria aprendê-las, pois segundo ela, eu já sabia trançar bem. Respondi que as *pintas* eram o que eu mais gostava no chapéu e que não esperava que ela me ensinasse todas (existem mais de 100 desenhos diferentes), mas pelo menos queria ter a experiência de fazer uma figura. Perguntei qual ela achava que seria mais fácil para eu aprender e ela respondeu “*el piloncito*”.



“El piloncito”

No dia seguinte cheguei cedo e ansiosa para aprender as desejadas *pintas*, mas tive que esperar a Zaida chegar por mais de meia hora. Quando finalmente apareceu, me disse que a irmã tinha parido na noite anterior e que precisava cuidar dela no centro de saúde, que ficava praticamente na frente de sua casa. Disse que voltava logo e eu fiquei esperando por mais meia hora. Depois voltou, disse que a irmã já vinha para casa, sumiu novamente e voltou falando que estava ocupada e não ia me dar aula, mas que ia pedir para uma cunhada a substituir. Uns 15 minutos depois voltou junto com a cunhada e no meio de comentários soltos, compreendi que Zaida não sabia fazer as *pintas*.

Naquele momento fiquei com raiva, desconcertada e desapontada. Pensei que ela tinha me enganado desde o começo premeditadamente. Eu me senti uma otária. Perguntei-lhe diretamente se ela sabia fazer as *pintas* e como me disse que não, inquiri com curiosidade como fazia para terminar seus chapéus, ao que ela respondeu que contratava os serviços de uma amiga vizinha a quem pagava para fazê-las, pois ela sempre tinha tido preguiça de aprendê-las. Zaida pagava R\$ 1,50 pelas *pintas* de cada chapéu.

Quando Zaida falou que não ia me dar aula das *pintas* e perguntou por que eu queria aprendê-las, achei que fosse algum tipo de ciúme, achei que ela estava reservando parte de seu conhecimento. Acredito que no ocorrido tenha tido um pouco disso, embora ela não soubesse mesmo. Lembrei da fala de sua cunhada em dias anteriores quando ela comparou a escrita e o trançado, e de minha sensação de que, na percepção delas, eu não deveria saber mais, possuir mais conhecimentos do que elas, ou seja, escrever e trançar.

Eu estava com raiva por ter sido enganada, então decidi não comentar mais nada e começar a aula com outra de suas cunhada, Rosa, ela me ensinou “*la manita ´el gato*”. Acredito que Zaida percebeu minha chateação com o acontecido e por isso me convidou no dia seguinte para almoçar na sua casa *sancocho de pavo*¹⁸³.



“*Manita ´el gato*”

Durante os dias seguintes Zaida e sua cunhada Rosa me ajudaram a terminar o chapéu. O irmão de Zaida, seu Vitor, marido da minha professora de *pintas*, o costurou. Filmei a costura do chapéu, que ele fez com muito cuidado. Após a costura, dobrou o chapéu pela metade e o passou com uma pedrinha redonda e lisa, ficou lindo.

Quando comecei a fazer o chapéu eles me perguntaram se eu pensava em vendê-lo, respondi que não, que queria dar de presente para o Carlos, meu marido. Zaida, sua família e vizinhos, sempre acharam que o chapéu que eu estava fazendo era grande demais e ninguém poderia usar. Deram muita risada ao ver que, uma vez finalizado, ficou perfeito no Carlos.

5.2.2 O engano e a mentira

Aproveitando o fato de que estaríamos em Tuchín, alguns amigos e familiares pediram que levássemos chapéus. Preferi procurálos diretamente com os artesãos e não com os intermediários. Muitos deles não sabiam que, pela minha pesquisa, eu era conhecedora das variedades e qualidades dos diferentes tipos de chapéu e cobravam preços exorbitantes pelos artigos, chegando ainda a “mentir” sobre o tipo de chapéu que vendiam, me oferecendo o da mais baixa qualidade como se fosse mais fino, ou tentando me vender chapéus com tranças misturadas como se fossem de outro tipo.

A ideia de mentira aqui estaria ligada à reciprocidade negativa, à vingança e à sacanagem, por apontar para uma realidade na qual se

oculta ou troca uma informação determinada, para benefício próprio ou dos interessados, dos aliados. Vale mencionar que essa “mentira” também poderia ser pensada como algo relacionado com a já referida polissemia do chapéu, seus diversos significados, as fronteiras difusas e nuances que parecem compor o universo descrito, onde objetos e pessoas apresentam-se como seres instáveis.

Em feiras, festas, reuniões e outros eventos em que participei na estada entre os Zenú, soube de diferentes iniciativas que se realizavam no Resguardo. Chamou minha atenção que, apesar das intervenções por parte de distintas entidades (Fundação Restrepo Barco, SENA, CVS, *Artesanias de Colombia*, Swissaid, etc.), ao falar com as pessoas parecia que nunca tivesse sido feito nada e fosse preciso iniciar tudo de zero. A retórica das necessidades insatisfeitas da população local e do abandono por parte do Estado eram muito frequentes. Como mencionado, houve durante o trabalho de campo inúmeras queixas e reclamações de pessoas manifestando que o pessoal “de fora” tirava seus conhecimentos e não fica nada com eles.

Inicialmente pensei que muitas pessoas se sentiam excluídas das iniciativas de ONGs e do Estado, e que, pelo fato de que eu vinha de fora, minha presença gerava expectativa sobre o que eu poderia trazer ou oferecer para eles, ativando esses discursos de exclusão e carência. Depois pensei que talvez pelo fato do Resguardo ser um território tão grande e a população tão ampla, nem todas as pessoas eram abrangidas nas iniciativas. Considerei inclusive que tal retórica poderia se tratar de uma estratégia para receber mais e serem incluídos em alguma nova iniciativa se beneficiando dos recursos.

Porém, pensando isto à luz de reflexões acadêmicas sobre ditas iniciativas de “promoção, apoio, fomento e resgate” entre povos indígenas, ficou evidente que a questão era muito mais complexa e que o que lá estava em jogo era um descompasso entre as ideias e expectativas, tanto do Estado e das ONGs, que pensam o indígena como coletivo homogêneo, quanto das populações envolvidas em tais iniciativas, cujas particularidades e dinâmicas internas não atendem ao ideal ocidental dos grupos indígenas como santuários da coletividade.

Nieto (2010), que explora a implementação de projetos produtivos entre comunidades indígenas do trapézio amazônico colombiano, aponta que o ideal de comunidade ao qual apelam os promotores de tais projetos, está associado ao consenso, homogeneidade e harmonia, ao tempo que assim o pensam, negligenciam as tensões próprias da convivência que podem formar laços de solidariedade, mas também brigas, fofocas, invejas e até bruxaria. Já Coelho de Souza

(2010), mostra como estas “comunidades”, para serem atingidas e obterem determinados benefícios, são capazes de inventar um sujeito coletivo, mesmo que seja temporário, elucidando sua grande criatividade e versatilidade.

Ao testemunhar os “fracassos” na implantação desses projetos, é comum que tanto o Estado quanto as ONGs o atribuam à inabilidade dos índios, à sua instabilidade, falta de organização ou preguiça.

Estas reflexões levaram-me a pensar meus próprios “fracassos” como algo produtivo, no sentido de que ser “enganada”, permitiu que me fossem reveladas as tensões da convivência no contexto pesquisado. Ditas situações me levaram a pensar na reciprocidade negativa (ciúme, inveja, mentira e engano) como constitutiva das relações que se estabelecem naquele contexto, bem como forma de persistir e modelar um cenário que historicamente tem sido hostil com os índios, particularmente a partir do descobrimento e da colonização, que levou ao extermínio de muitos grupos e à quase desaparecimento de outros.

Sabe-se porém, que esse processo tem se dado de forma ininterrupta ao longo de 5 séculos, consolidando condições de vida completamente desfavoráveis para a grande maioria de grupos étnicos nos quais os indígenas ocupam o lugar de doadores forçados de suas terras, segundo aponta insistente e acertadamente o Professor de Menezes Bastos, nas suas aulas.

De outro lado, estas situações também me levaram a refletir sobre o não consenso perante as *pintas* e os tipos de chapéu, ou sobre a mutabilidade destes objetos dependendo das pessoas com que interagem, pois o que uns veem e descrevem neles não é estático e depende sempre do ponto de vista de outro. Isto no mesmo sentido do que argumenta Viveiros de Castro (2002) a partir de Deleuze, ao se referir a outrem não como sujeito ou objeto, mas como estrutura em relação, onde o ponto de vista seria uma possibilidade e não um lugar particular e estático.

Assim, seguindo as colocações de Simmel (2005 [1900]) referentes à ideia do sentido de verdade que os indivíduos dão às suas construções e de como, sobre um objeto, surgem significados que se partilham apenas de maneira aparente, o chapéu poderia ser pensado como uma totalidade ou um consenso que não se realiza, pois é apenas potência¹⁸⁴. Tratar-se-ia de uma relação entre as pessoas, os conhecimentos e as percepções que são apropriados de maneiras diferentes. Assim, poderia se dizer que um chapéu é polissêmico, não apenas pela sua condição de múltiplos significados conforme os contextos, mas pela sua própria potência polissêmica.

É muito chamativo o fato de que não existe um consenso explícito frente aos tipos de chapéu, pois dependendo da pessoa com que interagem, os detalhes do objeto variam. A falta de consenso não é apenas local, pois observei em lojas de objetos “étnicos” em Bogotá, chapéus que reconheci como 19 sendo vendidos por 21, ou inclusive chapéus 18, uma denominação que nem sequer existe na região do RIZ¹⁸⁵. Os mesmos produtores às vezes falam do *ribete* como 15, pois dizem que o 15 de verdade o fazem apenas por encomenda. Além disso, localmente há uma flutuação de preços que não corresponde necessariamente a uma lógica mercantilista, como já dito acima; fazer um chapéu quase nunca é lucrativo em termos de mais-valia.

São pouquíssimos os artesãos que comercializam diretamente seus produtos em lojas. A maioria dos locais de venda são propriedade de *paisas*, mesmo que sejam atendidos por indígenas. Em qualquer caso, foi comum que os vendedores, quando eu perguntava o valor dos chapéus, me dessem informações que não condiziam com aquilo que eu estava observando nos objetos. Por exemplo, me oferecer um chapéu *ribete* falando que era *machiembriao*, ou um *machiembriao* como se fosse um 19. Em mais de uma ocasião se mostraram surpresos por eu contradizer o que eles me diziam, falando: “*ah, pero usted si sabe...*” (ah, mas você sabe sim...), isto indicando que eu, à diferença de maioria de pessoas “de fora” que visitam a região, tinha conhecimento sobre aquilo que eles estavam tentando me vender.

Supondo que os *Sombreros Vueltiaos* existam como unidade de algum tipo, parece que resistem à possibilidade de serem vistos como objetos estáticos. Seguindo a definição de potência de Aristóteles acima, são dinâmicos, têm movimento). Os chapéus e os universos de relações que os constituem, muitas vezes seriam simplesmente inclassificáveis e defini-los como isto ou aquilo nunca daria conta das transformações e mutações que ali se passam e que parecem apontar para a versatilidade e caráter polissêmico desses objetos, bem como para a criatividade e plasticidade de seus fabricantes e do cenário em que acontecem.

5.2.3 Antropologia e Subjetividade

As experiências referidas acima envolvendo situações ligadas à reciprocidade negativa, ciúme/inveja, mentira, vingança, engano, sacanagem, etc., “mexeram” com várias questões sobre as quais gostaria de refletir teoricamente aqui por estarem relacionadas com um aspecto bastante mencionado e discutido na antropologia: a subjetividade.

Nesta disciplina, nas últimas décadas, a relação entre o pesquisador-autor e o resultado de seu trabalho, sua etnografia, particularmente a partir da exploração da subjetividade como elemento constituinte desse resultado, tem sido um tema recorrente sobre o qual muitos debates têm tido respostas bem diversas. Aspectos como os afetos, empatias, desconfortos, etc., junto com outros como a autoria, o lugar da enunciação de determinados postulados e os impactos da pesquisa nas comunidades nativas, têm sido explorados tentando atender uma das grandes questões do fazer antropológico: sua validade, pertinência e inclusive sua objetividade.

Clifford (1986), na introdução do texto *Writing Culture*, falou da inovação etnográfica, refletindo sobre a escrita como uma problemática que atravessaria o fazer antropológico no campo e após este. Um dos pontos explorados pelo autor diz respeito à natureza artificial dos relatos culturais ou etnografias. Tentando problematizar dita questão, Clifford chamou as etnografias de ficções, no sentido de serem algo feito e modelado com um objetivo particular. As etnografias, segundo ele, seriam ficções reais que citam, traduzem a realidade, falam por. Entretanto, mesmo nas boas etnografias, o poder e a história afetariam e influenciariam a forma e a estética de uma maneira nem sempre controlável e, portanto, as verdades etnográficas seriam inerentemente parciais.

De outra parte, o autor explorou a questão da auto-reflexividade como ferramenta que autorizaria os etnógrafos a falar nos seus textos de questões “irrelevantes”, como confusões, sentimentos, etc., tentando elucidar esses contextos históricos e sociológicos que poderiam influenciar na produção do texto etnográfico.

Clifford sustentou que as contingências da escrita deveriam ser abertamente confrontadas nela mesma, e este parâmetro foi adotado para a realização de muitas pesquisas na antropologia e outras ciências sociais. Em oposição com as ciências “duras”, falar em primeira pessoa, explicitar o contexto e a motivação de uma pesquisa, e inclusive experimentar com as formas de escrever, virou uma rotina quase obrigatória que legitimaria, de certa forma, a produção acadêmica e aproximaria o leitor à “realidade” da experiência etnográfica.

Mas a crítica pós-moderna, nome outorgado a esse movimento de revisão dos artifícios e estratégias de construção do conhecimento antropológico, não se limitou a isso, aspectos como o tipo de dados coletados e o foco das observações dos pesquisadores, também foram alvo de reflexões. Símbolos, relatos e narrativas, viraram pontos privilegiados de observação para muitos.

Marcus e Fischer (1986), no texto *Anthropology as Cultural Critique*, fizeram referência à etnografia como trabalho de campo e como escrita etnográfica, falaram da antropologia interpretativa e de como esta trouxe um deslocamento de foco do comportamento da estrutura social ao seu significado, o que derivou numa mudança também no material coletado e na sua análise. O estudo do símbolo e a ideia da etnografia enquanto representação da realidade revelaram a escrita como estratégia. A etnografia foi aludida pelos autores como sendo sentidos compartilhados, articulações sempre provisórias e contingentes de significados sobre o outro.

Mas o que é possível dizer hoje sobre a etnografia, a escrita e a subjetividade? Acredito que uma resposta possível encontra-se em propostas que, mesmo não refletindo sobre esse tema explicitamente, sugerem uma mudança de eixo no sentido epistemológico, um deslocamento que tira do primeiro plano nossa autoria, percepção, leitura, interpretação, etc; para adentremos em igualdade de condições com outros: pessoas, animais, objetos, enfim, coisas do mundo e do além, que compõem os universos que estudamos. Algo talvez no sentido da antropologia simétrica, na qual os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados (Viveiros de Castro, 2002).

Nesse caminho encontram-se trabalhos como o de Favret-Saada (2005) que elabora e reconsidera a noção de afeto como uma dimensão central do trabalho de campo. Após fazer uma antropologia de terapias “científicas” e “exóticas”, questiona o tratamento paradoxal do afeto na antropologia em geral, porque segundo ela, os autores muitas vezes ignoram ou negam seu lugar na experiência humana.

Este ponto é importante porque, a meu ver, a autora não se refere ao fato de explicitar certos aspectos nos textos, como sugere Clifford (2002), mas ao fato de que esses aspectos mesmo sendo explicitados não têm um caráter epistemológico nas etnografias tradicionais. Nesse sentido ela argumenta que, quando os autores reconhecem os afetos, é normalmente para demonstrar que estes são produtos de uma construção cultural e que não têm consistência fora dessa construção. A outra abordagem por ela mencionada para se referir a tal fato, é aquela na qual o afeto passa para o registro da representação.

Goldman (2005), fazendo um balanço sobre o trabalho de Favret-Saada, explica como a autora confere um estatuto principal aos afetos suscitados ou revelados na experiência vivida. Segundo Goldman é só com o tempo que os etnógrafos podem ser afetados pelas situações

com que se deparam e ali poderia surgir o afeto, como resultado de um processo de afetar, aquém ou além da representação.

No meu caso, acredito que foram justamente os afetos os que me permitiram, algum tempo depois de finalizado o trabalho em campo, refletir sobre as vivências e experiências da pesquisa. Foi justamente a partir do desconforto ocasionado por situações como as descritas acima que consegui questionar e deslocar minha epistemologia para tentar compreender e descrever a dos outros, os *costeños*, os índios, os Zenú.

5.3 AS IMAGENS DO CHAPÉU

O SV, na Colômbia, é visto por grande parte da população genericamente como *costeño*. Apresenta-se em contextos específicos, como festivais, como um acessório indicado para a interpretação de gêneros musicais e dancísticos do Caribe ou em capas de discos como índice do conteúdo musical (música do Caribe)¹⁸⁶; enquanto em locais como Tuchín, é símbolo da persistência indígena Zenú.

O caráter polissêmico deste objeto e suas imagens se evidencia nesses diversos contextos, nos significados e atribuições que adquire e que o definem, modelando simultaneamente os cenários em que aparece, lhes outorgando um valor determinado. Isto porque ele não estaria sozinho, outros objetos e imagens na sua volta também participam dessa modelagem.

Um dos espaços mais recorrentes de aparição do chapéu é na propaganda de alimentos, restaurantes, quadros e murais “costumbristas”, monumentos, bonés, camisetas, carros, brincos, anéis e outras lembranças para turistas, assim como nas *corralejás*, importantes festividades da região Caribe.



Réplicas em cerâmica, loja de lembranças para turistas.
Conjunto de gaitas e tambores e Conjunto de *cumbia*. Cartagena, Bolívar, 2009

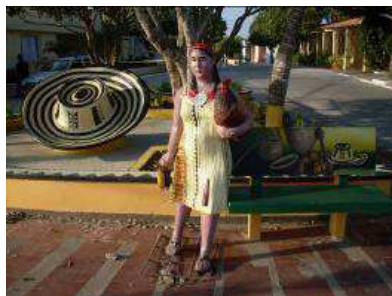


Padaria em Sincelajo. Publicidade de café em diretório telefônico.
Loja de alimentos congelados em Cartagena.



Quadro com cena das *corralejas* em restaurante de Sincelajo, Sucre.
Cartaz de publicidade das *corralejas* de Guamo, Bolívar. 2009¹⁸⁷.

O chapéu também está presente na arquitetura da região Caribe, tais são os casos do calçamento feito em 2005 da mais importante praça da cidade de Sincelejo, capital do departamento de Sucre, que reproduz o trançado do chapéu, do ponto turístico construído em 2008 na forma de chapéu gigante que liga as cidades litorâneas de Barranquilla e Cartagena, ou dos monumentos ao chapéu nos municípios de San Andrés de Sotavento, Tuchín e Sampués.



Monumentos ao *Sombrero Vueltaio*, Sampués, Sucre e San Andrés de Sotavento, Córdoba.



Plaza Majagual, Sincelejo, Sucre. Parador Turístico *Sombrero Vueltaio*.

Como foi mencionado acima, outro lugar de recorrente aparição do chapéu são as camisetas e adesivos para carro, nos quais pode haver legendas associadas às imagens tais como: *orgullo tuchinero*, *sabanero*, *costeño*, *colombiano*, etc., mostrando agregação a uma identidade que se remete a estes lugares. Ou seja, o chapéu é usado para demonstrar pertencimento ou afinidade a certas localidades.

Vale mencionar que estas adscrições funcionam em certos sentidos de forma semelhante às agregações segmentares descritas por Evans-Pritchard (1974) entre os Nuer, por se tratar de definições reversíveis e que operam sempre com relação aos outros segmentos do grupo.



Camisetas em lojas de Sincelejo, Sucre. Transeunte na praça de Corozal, Sucre.
Adesivos nas janelas traseiras de carros e ônibus em Tuchín, Córdoba e
Cartagena, Bolívar, 2009-2010.

Poderia se dizer que a ideia de *Sombrero Vueltaio* como uma entidade ou original, é resultado das cópias e múltiplas imagens que o constituem. Desta forma, o *Sombrero Vueltaio*, seria resultado da diversidade de significados que ele abrange e não algo que o antecederia. Por exemplo, como parte do sistema de objetos associados entre si, do qual o chapéu faria parte.



Mural em restaurante Sincelejo, Sucre. Quadros em restaurantes Sincelejo, Sucre. Cartaz publicitário em parede de loja. Publicidade em diretório telefônico.

Note-se que, em quadros e murais é possível observar o SV do lado de instrumentos musicais dos gêneros referidos acima: *cumbia*, *porro*, *vallenato* e *fandango*, todos estes reconhecidos como tipicamente da região Caribe

Nesse sentido, poderia se dizer que o chapéu não existe como

unidade de qualquer tipo e é apenas uma visagem. Ele não seria um ente concreto e bem delimitado, mas uma construção consensualizada que procura abranger uma série de significados sem, contudo, dar conta da complexidade do que envolve. Se existe o chapéu, é apenas como figura retórica, mas na objetividade do campo, ela só operaria para se referir aos chapéus, àqueles diversos, inclassificáveis, que ora apelam à identidade regional, ora vendem comida ou papel higiênico.

CAPÍTULO 6

CHAPÉUS, PODER E POLÍTICA

6.1 INTERMEDIações

A produção e comercialização do chapéu e outros artesanatos derivados da *caña flecha*, contam hoje com uma série de escalas de intermediação que fazem complexa a compreensão das dinâmicas do mercado e consumo geradas arredor destes objetos. Particularmente, a partir do notório auge que estes produtos têm tido no mercado nacional e internacional e do valor simbólico e político dentro e fora da região, os modos tradicionais de elaboração e comercialização têm sofrido uma importante transformação, com repercussões nas formas de vida, na organização social e na economia da população do Resguardo.

Pretendo descrever aqui três aspectos da produção artesanal que considero especialmente chamativos por condensarem uma série de elementos constituintes da dinâmica do artesanato indígena na Colômbia. Esses aspectos são: a baixa ou nula rentabilidade da produção artesanal e os processos de intermediação que circundam tal produção, os vínculos e interesses políticos dos promotores do auge do artesanato, e a tensão entre o que o chapéu quer representar no nível nacional e as repercussões que isto tem tido na percepção local dele e da própria etnicidade Zenú.

É importante salientar que devido ao grande número de pessoas e à diversidade da região trabalhada, existem diferentes vivências e versões das formas de produção artesanal. Exporéi aqui aqueles casos e relatos que considero mais representativos entre os que observei e aquilo que foi apontado pela maior parte dos artesãos e comerciantes do chapéu na área do Resguardo.

6.1.1 Novas técnicas, regimes de endividamento e reprodução da Pobreza

Em termos econômicos, um dos grandes paradoxos da produção artesanal no RIZ é o *boom* dos chapéus, embora a baixa e até nula rentabilidade que esta atividade tem para os produtores primários. Existe uma desigualdade imensa entre os preços que estes chapéus podem alcançar nos mercados fora da região e o que os artesãos locais recebem pela sua fabricação. Durante o trabalho de campo consegui ver de perto dois espaços nos quais se reproduzem as relações de assimetria entre

produtores artesanais e intermediários. O primeiro tem a ver com os regimes de endividamento que sustentam o auge artesanal, o outro tem a ver com as inovações técnicas que supostamente deveriam contribuir a melhorar a situação dos produtores, mas que na realidade a pioram.

Ariel de Vidas (2003), na sua pesquisa entre os indígenas Teenek do Estado de Veracruz no México, descreve uma situação semelhante. Segundo o autor, a fabricação de artesanato tendo como base fibras vegetais, é um processo longo que parece carecer de lógica comercial. Trata-se de uma forma de pensamento econômico que não obedece à lógica de acumulação capitalista. Ele detalha os preços de alguns dos produtos e da matéria prima, mostrando como o lucro da atividade não existiria ou não seria significativo, mas seria o único ingresso em dinheiro constante com o qual contariam muitas famílias, justificando inclusive o ausentismo escolar, pois as crianças são fundamentais no desenvolvimento desta atividade.

Segundo Ariel de Vidas, embora o lucro do artesanato seja bem limitado proporcionalmente ao trabalho implicado, os artesãos afirmam que “pelo menos é algo”. Da mesma forma acontece entre os Zenú, onde a circulação de dinheiro ocorre apenas pelo trabalho artesanal ou pela bolsa recebida do estado, “*Familias en acción*”, não se tratando, portanto, de rentabilidade em termos de ganhos substanciais, mas de obtenção de uma moeda para trocar por outros produtos ou serviços que só podem ser adquiridos com dinheiro, tal é o caso de alguns alimentos, das roupas, da maioria de utensílios domésticos e do transporte.

Devido à atual demanda de chapéus e outros acessórios elaborados a partir da *caña flecha*, muitas das técnicas tradicionais de produção têm se transformado, dando vez a outras que, mesmo permitindo a manufatura de volumes maiores, não têm gerado nenhuma melhora nas condições laborais dos artesãos nem na sua qualidade de vida, muito pelo contrário, a deterioram. Tal é o caso do trançado por metro e do embranquecimento da *caña flecha* com um químico, conhecido na região como peróxido.

O trançado por metro é uma atividade à qual recorrem muitos artesãos do RIZ para resolverem necessidades econômicas diárias como a compra dos alimentos que não obtêm da terra e o acesso a outros produtos. Nessa modalidade de produção, os artesãos vendem por metro o produto do seu trabalho, tiras de trança de *caña flecha* que os intermediários pagam segundo a demanda externa e a época do ano. Por exemplo, durante a época de semear, os preços sobem devido à ausência da mão de obra masculina no trabalho artesanal, tem menos tranças e chapéus. Porém, independentemente da época, os intermediários

percorrem todos os dias o Resguardo para comprar os metros de trança diretamente nas casas dos artesãos, pois trata-se de um produto com demanda constante.

O preço da trança varia dependendo de sua qualidade, mas em termos gerais, como mencionado, observei valores entre o equivalente a R\$ 0,40 e 0,70 o metro. O tempo empregado para tecer um metro varia dependendo da destreza do artesão. É importante anotar que aqueles que trabalham desta forma são, na sua maioria, os mais pobres dentro do circuito da produção artesanal, pois não possuem os meios para transformar seu trabalho e lhe dar um novo valor agregado. Não existem dados oficiais sobre isto, mas baseada nas observações realizadas, calculo que aproximadamente 70% da população artesã vende metros de trança.

É chamativo que os artesãos tenham interesse e disposição para continuar alimentando um mercado que aparentemente os empobrece. Todos eles são cientes das precárias condições nas quais trabalham, mas muitos guardam a esperança de obter uma retribuição mais justa no futuro. Outros manifestam o reconhecimento que esta atividade tem conseguido nos últimos tempos, destacando que sentem que confere dignidade a seu trabalho.

Pensar na produção artesanal desde a lógica do mercado tem seus limites e não dá conta das complexidades desta atividade, na qual a etnicidade, as relações de poder e a política estão imbricadas a tal ponto que não dá para falar de uma sem falar das outras. Fazer um SV é ser Zenú, índio, artesão, pobre, *costeño*, colombiano; mas não apenas isso, qualquer uma dessas classificações resulta insuficiente para descrever e explicar o chapéu e sua produção.

Quando a gente tenta situar os artesãos no contexto regional, surge o problema de que não existe um artesão genérico, pois tal atividade não define em um único sentido à população e não determina completamente às pessoas que a realizam. Em muitos casos, é uma ocupação circunstancial e a população não atua como simples elo de uma cadeia de produção.

Mesmo que isso aconteça, por exemplo, no caso dos trançadores de metro, que aparentemente seriam os mais pobres dos produtores artesanais, esta situação teria contra exemplos, como a mãe de Roberto, dona Betina, e suas netas, que em termos materiais são relativamente acomodadas no seu contexto. Elas trançam metro e o vendem para ter economias adicionais, sendo que a manutenção da casa não depende exclusivamente do dinheiro obtido pelo trabalho artesanal, pois dona Betina recebe ajuda dos seus filhos que moram fora do RIZ.

Já no caso dos artesãos que trançam fino, pode se tratar de autores consagrados, com nome, como Medardo de Jesús ou de “zés ninguém”, pessoas que procuram participar da atividade nas feiras locais para se consagrarem e/ou ganharem o dinheiro dos prêmios contemplados nos eventos. Outros, contrariando a retórica local de que os Zenú aprenderiam a trançar enquanto são amamentados, têm aprendido essa atividade já adultos, encontrando nesse trabalho uma ocupação “*menos dura que el monte*”,¹⁸⁸. Isto se opõe aos relatos de outros artesãos e professores que enfatizaram a grande dificuldade do trabalho artesanal para o qual seria quesito ser treinado desde criança.

Assim, além de constituir uma série de objetos e atividades a partir das quais se constrói a ideia do ser Zenú, a persistência do artesanato e a manutenção de uma atividade que aparentemente não gera lucros é explicada localmente pela sua função na obtenção de dinheiro para a compra de produtos e serviços, bem como pela “moleza” da atividade artesanal, comparativamente com a roça.

6.1.2 O endividamento

No povoado A Estrela, pertencente a Tuchín e localizado a dez minutos de moto do centro do município, presenciei o funcionamento da intermediação e do endividamento ao que encontram-se sujeitos muitos artesãos. Fui até lá por indicação de um dos professores de Tuchín que considerou importante que eu conhecesse o lugar.

Nesta localidade as condições de vida dos habitantes têm sofrido uma grande deterioração, a ponto de que muitos deles têm tido que recorrer a prestamistas, indivíduos que emprestam dinheiro a juros, que no país são conhecidos como “*gota a gota*” (pingo a pingo). Os sistemas de endividamento não são novos no RIZ, já desde o século XIX e durante o XX existe registro de um sistema conhecido como “*el avance*”, que permitia os índios tomarem fiado das vendas e mercearias para depois pagarem com seu trabalho como peões nas fazendas da região (Turbay e Jaramillo, 2000; Fals Borda 2002 [1986]).

O endividamento está espalhado praticamente por todo o mundo “camponês”, indígena e/ou não. Em um dos casos clássicos brasileiros, ligado à produção de borracha nos séculos XIX e XX, chama-se de “aviamento”. Este sistema é descrito por Pacheco de Oliveira (2012) como uma instituição que unifica os diferentes papéis existentes no sistema econômico, “funcionando como uma máquina que, quase sem envolver diretamente dinheiro, procede ao bombeamento e à sucção de recursos entre diferentes níveis de atividade” (2012:27).

Como é bem sabido, nesses sistemas de endividamento, os preços daquelas lojas eram muito altos, razão pela qual os índios permaneciam endividados a vida toda. Atualmente no RIZ o regime de endividamento acontece por meio de pequenos empréstimos que os artesãos fazem, de aproximadamente o equivalente a R\$ 20,00 ou R\$ 50,00. O dinheiro é usado algumas vezes para adquirir a matéria prima, *caña flecha*, ou para comprar alimento. Muitas vezes o empréstimo consiste em *caña flecha* para poder trabalhar e o pagamento é feito com metros de trança.

Os prestamistas não são da região. Segundo moradores do local, sua presença dentro do RIZ começou em 2008 e a maioria deles provêm da cidade de Lorica, Córdoba, próxima a 30 kms de Tuchín. Uma vez que as pessoas fazem o empréstimo, se comprometem a pagar as cotas e juros dia após dia. Muitos artesãos pagam em espécie, com metros de trança. A dívida gera uma dependência econômica da qual dificilmente podem sair, pois está sempre se renovando, o que faz quase impossível a retenção de algum lucro e que mantém aqueles que se dedicam exclusivamente a trançar metros, sujeitos a um controle econômico e territorial que fica evidente pela constante presença e vigilância dos prestamistas e suas motos no povoado.

Desde o momento em que descimos da moto que nos levou até lá, tive a sensação de estarmos sendo vigiados. Ficamos no meio da poeira do campo de futebol, ponto central da localidade, na frente da escola. O lugar não era muito diferente de outros do RIZ que já tinha visitado: casas com paredes de colmo, algumas com barro e todas com teto de palma, situadas à beira das estradas de terra, rodeadas de poucas árvores e lixo plástico, garrafas e sacolas pelo chão. Os olhares curiosos desde os alpendres e portas das casas acompanharam toda nossa estada naquele lugar.

Aproximei-me de várias casas tentando conversar com as pessoas que trançavam nas portas e alpendres, a maioria eram mulheres. À diferença de outros locais onde, mesmo com receio, as pessoas topavam conversar comigo, ali a resposta foi completamente hostil, cheia de desconfiança. Quando me aproximei, em várias casas a rejeição foi explícita, manifestavam abertamente o desinteresse pela minha conversa e por qualquer pergunta relacionada com a atividade artesanal. Pareceu-me que naquela localidade havia uma enorme repressão e censura.

Apenas em um rancho consegui que duas moças me deixassem acompanhá-las enquanto trançavam. Tentei conversar descontraidamente, lhes perguntei se estudavam, como era trançar, o que

gostavam de fazer e que outras atividades realizavam durante o dia. Suas respostas foram curtas e não me permitiram aprofundar em nada. A única alocação mais extensa foi: “se pudéssemos faríamos outra coisa, qualquer coisa que não fosse trançar, mas não temos mais opções”. A fala daquelas moças foi contundente, nessa região não existe nenhuma outra atividade produtiva e, como trançar era tudo o que elas sabiam e podiam fazer, não tinham mais alternativas. Nada mais lhes era permitido.

Continuei o percorrido pelo local tentando estabelecer uma conversação mais fluida com outras pessoas. Aproximei-me de uma casa onde uma mulher costurava um chapéu numa máquina. Antes que eu pudesse me apresentar e dar qualquer explicação sobre minha presença ali, manifestou sua chateação perante os forasteiros que chegavam até lá para pedir informações e lhes fazer promessas. Ela me disse de forma grossa que já tinha assinado vários documentos para participar em iniciativas de associações, mas que apenas tinham sido beneficiados os familiares das lideranças indígenas locais.

Tentei lhe explicar que meu interesse era apenas o de me aproximar, conhecer e conversar um pouco sobre sua atividade, mas sua tensão aumentava. Naquele momento percebi que dois homens de moto se aproximaram. Eram os mesmos prestamistas que eu já tinha visto no momento da minha chegada no local e que estavam indo à casa da mulher para cobrar a cota de um empréstimo que ela tinha feito.

Quando os prestamistas se deram conta de que eu estava filmando o local, um deles, que ficou fora do alpendre observando, cobriu seu rosto com um boné para não aparecer na gravação. Senti medo, era evidente que nossa presença incomodava. Decidimos ir embora. Rapidamente, nos despedimos e caminhamos em direção à estrada até uma pequena venda na entrada do povoado. Lá estavam sentados outros homens com suas motos, soube que também eram prestamistas porque quando me aproximei perguntando se faziam o serviço de mototaxi, eles responderam que não. Pediram para o moço que atendia a venda um celular, marcaram um número, não ouvi o que falaram, mas me disseram para aguardar. Em poucos minutos apareceram dois rapazes para nós levar até Tuchín.

Durante o trajeto, o mototaxista que me levava fez várias perguntas sobre minha presença no local. Indagou minha procedência e inclusive minha nacionalidade. Foi evidente que alguém tinha encomendado para ele obter essa informação, pois quando falava, parecia um questionário. Nunca mais voltei àquele lugar, preferi me

concentrar em outras localidades onde as pessoas fossem mais acessíveis.

A presença de paramilitares e *reinsertados* em várias localidades do RIZ é bem conhecida. A atual fragmentação política do Resguardo e os assassinatos seletivos de lideranças indígenas nas últimas décadas são consequências disso (Velandia, 2003). Seria muito arriscado propor a existência de um vínculo direto entre esses atores, as cadeias de endividamento e a comercialização massiva de artesanato. Porém, a recente presença dos prestamistas provindos de Lorica, gera muitas suspeitas na região.

Em uma conversa com o coordenador da área de educação do RIZ, ele se lamentou pela existência desses prestamistas e pela precariedade à que têm levado a população de alguns locais que recorrerem ao endividamento. Lamentou-se porque a autoridade do Resguardo não pode fazer nada respeito das poucas pessoas que controlam o artesanato, como intermediários e atacadistas, pois a grande maioria deles provem de fora da região.

Após aquela ocasião decidi que daí para frente não falaria mais em “*investigación*” (pesquisa), mas em “*tesis*” (tese), para que o trabalho que eu estava realizando na região estivesse associado estritamente à questão acadêmica, uma vez que “pesquisa” poderia se relacionar também com jornalismo ou, em geral, com o levantamento de informação com diversos objetivos. Na região na qual realizei a maioria do trabalho de campo, perguntar é sempre suspeito e existe muito receio entre as pessoas, em grande parte pela história recente de conflito armado, enfrentamentos, massacres e desaparecidos. Por esse motivo, tentei sempre manter uma cautela redobrada na linguagem utilizada e nos locais visitados, enfatizando o caráter acadêmico de meu interesse e trabalho na região.

6.2 INTERMEDIÁRIOS

No centro de Tuchín e pelas estradas que conectam o município com outros povoados e vilarejos, é possível observar durante todos os dias da semana, bem cedo de manhã, um desfile de artesãos homens e mulheres de todas as idades, levando metros de trança e chapéus para a venda na praça central. Compradores e revendedores de trança esperam os artesãos se aproximarem para lhes oferecer um preço pela sua mercadoria.

Lá mesmo, na praça de Tuchín, os artesãos que não têm acesso à *caña flecha* nas suas terras, compram a matéria prima para seu

trabalho. Ao lado fica a feira onde podem adquirir comida e roupas entre outros itens. Antigamente eram os homens que levavam as mercadorias para a venda até Tuchín, hoje é comum que sejam as mulheres, pois segundo manifestaram algumas com as quais conversei, preferem fazer elas a viagem de horas a pé, evitando que os maridos bebam o dinheiro das vendas e voltem para a casa de mãos vazias¹⁸⁹.

6.2.1 Fernando

Dentre os comerciantes compradores de chapéus e trança presentes na praça de Tuchín, chamou minha atenção um em particular, Fernando. Um homem de aproximadamente 35 anos, estatura média, tez clara e consistência robusta que, sentado à frente de uma pequena mesa localizada numa das esquinas da praça, esperava os artesãos se aproximarem para oferecer seus chapéus.

Eu tinha observado a dinâmica em sua volta durante alguns dias, mas sua atitude arrogante e a quantidade de pessoas ao seu redor não facilitavam minha aproximação. Quando finalmente considerei que era oportuno chegar perto falei rapidamente sobre minha pesquisa e tive que esperar a manhã inteira até ele ficar mais ou menos livre do trabalho. Antes de aceitar conversar comigo quis saber os detalhes do que eu fazia e exigiu que depois levasse uma cópia dos registros feitos para ele. Concordei, e quando ele finalmente me chamou, sentei do seu lado e comecei a entrevista.

Fernando nasceu em Medellín, Antioquia, era *paisa*. Morava em Sincelejo e viajava todos os dias até Tuchín para fazer suas negociações. O que chamou minha atenção particularmente no caso dele, além de sua atitude déspota de capataz, foi o fato de que à diferença de outros intermediários e comerciantes que ficam em pé à espera dos artesãos, ele estava sentado numa pequena mesa com toalha onde tinha uma grande quantidade de dinheiro em notas e uma calculadora. Os artesãos e pequenos intermediários esperavam pacientemente em volta dele para serem atendidos e receberem uma oferta pelo(s) chapéu(s) e metros de trança oferecidos (ver vídeo anexo).

Houve vários temas que Fernando evitou ou cujas respostas evidenciaram seu nervosismo, como quando lhe perguntei pelas suas origens como comerciante de artesanato e qual era a atividade que realizava antes disso. Nesses casos mudei o assunto imediatamente e me limitei a seguir a conversação seguindo os temas sobre os quais ele parecia confortável ao falar.

Fernando me disse que em dias “bons” ele comprava até 800 SV e que em dias “ruins”, até 300. Ele não apenas comprava metros de trança e chapéus, também emprestava dinheiro. Perguntei pelo tipo de empréstimos que realizava e me disse que se os “rapazes¹⁹⁰” precisavam, ele dava grana e depois lhe pagavam com tranças ou chapéus. Os SV que ele comprava em Tuchín os levava a Sincelejo e desde lá os encaminhava para diferentes partes do país e do exterior, onde tinha contatos comerciais. Me disse que comerciantes atacadistas do seu tipo, tinha apenas mais três em Tuchín, foi bem enfático em seu caráter de grande empreendedor .

Fernando também tinha terras em Caucasia, Antioquia¹⁹¹, onde cultivava *caña flecha* e, segundo ele, empregava aos “rapazes” do RIZ, para fazerem o processo de transformação da matéria prima, pois seriam apenas os índios os que conheceriam e saberiam fazer bem esse processo (cultivar, coletar, *desvaritar*, raspar e secar).

Nas negociações com Fernando, os artesãos não pediam um valor, mas ouviam o preço oferecido por ele. Alguns aceitavam, outros regateavam, outros não aceitavam e recorriam aos demais compradores atacadistas para oferecer seus produtos. Porém o que acontecia quase sempre era que aceitassem, pois mesmo que pagasse pouco, a compra com Fernando era garantida.

6.2.2 Eduardo

Em Sincelejo conheci e entrevistei o dono da maior loja de artesanato da cidade, que na época tinha duas sedes. Era também *paisa*, mas a diferença daquele que trabalhava em Tuchín, este, Eduardo, foi desde o começo muito amável e generoso. Quando cheguei numa de suas lojas para fazer a entrevista, me convidou ao segundo andar e me mostrou abertamente a quantidade de chapéus e os quilos de tranças de *caña flecha* que guardava no porão do prédio.

Relatou que alguns anos atrás, na época em que a *caña flecha* escaceou mais, ele tinha levado uns pés para o sítio dele em Antioquia para reproduzi-la e garantir assim o material para o andamento do seu negócio. Era vendedor de chapéus fazia 15 anos, tinha começado como ambulante nas feiras e festas ao longo do país, vendendo *aguadeños*, mas o sucesso do SV o levou a se radicar em Sincelejo e focar suas atividades em volta do artesanato em *caña flecha*.

Eduardo morava em Sincelejo fazia 12 anos, foi pela primeira vez a Tuchín para vender numa feira e se deu muito bem, por isso ficou na região. Quando o entrevistei disse que fazia três anos que tinha aberto

sua primeira loja. Manifestou abertamente que achava que o *boom* do chapéu tinha a ver com a promoção que tinham feito os filhos do então presidente Uribe, sobre a que aprofundarei em breve.

Além de ter, literalmente, milhares de SV no porão de sua loja, tinha todo tipo de artesanato do Caribe e muitos acessórios fabricados em *caña flecha*. Segundo ele este chapéu sempre tinha sido muito bem vendido, mas na atualidade a demanda era maior. Não apenas os turistas e nas feiras e festas ao longo do país, mas os pecuários locais gostavam muito dele para andar a cavalo.

Achei sua fala muito franca e honesta, ele me mostrou sua loja inteira, falou de sua vida, do *design* do artesanato que vendia e de como tinha conseguido “sucesso”. Disse que tinha empregados indígenas que trançavam e costuravam para ele. Eduardo também trocava palma com os artesãos das regiões do RIZ por trabalho, mas não foi muito claro a respeito da forma de contratação dos seus empregados e eu fiquei com receio de insistir naquela pergunta, porque ele ficou nervoso e começou a me enrolar. Acredito que isto tenha tido relação com sua consciência das irregularidades nas condições de trabalho sob as quais ele empregava os artesãos, muito provavelmente através de regimes de endividamento como os descritos acima.

6.2.3 A intermediação da matéria prima

Como nem todos os artesãos têm acesso à matéria prima nos seus terrenos, muitos estão obrigados a empenhar seu trabalho ou a adquiri-la pronta na praça central de Tutchín. A *palma* pode ser comprada na sua cor natural (bege claro, pronta para ser tingida), branca (esbranquiçada) ou preta (tingida). O preço da palma varia dependendo da qualidade e da cor. Em geral um punhado custa em torno de R\$ 2,00.

Devido ao fato de que os pontos locais de abastecimentos de *caña flecha* não conseguem dar conta da atual demanda, na praça de Tutchín muitos comercializam matéria prima trazida de locais como Caucásia. Nesses casos, a fibra sai pronta para ser vendida aos artesãos de lá, os próprios trabalhadores que são oriundos de diferentes localidades do RIZ e que dominam o processo, são os que processam a palma nos sítios e fazendas para que chegue pronta para comercializá-la em Tutchín.

Até se converter em material pronto para o trançado, a *caña flecha* passa pelo cultivo da palma, o cuidado, a recoleção e a limpeza da fibra uma vez colhida. Dependendo do cenário onde aconteça esse processo, pode se falar de um processamento doméstico e outro

industrial. Chamo de doméstico o realizado pelos que têm cultivos nos seus terrenos e que processam a fibra nas suas casas, e de industrial àquele realizado de forma massiva em outras regiões, contratando mão de obra do Resguardo.

Como parte do processamento da palma se faz o alvejamento e o tingimento. Este último é realizado quase sempre em casa, mesmo quando a matéria prima tenha sido comprada, pois precisa se cozinhar a fibra junto com plantas nativas para obter as cores desejadas. Já no caso do alvejado, como descrito anteriormente, este era realizado tradicionalmente mediante a imersão da *palma* em água com laranja, limão ou os pedaços esmagados da *caña agria*. Recentemente se emprega um químico chamado de peróxido que acelera o processo e que toma apenas uma ou duas horas. Toda a *caña flecha* processada de forma industrial e vendida no mercado de Tuchín hoje em dia é alvejada com peróxido.

Nos espaços domésticos, coexistem o alvejado tradicional e o de peróxido, apesar dos numerosos relatos nefastos que circulam sobre a utilização deste químico. Foi recorrente ouvir entre os artesãos, que quando as pessoas trançam e fibra alvejada com peróxido, sofrem irritações e rachaduras nas mãos e em outras partes do corpo como os olhos, devido à fricção com as mãos depois de ter trançado. Soube de casos sérios de afecções oculares e de um jovem que morreu pela ingestão acidental de água com peróxido.

Os artesãos que cultivam a *caña flecha* e a processam completamente, podem decidir se a alvejaram da forma tradicional ou se, para agilizar o processo, utilizam peróxido. Porém, aqueles sujeitos à compra da matéria prima, estão obrigados a expor sua saúde ao trançar a palma que já está alvejada com peróxido. Muitos, antes de trançar dão um banho à palma em *caña agria* para limpá-la e não se machucar.

As novas condições de produção artesanal no Resguardo (a trança por metro e o esbranquiçado com peróxido) pioraram as condições dos artesãos, acentuando as diferenças entre os tipos de produção possíveis naquele contexto. De modo geral, encontra-se a população que trança como parte de uma série de atividades próprias do campo naquele contexto, incluindo a agricultura; e do outro lado, a população que não tem outra opção que continuar trançando para sobreviver, pois não contam com terras para cultivar e, não tendo mais fontes de renda na região, trançar vira a única alternativa.

Se de modo geral fala-se em artesãos, suas condições, não são homogêneas (como ao falar de índios, Zenú, etc.). Durante a pesquisa identifiquei pelo menos quatro tipos de artesão: 1. Os que possuem terra

com cultivos de *caña flecha* e podem realizar o processo todo de fabricação do SV em casa. 2. Os que possuem terra, mas compram a matéria prima, pois não têm cultivos de *caña flecha*. 3. Os que não têm terra, compram a matéria prima e trançam os chapéus. E 4. Os que compram a matéria prima (ou a fiam) e vendem apenas a trança. Estes últimos seriam, de forma geral, os que vivem em condições mais precárias, pois contam com menos condições para transformar seu trabalho e lhe dar um maior valor agregado.

É interessante mencionar neste ponto que existe uma clara consciência e distinção dos diferentes tipos de artesãos no interior do Resguardo, pois, por exemplo, nos concursos convocados durante as feiras do SV nos municípios de Tuchín e Sampués, não participam artesãos dos municípios, mas das “comunidades”¹⁹². Parece haver uma auto-regulação dos moradores das zonas mais urbanizadas perante a participação nestes espaços, mesmo que os prêmios outorgados nos concursos desses eventos não sejam nada desprezíveis. Trata-se de eletrodomésticos que muitos nem sequer têm nas suas casas, como fogões ou televisores, além de quantias de dinheiro.

Também na comercialização existem distinções: os intermediários varejistas, que compram poucos chapéus e os revendem aos atacadistas, que por sua vez adquirem grandes quantidades e distribuem pelo país inteiro, inclusive ao exterior. Alguns atacadistas têm suas próprias lojas, como Eduardo. Em geral, os artesãos não participam do processo de comercialização massivo. São os intermediários dos diferentes níveis que representam a demanda e determinam os preços. A grande demanda artesanal na Colômbia é abastecida por formas de produção massiva como as descritas, que mantém e pioram as condições de pobreza dos artesãos.

6.3 ARTESANATO NA COLÔMBIA, O CASO DE MORROA E AS REDES

A Colômbia é um país com uma grande produção artesanal, muito diversificada e especializada de acordo com as regiões. Isto de certa forma mostra o tipo de país que é, uma vez que o artesanato apenas existe onde as condições de produção são tão precárias que isso representa uma opção econômica para algumas populações. Não tem artesanato no primeiro mundo, mesmo que tenha *souvenirs*, estes provêm quase sempre da China e não se trata de peças manufaturadas. O fenômeno do artesanato concerne em geral as populações indígenas ou onde tem “povos tradicionais”.

Não é à toa que muitas das reivindicações étnicas acontecem de maneira simultânea à promoção da “cultura” indígena representada pelo artesanato e pela música, como descreve Lacerda (2012) entre os Ashaninka; o artesanato é visto e tido como uma tradição autêntica, pressupõe-se que pouco tenha mudado e se apresenta de certa forma como sobrevivência das práticas de determinados grupos.

Os materiais empregados, fibras e fios “naturais”, contrapõem-se aos materiais sintéticos. Pensando neste fenômeno a partir do chapéu, mas também em suas generalidades no contexto nacional e particularmente local, gostaria de apresentar aqui um breve relato sobre Morroa, um município próximo de Sincelejo, especializado na produção de redes artesanais. Penso, a partir deste relato, poder ilustrar como o chapéu faz parte também de um campo semântico do artesanato no qual convive com outros objetos similares como as redes ou as mochilas Aruacas e Wayuu.

Morroa fica a 20 minutos de carro de Sincelejo, uma distância semelhante a existente entre Sincelejo e vários locais do RIZ (ver mapa 1). Quando em Sincelejo fui à Governança e na Secretarias de Cultura, recebi os nomes de algumas pessoas em Morroa que poderiam me auxiliar na pesquisa sobre artesanato. Entrei em contato com eles pelo telefone e marcamos um encontro.

Saindo de Sincelejo fomos até Morroa pela mesma rodovia que vai até Cartagena. O povoado foi o mais organizado e bem cuidado que vi em toda a região, tudo arrumado e limpo, as ruas pavimentadas em sua grande maioria e sem o barulho e desordem de outros lugares. Não tinha transporte público direto até lá. Para chegar a Morroa era preciso pegar um ônibus, descer na rodovia e lá contratar os serviços de mototaxistas para ir até a área urbana do município. Acredito que a ordem em Morroa estava relacionada, de certa forma, com isto, pois em outros locais da região, grande parte do barulho e “bagunça” encontrava-se em volta dos terminais de transporte.

Encontramos a Angilberto Corena, artesão local que nos apresentou seu concunhado, também artesão de redes. Foi mostrado para nós o processo todo, nos falaram das associações existentes no local e do trabalho que então adiantavam para a empresa de comercialização artesanal dos filhos do ex-presidente Uribe, SalvArte. Segundo relataram, o desenvolvimento de produtos para esta empresa, bem como para Hernan Zahar¹⁹³ já tinha mais ou menos 3 anos em 2009. A utilização de materiais artesanais na moda e no *design* colombiano tem tido um auge notável nos últimos anos, como mencionado no início do texto.

Estes artesãos manifestaram, com orgulho, ter recebido o carimbo do ICONTEC, *Instituto Colombiano de Normas Técnicas y Certificación* e de *Artesanías de Colombia* que garante que seu trabalho é todo feito à mão (*sello “hecho a mano”*). Segundo a descrição destas instituições, trata-se de uma certificação que “contribui ao desenvolvimento e competitividade dos artesãos, gerando confiança dos seus produtos aos consumidores” O artesanato certificado garante ser: “feito à mão, trabalho criativo de um artesão colombiano, símbolo de tradição e cultura, produto autóctone para os mercados internacionais¹⁹⁴”. Para obter isto, os artesãos precisam fazer uma solicitação às mencionadas entidades, receber um auditor que elabora um laudo e, uma vez recebida a certificação, se comprometer a manter a qualidade dos seus produtos, recebendo vistorias eventuais nos seus atelieres.

Na conversa com Angilberto e seu concunhado, eles fizeram questão de iniciar pela história, mencionaram que toda aquela região também tinha sido Zenú, mas que eles não se identificavam hoje como índios, embora sua tradição artesanal fosse indígena. Acrescentaram que as redes não tinham mudado desde a época pré-colombiana, e que por isso, eram originais.

Em sua casa funcionava uma microempresa familiar e de vizinhos na qual eles pagavam pelo trabalho feito e não por hora de trabalho, nos mostraram o processo todo: colocar os fios, as cores, a dificuldade das misturas, as tinturas, etc. Angilberto falou que os turistas de Bogotá preferiam as cores escuras, enquanto as pessoas da *Costa* gostavam mais das redes bem coloridas.

Falaram também da diversidade do tecido de rede, que é usado em roupas, bolsas, sapatos, etc., há aproximadamente 10 anos. Disseram que 70% da população tecia redes o que significava aproximadamente 2 mil artesãos. Da mesma forma que ocorre com a trança do chapéu, a diversificação de produção de acessórios tendo como base o ofício tradicional, tem permitido a inserção num mercado de artigos étnicos em crescimento (Larraín, 2009). Os tecidos pequenos permitem lucrar mais rápido e mais. É menos trabalho, o resultado mais rápido e com objetivo mais diverso.

Interessante destacar a fala de Angilberto quando disse que anteriormente, nos censos, as pessoas não diziam que eram artesãos, pois não consideravam aquilo um trabalho, por conta disso, as percentagens de concentração na atividade também subiram, porque a maioria das mulheres antes dizia “dona de casa”, uma vez que o trabalho

artesanal, era mais uma atividade do lar e se realizava de maneira simultânea às outras.

Anos atrás eram apenas as mulheres que teciam, o homem que o fazia era tido como homossexual. O crescimento do mercado para artesanato no país transformou as percepções sobre identidade sexual na região. Hoje não é mais questionada a masculinidade de nenhum homem que se dedique à atividade, inclusive porque tecer é a principal ocupação de toda a população.

Muitos dos artesãos de Morroa, como no RIZ, estão em regimes de trabalho nos quais se endividam para conseguir as matérias primas e para comer. Fazer uma rede pode demorar até 5 dias e o lucro líquido é de apenas R\$ 25,00. Isso só rende o suficiente para alimentar uma família durante dois dias, então muitos artesãos precisam se endividar para comprar comida.

Em Morroa havia algumas associações de artesãos que estavam recebendo capacitações sobre comércio justo¹⁹⁵ em Bogotá, na Federação Nacional de Artesãos e na CGT, Central Geral de Trabalhadores, mas segundo Angilberto, tinha uma distância muito grande entre eles como artesãos e a possibilidade real de acesso a um mercado justo. Eles não teriam capital para comercializar de forma justa e não teriam como se assessorar localmente. Disse que o valor real de uma rede na época era de R\$ 90,00; que o preço justo seria de R\$ 250,00, mas que por esse preço ninguém compraria.

Angilberto nos levou na casa de Dona Nelsy, uma artesã muito reconhecida que tinha sido homenageada pelo município. Ela adorava falar, contou várias anedotas de seu trabalho como artesã e da experiência com compradores ilustres, como visitantes dos Estados Unidos e a primeira dama da nação. Dona Nelsy nos mostrou seus teares e as redes que estava fazendo. Seus filhos lembraram com pena que em épocas de dificuldade econômica, sua mãe trocava redes por comida.

Dona Nelsy era uma entusiasta do trabalho artesanal, uma das pessoas que tem reconhecimento e prestígio local, regional e nacional, já que tem participado na elaboração de documentários e é apontada como uma das inovadoras no artesanato. Ela falou de sua felicidade com o fato de tantas pessoas estarem tecendo agora, porque não quer que essa tradição se perca. Na breve visita que fiz a sua casa, deu para ver que mesmo sendo consagrados, e falo aqui também do caso de Medardo de Jesús, os artesãos reconhecidos também vivem com dificuldade, apesar de serem os que mais cobram por seus trabalhos.

6.4 A PROMOÇÃO DO SV E SEUS ARTÍFICES

Um dos aspectos que encontrei quando comecei a pesquisar sobre o chapéu, dizia respeito à exaltação e promoção, não apenas do SV, mas também de tudo aquilo ligado às tradições populares do Caribe (música, dança e festividades). Isto faria parte de um projeto de construção de imagem nacional baseada na *Costa* e que teria sido liderado particularmente por elites políticas e econômicas da região (Figueroa 2009).

Essa *Costa* genérica apresenta-se primordialmente como um espaço festivo, no qual se destacam determinados objetos e gêneros musicais e dancísticos: *cumbia*, *vallenato*, *porro* e *fandango*, principalmente. Isto se encontra muito bem descrito nos trabalhos de Bermudez (2003, 2006, 2007), Blanco (2009), Figueroa (2009), Pardo (2009) e Wade (1997, 2002), entre outros.

Chamo atenção para o trabalho de Figueroa (2009) no caso do *vallenato*, cuja exaltação é descrita pelo autor como parte do processo de criação de uma imagem da *Costa* como local marcado pela tranquilidade, o tradicionalismo e a capacidade de adaptação. Esta imagem teria sido construída por intelectuais da região, muitos dos quais também foram importantes figuras políticas como o ex-presidente López Michelsen, Consuelo Araujo Noguera, o Nobel de literatura Gabriel García Márquez e o já mencionado sociólogo, Orlando Fals Borda.

Figueroa (2009) chama atenção para o fato de que tanto intelectuais de direita quanto de esquerda teriam ajudado na construção de ideias associadas ao Caribe como um local mítico, guardião da tradição, a partir de uma leitura essencialista da obra de García Marquez, “Cem Anos de Solidão”, da qual eliminaram os elementos críticos, como aqueles ligados ao nepotismo e à violência política na região, e consagraram ideias como a da espontaneidade dos camponeses do Caribe, sua tendência à magia, à bondade, à festa e à oralidade.

Segundo aponta Figueroa, em “Cem anos de Solidão” o incesto e seu caráter de negação da socialidade, como um dos motivos centrais do livro, estaria do lado das descrições da economia moral, do paternalismo e da violência na região, onde se evidenciaria uma lógica de lealdades, traições, favores e contra favores. Esses elementos críticos do livro foram domesticados através de um projeto cultural que construiu uma imagem do caribe colombiano, apresentando traços como a poliginia, a sensualidade, o relaxamento perante a sexualidade e uma atitude despreocupada em relação à vida, como sendo atributos inatos e essenciais dos camponeses e habitantes da região da *Costa* em geral.

Conforme mostra o autor, os estereótipos persistentes no discurso nacional colombiano sobre a alegria e tradicionalismo dos *costeños*, seriam uma alegoria racial levemente disfarçada, uma vez que quase a totalidade da população desta região do país é de origem mestiça, predominantemente afro e indígena. Desta forma, o *vallenato* se constrói como gênero musical que encarna o mito das três raças, a aparente mistura harmoniosa e a “democracia racial” de uma região, onde na realidade sempre tem havido um predomínio da população reconhecida localmente como branca.

No mesmo sentido, as reflexões de Da Matta (1981) para o caso brasileiro, mostram como se consolidou uma ideologia do país como um ente integrado, unido de forma “natural” e que teria o carnaval, a mulata e a música, como emblemas da democracia racial.

Uma das pessoas mais mencionada no trabalho de Figueroa como promotora do *costeño* no país e também apontada pelos meios de comunicação como gestora indireta da divulgação do SV, foi Consuelo Araújo Noguera (Revista Semana, 24 de Junho de 2006). Conhecida como “*La Cacica*”, foi uma das fundadoras e principais promotoras do “*Festival de la Leyenda Vallenata*”. Aqui vale a pena ressaltar o caráter de chefatura indígena implícito no apelido dela.

Bermudez (2005) aponta para um componente indígena forte e muito presente na região, mas disfarçado e invisibilizado pelas elites locais mediante uma apropriação e imposição da retórica do *vallenato*, como mistura das três raças. Vale mencionar adicionalmente que o Festival acima citado chama de *juglares* os intérpretes deste gênero, em uma explícita alusão aos músicos europeus medievais.

A família de Consuelo Araújo Noguera tem tido grande influência na política regional e nacional. Dentre eles sobressai sua sobrinha, Maria Consuelo Araujo (*La Conchi*), ex-Ministra de Cultura (2002-2006) e de Relações Exteriores que teve que renunciar seu último cargo em 2007 por motivo dos escândalos de “*parapolítica*” implicando sua família¹⁹⁶. Foi ela quem, como Ministra de Cultura em 2004, assinou a lei que declara o *Sombrero Vueltiao*, Símbolo Cultural da Nação.

Porém, ante o Congresso, a autora do projeto de lei encaminhado para o reconhecimento do SV como símbolo cultural da nação, foi Eleonora Pineda, senadora do departamento de Córdoba. Tal projeto foi apresentado pela primeira vez em novembro de 2003 e teve um trâmite de dez meses antes de ser declarado lei da República. A ex-parlamentaria, é conhecida nacionalmente pelos seus vínculos estreitos com grupos paramilitares do departamento de Córdoba que ela assumiu

abertamente e pelos quais foi destituída do seu cargo em 2006 e reclusa na prisão para mulheres da cidade de Bogotá. Condenada por “*concierto para delinquir agravado*”, obteve diminuição de pena por confissão dos crimes e por boa conduta. Foi liberada em janeiro de 2009¹⁹⁷.

É importante notar que quase de maneira simultânea à eleição do chapéu, surgiram importantes iniciativas empresariais de comercialização de artesanato indígena, em particular Zenú e com ênfase no SV, como SalvArte, uma das mais prestigiosas, pertencente aos filhos do então presidente, Álvaro Uribe Vélez. Junto com empresas como essa, que comercializam em grandes cidades o artesanato Zenú, tem surgido um grande número de intermediários que as abastecem.

Mas a recente promoção do chapéu não se dá apenas pelo apoio e incentivo legal e empresarial, mas também pelo uso do objeto por parte de personalidades nacionais e internacionais. O chapéu é usado e exibido por personalidades da política e do *show bussines*, além de ser o objeto que recebem chefes de estado, religiosos ou *rock stars* nas suas visitas ao país.

Ex-presidente Álvaro Uribe Velez (2002-2010),
Presidente Juan Manuel Santos (2010-2014).



Fonte: El Espectador

Steve Tyler (Aerosmith) show em Bogotá, 21 de maio de 2010.

Bill Clinton, visita oficial à Colômbia 2000

Shakira em show na Colômbia



Fonte: El Espectador e Secretaria de Cultura de Córdoba.

CAPÍTULO 7

O CHAPÉU COMO CURINGA¹⁹⁷: CONJUNTOS, SISTEMAS, CAMPOS E CENÁRIOS DOS CHAPÉUS

Conforme Wagner (2010 [1975]), a comunicação acontece por meio de elementos simbólicos, palavras, imagens, gestos e outros elementos que só têm significado quando associados a contextos, sendo que os significados seriam função das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos.

Simultaneamente, o autor define contexto como qualquer punhado de elementos simbólicos que ocorrem juntos de alguma maneira, formando uma sequência ou entidade reconhecível. Desta forma o contexto seria algo que nossa experiência constrói, um ambiente onde determinados elementos se relacionam e que é formado ao mesmo tempo pelo fato de nós os relacionarmos. Assim, segundo Wagner, os elementos de um contexto se pertencem mutuamente.

O autor argumenta que alguns contextos incluem outros fazendo deles uma parte de sua articulação, sendo que estes podem se interrelacionar de um modo que não provoca total exclusão ou inclusão. Haveria contextos tradicionais que parecem imutáveis e, simultaneamente, novos contextos que são criados o tempo todo, na produção de afirmações e situações da vida cotidiana.

Conforme Carneiro da Cunha:

[Elementos culturais] extraídos de seu contexto original, eles adquirem significações que transbordam das primitivas. Um barrete frígio não é só para esquentar a cabeça. Polissemia que permite a existência de uma cultura de resistência operando com um discurso que é propriamente refratado. E isso nos dois sentidos, pois símbolos distintivos de grupos, extraídos de uma tradição cultural e que podem servir para resistência, são freqüentemente abocanhados em um discurso oficial. (2009:239)

No mesmo sentido Wagner acrescenta que quando um elemento é invocado fora de um contexto, se estendem suas associações contextuais, deste modo, a definição acaba sendo um exercício de afirmação ou ajuste do ponto de vista cultural do definidor, de suas

propriedades e das convenções de comunicação. Todo uso de um elemento simbólico é uma extensão inovadora das associações que ele adquire por meio de sua integração convencional em outros contextos. Assim, o significado seria sempre um produto das relações, enquanto as propriedades significativas de uma definição seriam o resultado do ato de relacionar. A comunicação só seria possível dessa forma, na medida em que as associações são compartilhadas, se relacionam.

Ducrot e Todorov (1991) argumentam que o signo linguístico em si mesmo não tem geralmente um referente assinalável e que assim, compreender o sentido de um signo só é possível determinando a decorrência à que o signo refere. Segundo explicam, os diferentes semas que compõem o conteúdo semântico de uma unidade, constituem um conjunto, no sentido matemático, isto é, uma simples coleção, sem organização interna nem relações especificadas entre seus elementos. A semântica visaria então fornecer um meio de interpretar as fórmulas sintáticas e colocá-las em correspondência com outras coisas.

Em linguística, conforme Dubois (1973), determinar um campo é procurar descobrir a estrutura de um domínio dado, ou propor para ele uma estruturação. O campo semântico seria o conjunto das classificações correlatas que associam um grupo de palavras; por exemplo, como as peças do vestuário ou as partes do corpo (Jota, 1976).

Durante o trabalho de campo, mas principalmente durante a escrita da tese, percebi que os distintos cenários onde o chapéu aparece revelam conjuntos, sistemas ou campos interligados que se constituem a partir do fato de que compartilham determinados significados. Nesse sentido, tenho usado a noção de campo semântico da lingüística, para tentar fornecer um meio de aproximação dos universos conformados pelas associações de significados presentes entre diferentes objetos, que em contextos determinados, evidenciam a existência de conexões entre eles.

Simultaneamente tenho usado ao longo do texto a categoria “polissemia” (Jota, 1976) para apontar à multiplicidade de significados articulados pelo SV. Esta ideia surgiu a partir de sugestões do núcleo de pesquisa MUSA depois de eu ter apresentado os avanços da pesquisa. Concordei que a mutabilidade e diversidade dos significados que podem ser atribuídos ao chapéu e que lhe facilitam a articulação e a inserção em diferentes contextos, me permitiria pensar nesses cenários como campos semânticos; por exemplo, “as *corralejas*”, “os gêneros musicais/dancísticos do caribe”, “os símbolos da etnicidade Zenú” ou as “imagens de promoção turística do país”.

Uma vez que o chapéu seria um dos objetos ou elementos que conformariam ditos campos, tentei pensar em quais seriam as características formais do chapéu que fariam com que essa adaptabilidade fosse possível, o que a sua vez me levou a pensar no que teriam em comum esses campos ou espaços que utilizam o chapéu, o que constitui esses lugares em espaços propícios para a aparição do chapéu.

Isto foi um exercício complexo, pois tentar construir um argumento consistente me fez topar sempre com a evidência de que não haveria explicações generalizadas para a referida polissemia do chapéu. Por exemplo: o *Sombrero Vueltiao* faz sentido em espaços em que funciona como emblema, ora de imagens bucólicas do Caribe (principalmente nas artes plásticas), ora como símbolo de identidade étnica (em escudos e logos dos indígenas Zenú), bem como pela referência de pertencimento à sub-região das savanas do caribe ou do caribe como um todo (em *souvenirs* como camisetas ou adesivos em que as legendas indicam “100% *sabanero, costeño*”, etc.), ou inclusive como índice de determinadas musicalidades (*Cumbia, Vallenato, Porro e Fandango* principalmente).

Porém, nas *corralejas* e outras festividades da região Caribe, pareceu-me que o chapéu funcionava não para indicar pertencimento ou filiação a determinada região ou identidade, pois de modo geral as pessoas que participam destes eventos são nativas, o que faz do SV mais um acessório, que por consenso é indicado para ser usado nestes espaços, embora não exclusivamente, pois para algumas pessoas o chapéu é um artigo de uso cotidiano, pelo que percebi, principalmente trabalhadores rurais, camponeses e indígenas (as lideranças quase sempre o usam). Contudo, não é tão simples assim, pois no cotidiano, fora das festividades, muitas pessoas como fazendeiros, turistas e políticos também o utilizam.

Assim, encontrei-me frente à dificuldade de realizar algum tipo de generalização a respeito das características e contextos de uso do chapéu, fora aquelas mais evidentes e que o identificam como elemento emblemático da região Caribe, incluindo o fato de sua nomeação como símbolo cultural da Colômbia. Nesse sentido o chapéu pareceu ser “bom para tudo”, acabou sendo um verdadeiro curinga.

Como em um jogo de baralho, o SV no atual cenário colombiano, pode adquirir infinitudes de valores, é bom para quase qualquer coisa e é tal sua potência de curinga que através dele consegui transitar um universo de realidades aparentemente heterogêneas. Neste capítulo descreverei alguns desses conjuntos, sistemas, campos e

cenários, onde os chapéus estão presentes, tentando mostrar como uns estão ligados aos outros a partir de significados e sentidos compartilhados parcialmente.



Campos, cenários, conjuntos, sistemas do chapéu¹⁹⁹

Este quadro é uma tentativa de mostrar as diferentes associações que podem surgir a partir do SV e suas imagens. Ressalvo que de forma alguma pretende ser uma interpretação exaustiva, mas apenas uma aproximação que busca tornar mais claras algumas das descrições feitas acima e das que aparecerão a seguir.

Observe-se no quadro acima as cores das palavras que mostram a recorrência de determinadas ideias. Em preto as palavras que não

apresentam nenhuma recorrência, mas que podem vir a estar associadas intrinsecamente pelo fato de pertencerem a determinados campos semânticos. Chamo atenção para o fato de que praticamente qualquer uma das palavras/ideias contidas nesse esquema, poderia se configurar como um quadro independente; por exemplo, “patrimônio” ou “mochila de maguey”.

7.1 *EL SOMBRERO VUELTIAO MÁS GRANDE DEL MUNDO*

Na primeira viagem à região feita em janeiro de 2009, soube da iniciativa de construção do maior SV do mundo, na localidade de *San Antonio de Palmito*, no departamento de Sucre. Como essa viagem inicial foi curta, só em setembro de 2009 consegui conhecer aquela iniciativa, então concluída.



“*El Sombrero Vueltiao más grande del mundo*”,
sendo montado na frente do Teatro Municipal de Sincelajo

Quando vi pela primeira vez o maior SV do mundo, este estava sendo exibido na praça do teatro municipal da cidade. Enorme, sustentado por um estrado provisório de canos e madeira, era ajeitado

para conseguir segurar as grandes abas que pelo peso insistiam em tocar o chão.

Em volta dele, a rotina normal do centro da cidade continuava: barulho, numerosas vendas ambulantes, motos, mendigos e alguns transeuntes curiosos que se aproximavam para olhar mais de perto. Naquela tarde enquanto observa o chapéu, conheci duas pessoas que seriam fundamentais para a compreensão do SV a partir de perspectivas diferentes: a da Mariana, professora de inglês numa escola indígena e a de Libardo, vendedor ambulante de café que tinha participado na confecção desse enorme chapéu. A seguir minhas histórias sobre eles.

7.1.1 Mariana, a professora de inglês

Enquanto observava e fotografava o chapéu por diferentes ângulos, uma mulher loira e baixinha se aproximou e começou a conversar comigo, mencionando o quão quente estava o dia e a dificuldade que estavam tendo para acabar de montar aquele chapéu, pois era muito pesado. Perguntou de onde éramos, falei que de Bogotá e ela perguntou se éramos turistas. Eu disse que não, que estava realizando uma pesquisa sobre o SV e por isso tínhamos ido até a praça para conhecer o maior do mundo. Então ela me chamou para acompanhá-la num canto da praça onde estavam outras pessoas e os apetrechos com os quais trabalhavam os que tentavam terminar de instalar o enorme chapéu. Ela era a promotora principal daquela iniciativa, professora de inglês da escola de *San Antonio de Palmito*, e ao ouvir da minha pesquisa começou a falar de sua iniciativa e do processo de construção desse SV através de uma fala que parecia memorizada.

Começou mencionando números, tempos e quantidades: o chapéu foi construído em quase 6 meses, foram utilizados 600 kg de barro para tingir a *palma*, 11 mil metros de trança, etc. Sentamos ali mesmo para continuar conversando enquanto ela ajudava a costurar e arrumar os implementos para instalar bem o chapéu.

Na montagem tinha dois indígenas adultos, junto com ela estavam sua mãe, seu marido e um menino, também indígena, que tinha participado trançando metros de *palma*. Ela era muito conversadora e simpática, me apresentou o menino de nove anos, Samir, que era seu aluno. Nos contou que ele ganhou uma bicicleta por ter sido o que mais metros de trança fez na construção daquele grande chapéu, disse que tinha trabalhado inclusive aos domingos até tarde, mesmo morando a duas horas de caminho a pé pela estrada de terra. Salientou que o

menino tinha um dedinho a menos e pediu para ele nos contar o que tinha acontecido.

Tímido e falando baixinho, obedeceu a sua professora e contou que um dia brincando com seu irmão e um facão ele teria lhe amputado um dedinho sem querer. Continuei conversando com ele que trançava, nos mostrando seu trabalho. Disse-me que tinha cinco irmãos, todos eles trançavam por metro, sua mãe tinha lhes ensinado. Ele e seus irmãos trançavam por metro para juntar o dinheiro necessário das compras do dia-a-dia: arroz, tubérculos e osso de boi para fazer sopa.

Mariana, a professora formada em letras espanhol e inglês na *Universidad de Cartagena*, morava em Sincelejo e viajava todos os dias até *Palmito*²⁰⁰, município distante a quase uma hora de carro ou ônibus. Como professora naquela região, e em particular de uma escola na qual grande parte dos estudantes são indígenas, tinha se aproximado à realidade dos seus alunos e se interessou no artesanato ao ver o quão importante era este na vida das crianças. Mencionou ainda ter desenvolvido várias atividades curriculares no ensino do inglês tendo como foco o artesanato e a etnicidade Zenú²⁰¹.

Ao perceber o grande trabalho, sacrifício e esforço que a atividade artesanal representa e o quanto isso é invisível nos objetos acabados, teve a ideia de mostrá-lo ao mundo mediante a construção de um chapéu gigante, visando entrar no livro *Guinnes* dos records. Segundo relatou, foi a partir da fala de um aluno que lhe disse “*Seño*²⁰², *es que si las personas supieran cuanto le cuesta a uno hacer un sombrero, lo pagarían mejor*”.

Simultaneamente às suas atividades como docente e promotora do maior SV do mundo, comercializava bolsas e chapéus feitos por mulheres participantes de uma associação fundada por ela. Mariana me mostrou duas bolsas lindas e ofereceu um “precinho bem camarada” para mim. Explicou que apenas no interior do Resguardo, nos locais mais afastados, como os que ela frequenta, é que as pessoas tecem realmente fino²⁰³ e que por isso seria difícil que eu achasse bolsas daquela qualidade em qualquer outro lugar. Elogiei as bolsas, mas não comprei nada.

Continuamos conversando sobre o SV gigante. Desta vez ela já não recitava seu discurso, mas respondia minhas perguntas amavelmente e com muitos detalhes, permitiu que eu gravasse nossa conversa. Disse que os artesãos que tinham participado na construção do chapéu foram pagos melhor do que seriam se tivessem feito metro para os intermediários que o compram naquela região, muitos eram pais dos seus alunos. Acrescentou que durante a fabricação do chapéu, o metro

da trança tinha aumentado de preço, pois a maioria dos artesãos do local estava se dedicando a trançar exclusivamente para ela²⁰⁴. Falou sobre as dificuldades do empreendimento, das oposições iniciais por parte de alguns colegas docentes bem como de lideranças do Resguardo. Disse o quão difícil tinha sido conseguir o apoio financeiro, bateu em diversas portas e apenas recebeu ajuda de um comerciante local, dono de uma loja de roupas em Sincelejo, da Prefeitura e da Governação. Não mencionou o total recebido ou gastado.

Mariana salientou a grande complexidade de trabalhar com os indígenas, pois “eles” seriam impontuais, desorganizados, briguentos, e trabalhavam num ritmo que atrasou por meses a finalização do chapéu, dentro de uma previsão que ela tinha feito, baseada nos cálculos de quanto tarda um artesão em fazer um único chapéu. A construção total do chapéu levou mais de cinco meses. Mariana disse que eles gastaram o dinheiro pago pelo trabalho muito rápido e que, mesmo depois de terminado, continuavam a ter a expectativa de se beneficiar do projeto.

Mariana relatou também um episódio no qual lideranças do Resguardo e artesãos que participaram na confecção do chapéu gigante, impediram que ela o exibisse na praça Majagual na cidade de Sincelejo, argumentando que o chapéu era deles, mas ela afirmou com veemência que aquele chapéu não era deles porque ela tinha pago pelo trabalho.

Quanto ao processo de entrada no livro *Guinness* dos recordes, disse estar elaborando o documento, o que era bastante dispendioso. Entretanto continuava procurando apoios para levar e exibir o chapéu gigante em vários locais do país. Porém manifestou sua preocupação perante o transporte e depósito, uma vez que a cada nova instalação as fibras iam se desgastando, mas destacou seu interesse em realizá-lo, pois de certa forma era uma promessa que ela tinha com seus alunos.

Mariana acrescentou que na formação aos seus alunos falava do que ela considerava os três pecados culturais dos *costeños*, que seriam: 1. não ter lido “Cem anos de solidão”, 2. não saber pelo menos uma estrofe de alguma música de Escalona²⁰⁵, e 3. não ter um SV em casa²⁰⁶. Disse também que embora tudo isso não fosse lucrativo, ela sempre procurava apoiar toda atividade cultural dentro e fora da escola. Falou, por exemplo, de umas aulas nas quais os estudantes indígenas ensinaram os não indígenas a trançar, enquanto levavam no peito um papel colado que dizia “orgulhoso de ser artesão”; segundo ela essa atividade tinha o intuito de acabar com o racismo e a discriminação que sofrem as crianças e adolescentes indígenas.

Comentou também que quando construíram o chapéu, muitas das mulheres não sabiam sequer assinar o nome, e que no intervalo do

trabalho ela as incentivou a aprender. Mais de cinco meses depois, quando o chapéu gigante foi terminado, elas já sabiam escrever o próprio nome. Falar do analfabetismo é quase sempre, no contexto da região, uma referência às condições de precariedade e pobreza.

Enquanto Mariana relatava suas façanhas, sua mãe, que até então tinha assistido em silêncio nossa conversa, interrompeu para citar o caso de uma aluna de sua filha que tinham levado de *Palmito* a *Sincelejo* para morar na casa delas e ajudar nos ofícios domésticos. Contou que a menina tinha ficado surpresa perante a comida oferecida na casa delas, pois não conhecia nem tinha experimentado na sua vida nada mais do que tubérculos e arroz.

Algumas semanas depois, quando entrevistei novamente a Mariana na sua casa em *Sincelejo*, ela voltou a falar sobre sua experiência no “mundo dos índios”, que disse não entender. Manifestou seu desconforto perante o fato deles não terem visão ou ambição empresarial, mas sim procurarem sempre “passar a perna por cima dos outros”. Disse que entre eles mesmos eram muito desleais e desonestos, ciumentos e invejosos. Acrescentou ainda que havia casas às quais ela não voltava mais ou não recebia nada de comer, porque podiam lhe fazer mal, como já o tinham feito, mas não entrou em detalhes sobre isso (ela se referia à magia e feitiços).

Chamo a atenção aqui para a semelhança das queixas de Mariana a respeito dos índios e daquelas apontadas por mim acima: o ciúme/inveja, vingança e sacanagem que algum tempo após terminar o trabalho de campo permitiram-me pensar essa experiência de modo a refletir sobre esses aspectos como sendo eixos da socialidade entre os Zenú e seus outros²⁰⁷.

7.1.2 Libardo, o vendedor ambulante de café

Enquanto conversávamos com Mariana apareceu um vendedor ambulante de café, eu o chamei e pedi dois. Ao ver no rosto dele feições indígenas e interessada na questão dessa atividade realizada quase exclusivamente por pessoas da população do RIZ, lhe perguntei de onde era. Ele disse ser de *Pueblecito*, em *San Antonio de Palmito*, e acrescentou ter ajudado na confecção daquele chapéu gigante exibido na praça.

Surpreendida lhe perguntei então porque estava trabalhando em *Sincelejo* e me disse que tinha se mudado desde o início do ano, porque durante a elaboração do chapéu tinha perdido sua mulher que o deixou

por outro. Continuei perguntando porque ele parecia estar à vontade falando.

Sua ex-mulher, segundo disse, ficava depois do trabalho na trança do chapéu e chegava tarde em casa, depois ele descobriu que estava sendo traído. Acrescentou que ele a mantinha bem, tinha uma casa bonita, estava sempre bem vestida e comia boa comida, mas que desde que estava com o outro, tinha ficado feia e acabada. Lamentou-se dizendo que era por ter deixado a casa deles jogada que ela estava tão mal assim. Disse que ficou triste pelas filhas, duas mulheres. Isso chamou minha atenção, pois as duas já eram adultas e estavam longe, uma morava no departamento de Santander com o marido cuidando um sítio e a outra na Venezuela, mas ele não sabia muito bem em que se empregava.

Ele em Sincelejo, trabalhava como ambulante o dia todo e morava com o filho de criação de sua ex-mulher, um menino de 12 anos que ela tinha rejeitado desde que foi morar com o outro homem. A criança assistia a escola e segundo ele estava bem. Libardo não era dono das garrafas térmicas onde levava o café que vendia, as alugava de uma sobrinha sua, pagando o equivalente aproximado a R\$ 20,00 diários. O ganho diário para ele era de aproximadamente R\$ 35,00. Cada café custava então o equivalente a R\$ 0,20. Disse que tinha a ideia de comprar suas próprias garrafas em pouco tempo, estava economizando para isso.

Em *pueblecito*, Libardo vendia picolés, trançava, trabalhava em qualquer coisa, mas não queria mais voltar para não saber nada da exmulher, disse que talvez um dia ele a perdoasse. Fiquei com pena, seu relato foi muito inesperado e comovente. Quando terminávamos de conversar, re-apareceu a professora que tinha se ausentado momentaneamente. Eles se conheciam por causa do trabalho no chapéu, se cumprimentaram e a seguir, ela me contou de novo e sem pudor a historia dele, rindo de tê-lo visto no cepo chorando porque a mulher não o queria mais²⁰⁸. Não foi explícito, mas acho que ele foi ao cepo por ter batido na mulher.

7.2 A ESTAÇÃO TURÍSTICA DO CHAPÉU

Localizada na *Vía al Mar*, na rodovia que liga as cidades de Barranquilla e Cartagena, no balneário Santa Verônica, a estação turística do *Sombrero Vueltiao* é um prédio de 570 m² construído com a forma do chapéu onde se encontra um restaurante de pratos típicos da região, uma loja de souvenirs, banheiros e um ponto de informação

turística. A construção desse prédio foi iniciativa da *Gobernación de Atlántico*, e é administrada pela Fundação Sociedade Portuária de Barranquilla, FUNDAPORT.

Quando o visitei pela primeira vez em outubro de 2009, me pareceu uma construção megalomaníaca. Uma verdadeira visão surreal no meio de uma estrada do Caribe. Chamou minha atenção como o objeto se petrifica numa construção dessas, No local tudo remetia ao chapéu, os cardápios do restaurante, os utensílios das mesas, cada quadro e pequeno detalhe o evocava. Isto é importante uma vez que o chapéu se estabelece como aglutinador de ideias sobre o Caribe como um todo, lá ele não remetia a uma identidade étnica Zenú, mas a uma identidade caribenha, mesmo que as pessoas do local soubessem sua procedência, pois quando perguntei pela origem do artesanato que vendiam na loja, me informaram que tudo vinha de Tuchín.

Os garçons estavam todos vestidos à moda “tradicional” caribenha: camisa e calça branca, lenço vermelho e SV. Além de garçons, eram músicos e em horários determinados interpretavam música para os fregueses. O local era alugado também como espaço de eventos.

À estrada sobre a qual ficava o prédio só se tinha acesso viajando de van particular ou de carro. Não era a mesma estrada pela qual transitavam os ônibus de serviço público intermunicipais, mas de uma via feita exclusivamente para o tipo de turismo promovido por iniciativas como “*Vive Colombia viaja por ella*” ou “*Colombia es pasión*”²⁰⁹; turismo do interior do país para classe média. A zona estava completamente vigiada pelo exército.



Estação turística do *Sombrero Vueltaio*, 2009

7.3 FESTIVAIS DO CHAPÉU

Entre 2009 e 2010 assisti três eventos nos quais se celebrava explicitamente o chapéu. Em janeiro de 2009 e 2010 foi o Festival em Tuchín, Córdoba; em dezembro de 2009 foi o Festival em Sampués, Sucre e em outubro de 2009 foi o Festival em Babilônia, Sucre. As três localidades ficam no território do Resguardo e não são muito distantes entre si. Em termos gerais os eventos tinham atividades como concursos de trançado, apresentações musicais e exibições de artesanato. No entanto, mesmo celebrando o chapéu, cada um deles tinha características bem diferentes que descreverei a seguir.

7.3.1 A Feira de Tuchín

Este festival recebe o nome de *Feria del Sombrero Fino Vueltaio*, fazendo alusão à qualidade do trançado e dos chapéus fabricados na localidade de Tuchín. Assisti o evento em janeiro de 2009

e 2010, quando se encontrava na suas XIII e XIV edições. Nas duas ocasiões o evento durou quatro dias e a estrutura foi bem similar. Abertura com palavras das autoridades locais, apresentações musicais, concurso de trançado e costura de chapéus, venda de artesanato e comida típica da região.

O evento foi realizado nas duas ocasiões num grande galpão com teto de zinco, localizado sobre a rodovia principal que atravessa o município. Lá foi instalado um palco para as apresentações e do lado se encontravam as vendas de artesanato e comida²¹⁰. Arredor, muitos vendedores ambulantes ocupavam o espaço oferecendo diversos produtos, principalmente comida: algodão doce, frutas, cerveja, água, sorvetes, espetinhos, salgados fritos de milho ou mandioca e *burifarra*²¹¹ entre outros.

A abertura do evento e a premiação dos ganhadores dos concursos foram antecedidas pelas palavras das autoridades locais. Em 2010 chamou especialmente minha atenção a forma como líderes de vilarejos e com cargos menores na estrutura do Resguardo procuravam ficar perto do palco para serem chamados a se sentar na mesa junto com as “grandes” autoridades, por exemplo o cacique do RIZ, ou o prefeito de Tuchín.

O programa incluía uma oração a cargo de um sacerdote indígena, os hinos da Colômbia, do departamento de Córdoba e do município de Tuchín. Este último é relativamente recente e está ligado à consolidação de Tuchín como município independente. A seguir as imagens do escudo e da bandeira de Tuchín e seu hino, junto com as descrições feitas pelos seus criadores, dois cidadãos deste município.



Escudo e bandeira de Tuchín. Detalhe para o SV e as mãos trancando na parte superior do escudo e no meio da bandeira. Fonte: Prefeitura de Tuchín²¹²

“No escudo aparece o chapéu abrangendo tudo, as mãos trançando representam nossos sonhos que vão sendo tecidos a traves da história e se manifestam no progresso e desenvolvimento. Na parte inferior aparece a *babilla* (jacaré), símbolo lendário mitológico e alimentício dos índios Zenú. A *pinta* (desenho) da fita de trança de *caña flecha* na base chama-se o olho da coruja e representa o olhar cheio de sabedoria dos nossos ancestrais que olham o nosso povo com esperança e alegria, esperando com ansiedade a prosperidade para nossa terra”.

Robert Antonio Hernandez Suarez.

“Na bandeira o verde expressa a riqueza ecológica do território bem como a beleza da *caña flecha*, matéria prima do artesanato Zenú. O branco reflete a paz da cultura Zenú e tuchinera, a pureza da raza e a pulcritude da pujança. O vermelho escuro denota o sangue dos nossos ancestrais na luta indígena e a importância da *bija*²¹³ no artesanato. No centro e nas bordas, as mãos trançando e a trança, descrevem a laboriosidade e pujança do povo tuchinero na elaboração do artesanato em *caña flecha*, eixo da economia do povo Zenú”.

Camacho Manuel Cavadia Pertuz

As descrições da bandeira e do escudo feitas pelos seus criadores mostram claramente o funcionamento dos diacríticos culturais como elementos extraídos de um contexto e enxugados para encaixar numa imagem hegemônica do ser Zenú. Segundo Carneiro da Cunha (2009), a construção da identidade étnica extrai da chamada tradição elementos culturais que, sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato de que foram criados e seu sentido se alterou.

Assim, se faz da tradição um mito, na medida em que os elementos culturais se tornam outros pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos para se tornarem diacríticos. Isto é muito chamativo no caso do chapéu, pois tem suscitado um processo de enxugamento imagético e gráfico do que pode ser considerado um SV.

Ainda de acordo com Carneiro da Cunha quando se referindo ao trabalho de Peter Fry sobre a apropriação nacional da feijoada e do

samba, vale a pena pensar em como os símbolos distintivos dos grupos, extraídos de uma tradição cultural e que podem servir para a resistência, são frequentemente incorporados e apropriados pelos discursos oficiais. Isto é pertinente para pensar a eleição do *Sombrero Vueltiao* como símbolo cultural da nação e a forma como elementos de determinados grupos indígenas na Colômbia têm sido estrategicamente selecionados para exaltar a diversidade étnica do país, enquanto se negligenciam e omitem as condições precárias de muitos outros.

Transcrevo a seguir o hino em espanhol, junto com uma tradução minha ao português. Áudio em anexo.

Resaltemos la virtud – Vamos exaltar a virtude
La trenza es el pudor del artesano. - A trança é o pudor²¹⁴ do artesão

Es orgullo de la etnia Zenú – É o orgulho da etnia Zenú
Emporio de todos los Colombianos – Empório de todos os colombianos

Es Tuchín una parcela artesanal – É Tuchín uma parcela artesanal
Hidalga tierra de paz del Finzenú – Fidalga terra de paz do Finzenú
Un vestigio histórico etnoancestral – Um vestígio histórico etnoancestral
Que identifica al indígena Zenú – Que identifica ao indígena Zenú.

Del cacique Zunga se ha conservado – Do cacique Zunga²¹⁵ têm se conservado
La cultura, sus costumbres y tradición – A cultura, seus costumes e tradição
Un legado de nuestros antepasados – Um legado dos nossos antepassados
Que hoy hacen a grande a mi región – Que hoje fazem grande à minha região.

Se vislumbra en el confín la artesanía en su esplendor – Vislumbra-se nos confins o artesanato no seu esplendor
Es el trenzado la insignia de Tuchín – É o trançado a insígnia de Tuchín
La cuna de este lindo folclor – O berço deste lindo folclore

Viva el sombrero y el jolón – Viva o chapéu e o *jolón*²¹⁶
La petaquilla y los canastos – A *petaquilla* e os cestos
El chocó, el balay, el pilón, el bollo – O *chocó*, o *balay*²¹⁷, o pilão, o *bollo*²¹⁸

La babilla y el mazato – o jacaré e o mazato²¹⁹

Viva el pudor que el indio encarna – Viva o pudor que o índio encarna

Viva el arte mítico tradicional – Viva a arte mítica tradicional

Es el tesoro de mi linda patria – É o tesouro da minha linda pátria

Esta reliquia etnocultural – Esta relíquia etnocultural

Se lucha por una noble causa – Se luta por uma causa justa

Con esfuerzo sacrificio y tesón – Com esforço, sacrifício e perseverança

Sin doblegar y con la esperanza – Sem se prostrar e com a esperança

De ostentar la reivindicación – De ostentar a reivindicação

No evento de 2009, após os hinos vieram as palavras das autoridades. O cacique começou falando da declaração do chapéu como símbolo cultural do departamento de Córdoba, mediante a ordem 08 de 2004 da assembleia departamental²²⁰, dando destaque à valorização e importância de manter a identidade cultural, mencionando a perda de práticas tradicionais como as *gaitas* e o *pito* e convidando à sua recuperação.

Considero importante mencionar que dois dias antes da inauguração da feira, conversei com o cacique lhe perguntando sobre as práticas nos festivais no Resguardo, em especial sobre a interpretação de instrumentos musicais como as *gaitas* e os *pitos*, que são referidos por vários pesquisadores como parte da tradição Zenú, mas que eu até então não tinha visto. Contei-lhe também que quando perguntei a algumas pessoas por esse aspecto, me disseram que tudo isso já tinha se perdido dentro do RIZ e que apenas alguns velhinhos conservavam essa tradição.

Quando o cacique falou sobre a importância da recuperação dessas práticas, desconfiei que talvez isso tivesse relação com minha pergunta. Pensei que a conversa poderia ter ativado sua preocupação pela manutenção de uma imagem do índio como guardião das tradições locais, no mesmo sentido mencionado no início do texto, sobre a ideia que tinham algumas lideranças em relação aos antropólogos como possuidores de discursos preservacionistas e tradicionalistas respeito da cultura dos povos indígenas.

Um dos organizadores do evento, professor de uma das escolas do município, enfatizou na sua fala que o evento promove um artesanato 100% natural, se referindo ao fato de que se incentivava aos participantes que o esbranquiçado não fosse feito com peróxido. Mesmo com a ressalva do organizador, a exclusão do peróxido é difícil, uma vez

que a palma fica mais branca e grande parte dos compradores a preferem assim, segundo manifestaram vários artesãos.

Na feira de 2010, além de pessoas da região, participaram indígenas Embera de Córdoba, Wayuú da Guajira, e Aruacos da *Sierra Nevada de Santa Marta*. Sua presença foi nomeada como “encontro de culturas da região Caribe”. Quando os indígenas representantes dessas etnias fizeram sua aparição no palco, chamou minha atenção o tratamento exótico que os apresentadores dispensaram a eles, insistindo no fato de que eles falavam outras línguas.

Pareceu-me que os apresentadores Zenú assumiram o papel de “mais civilizados”, exibindo aos outros representantes dos grupos indígenas do Caribe como espécimes raros. Isto evidenciou como as formas de ser indígena na Colômbia se deslocam e transformam de acordo com as relações possíveis em determinados contextos. Enquanto em palcos nacionais os Zenú são exibidos como vestígios, guardiões de uma tradição artesanal, eles mostravam aos Embera, Aruacos e Wayuú como testemunhas de um remoto passado indígena, guardiões da língua, algo que os Zenú perderam já no século XVI. Nesse sentido é importante destacar uma conversa com uma professora do RIZ, quem manifestou a importância que tinha tido para as crianças de sua escola saberem e conhecerem indígenas de outras etnias. Segundo ela, isso teria feito com que não se sentissem “sozinhos no mundo” e encarassem de forma mais positiva ser índios Zenú.

Roberto, um dos meus principais interlocutores e amigos no RIZ, falou como representante da ONIC e enfatizou a importância de que os povos indígenas não virassem o folclore da democracia. Isso no sentido da despolitização de suas demandas. Outra das falas inaugurais foi a de Seu Jacinto, primeiro cacique do Resguardo em 1983. Ele lembrou alguns episódios das lutas pelas recuperações de terra e mencionou que o índio não vive apenas do artesanato, mas que precisa terra.

Foi muito interessante que no palco de um evento dedicado a destacar ao artesanato, em particular ao SV, houvesse um espaço tão importante dedicado às falas dessas pessoas, pois isto revela o quanto esse tipo de eventos são arenas propícias para fazer política, no sentido de que congregam uma grande variedade de motivações e interesses além dos que se referem explicitamente (Larraín, 2008a).

Ao terminar as falas de lideranças e de pessoas de destaque na organização política do RIZ, o evento continuou com uma apresentação de Augusto Amador Soto, jornalista e folclorista da região, que fez uma palestra sobre o *porro* e a banda de sopro na história da música do

Caribe. Sua exposição visava valorizar o tipo de agrupação e os gêneros interpretados como característicos da região. As origens da *banda de viento* estariam nos grupos musicais dos espetáculos circenses, de ópera, *ballets* e outros que chegavam a Cartagena. De lá, remontavam o rio Sinú até Tierralta, se apresentando nas localidades ribeirinhas.

Segundo ele, muitos desses músicos teriam se apaixonado pelas mulheres das populações visitadas, ficando na região. Outros vendiam seus instrumentos aos músicos locais, e com o tempo, aquele repertório que outrora fosse exclusivamente “clássico”, com partituras importadas, teria se misturado com os “ares” caribenhos, produzindo a *banda de viento* da região. Estas bandas estariam formadas por entre 15 e 18 músicos que interpretam clarinetes, trompetes, trombones, tubas, pratos, redoblante e bombo. Antigamente tinha cantor para as apresentações nos bailes de salão, mas atualmente não havia, já que a voz humana teria sido substituída pelo *bombardino* tenor. Essas bandas interpretam hoje principalmente *porros*, *fandangos* e *cumbias* em festas como as *corralejás* ou em espetáculos ao ar livre. Segundo Amador Soto, antes da *banda de viento*, esses eventos eram acompanhados por *conjuntos de pitos y tambores*.

Após a palestra e as falas de abertura houve uma apresentação musical da Banda de sopros da Marinha de Coveñas. Todos os músicos de pele clara, vestidos de uniforme branco, interpretaram grandes sucessos do que é conhecido na Colômbia como *Música Bailable* e que inclui além dos gêneros típicos do Caribe, outros como merengues e salsas.

Chamou minha atenção que mesmo com a música tão bem interpretada e os convites insistentes dos músicos, ninguém dançou. Não foi a única ocasião, já em 2009 quando no palco se apresentava um grupo local com ritmos *vallenatos*, também ninguém dançou. As pessoas permaneceram sentadas ou em pé assitindo os músicos, bebendo cerveja ou refrigerante e pareciam envergonhadas.

Naquela ocasião lembro ter falado para o Carlos minha surpresa pelos índios não dançarem. Era evidente igualmente a surpresa dos músicos que não pareciam conformados nem acostumados com o fato de sua música não fazer ninguém dançar. O único lugar onde vi os Zenú dançarem foi no palco desse mesmo evento quando se apresentou um casal para dançar a música de *pito atravesao* (ver vídeo) e em um *fandango* na festa de San Simón, em San Andrés de Sotavento.

Após a apresentação musical foram colocadas outras músicas para ambientar o evento, *vallenatos* principalmente. Em 2009 teve uma música de moda que soava em todo quanto era lugar (“*Ñato mama*

*Ron*²²¹), inclusive era reproduzida várias vezes num mesmo dia e não apenas na Feira, mas em todas as casas, ônibus, carros, etc. Já em 2010 isto aconteceu exatamente igual, mas com a música “*Pida cerveza*” (peça cerveja). É interessante notar que nos dois casos as músicas de moda faziam uma alegoria direta ao consumo de álcool.

Além das músicas, outro aspecto chamativo foi a ocupação do espaço após as apresentações e falas inaugurais. Os assistentes da Feira poderiam se dividir em lideranças, vendedores de artesanato, vendedores ambulantes, alguns habitantes de Tuchín, pouquíssimos turistas e principalmente pessoas vindas de vilarejos e localidades mais afastadas, muitas das quais vinham para participar nos concursos de trançado.

Vale destacar aqui uma conversa com Zaida, minha professora de trançado que manifestou desinteresse em participar desse evento pois, segundo explicou, era feito para as pessoas “das comunidades”. Isto apontaria novamente para a distinção entre quem seria mais ou menos índio, o que estaria ligado à possibilidade de acesso a recursos, educação, etc.; evidenciando as divisões entre os Zenú.



Artesãos e espectadores durante o concurso de trançado na Feira de Tuchín em 2009

Formavam-se no espaço entre o palco e as vendas, pequenos grupos. As lideranças, sentados em cadeiras de plástico bebendo cerveja farta e rapidamente. Antes de esvaziar uma lata já estavam pedindo outra. Os líderes atuavam de maneira similar a ricos, era evidente seu prestígio na forma de outras pessoas se aproximarem deles e nos lugares visíveis que ocupam no local do evento.

As pessoas “das comunidades” seguravam por mais tempo a mesma lata de cerveja, suas roupas e sua atitude, atestavam que eram “das comunidades”. A expressão “*de las comunidades*” ou “*de la región*”, como mencionado, foi muito comum durante o trabalho de campo. Nos contextos nos que foi usada, quase sempre fazia referência às localidades mais afastadas, mais precárias, menos educadas, “mais indígenas”.

Outras apresentações intituladas de folclóricas se realizaram durante o evento. *Dezimeros*²²², danças de grupos das escolas, músicos, teatro, etc. Os concursos de trançado incluíam as categorias: mais rápido, quinciano (trança de 15 pares), melhor pinta e dezenove (trança de 19 pares). Em 2009 também houve concurso do costureiro mais rápido. Os avaliadores eram um comité conformado por artesãos consagrados de Tuchín, donos de lojas e professores ou diretivas das escolas que são conhecedores do trabalho artesanal. As premiações foram realizadas no dia final do evento contando com a presença de autoridades locais do Resguardo e também do departamento de Córdoba.

Durante o evento em 2010 havia um posto de promoção de uma associação agro-ecológica Zenú, foi lá que conheci a iniciativa de revitalização das sementes de milho nativas e soube da declaração do Resguardo como território livre de transgênicos. Dita iniciativa rendeu muita polêmica em anos recentes, pois mesmo que as plantas que cultivam os Zenú não sejam transgênicas, as dos fazendeiros de grandes territórios em volta do RIZ são, o que faz com que na polinização por vento e por insetos haja uma mistura genética.

Ganhei um livro que relatava dita experiência (*Semillas criolla del pueblo Zenú. Recuperación de la memoria, del territorio y del conocimiento tradicional*), editado pela já mencionada ONG Suiza, Swissaid e a RECAR, *Corporación red agroecológica del Caribe* (2008).

7.3.2 A Feira de Sampués

Assisti a “*Feria y Reinado Nacional del Sombreo Vueltaio*” de Sampués, em dezembro de 2009, quando se encontrava na sua XIII edição. Este evento, à diferença do qual acontece em Tuchín, é também um *reinado* ou concurso de *miss*²²³.

Sampués é um município localizado sobre a rodovia principal que comunica as cidades de Montería e Sincelejo. Sobre esta via há décadas existem postos de venda de artesanato em madeira, tecido de

tear, redes, SV e outros artesanatos em *caña flecha*. Uma parte da área rural do município pertence ao RIZ.

Segundo César Martínez, artista, intelectual e comerciante da região, a Feira de Sampués existia desde a década de 1970, quando começaram as pequenas vendas à beira da rodovia principal que comunica Montería e Sincelejo. Esta feira parou de ser realizada e só se retomou em 1985 graças ao auge advindo de uma iniciativa de diversificação do artesanato baseado em *caña flecha*.

Isto aconteceu com o apoio de *Artesanías de Colombia* e a pessoa encarregada das oficinas foi o designer Ernesto Rodríguez, quem pesquisou e procurou ver as possibilidades da *caña flecha* além do chapéu, tradicionalmente de uso masculino, criando acessórios femininos tais como bolsas ou sapatos. Desde então a feira só teria sido retomada em 2004, pois antes a falta de recursos não o teria permitido. Foi a partir do auge da feira de Tuchín que Sampués decidiu retomar a própria.

Sampués é uma localidade com aproximadamente 48 mil habitantes, mais antiga do que Tuchín e com muito melhor infraestrutura que muitos locais vizinhos: ruas asfaltadas, prédios de alvenaria, teatro, restaurantes, lojas, farmácias e saneamento básico. Poderia se dizer que é uma pequena cidade. O evento, evidentemente maior do que em Tuchín, tanto em infraestrutura como em recursos, se concentrava principalmente na eleição da rainha da qual participavam mulheres representantes de diferentes departamentos do país.

Para os concursos de trançado foram levadas pessoas de localidades vizinhas, pois propriamente na área urbana de Sampués, são pouquíssimas as pessoas que trançam. Para os artesãos que foram levados até o município, foram oferecidos transporte e lanches, além da possibilidade de ganhar algum dos prêmios. O evento durou 4 dias, nos quais se levaram a cabo diferentes atividades, desfiles, conferências, exposição de artes plásticas e concursos de trançado. A expectativa dos comerciantes era alta a respeito da vinda de turistas e visitantes durante o evento, mas segundo comentaram alguns ambulantes, não era possível saber se as vendas seriam boas ou não, a cada ano era muito diferente.

O concurso de trançado foi realizado numa das praças de Sampués, teve duas categorias, crianças e adultos. Cada um levava seu material, se combinava o tipo de trança que seria feita e se contabilizavam 15 minutos. Aquele com a trança mais cumprida ganharia. Durante a realização do concurso, as rainhas passaram para serem fotografadas ao lado dos artesãos.



Crianças e jovens durante o concurso de trançado na Feira de Sampedes 2009



Rainhas da Feira de Sampedes ensaiando o desfile no palco

A exposição de artes plásticas tinha como alvo a divulgação do trabalho de artistas locais como César Martínez e Walter Arrubla Hoyos, que desenvolvem nos seus quadros temas ligados ao artesanato e aos touros (*corrals*).



Quadro de César Martínez que o artista doou para ser a imagem do cartaz publicitário do evento em 2009. Observe-se a mulher transformando a *caña flecha* e no fundo as imagens de ourivesaria Zenú.





Quadros de Walter Arruble Hoyos. Observe-se na primeira foto os detalhes das pintas e do trançado reproduzidas pelo artista, e na segunda o touro das *corralejas* que tem na sua base o motivo triangular recorrente na trança dos SV e no primeiro fragmento da imagem, um chapéu inclinado, do lado do chifre direito do touro.

Já as conferências realizadas durante o evento tinham como tema a importância de reconhecer o ancestral Zenú no município e o papel do evento como dinamizador da cultura local. Os organizadores manifestaram que tinham feito registro dessa feira no Ministério de Cultura para tentar vender o evento como destino turístico e poder criar uma secretaria de turismo na prefeitura de Sampués. Quando terminei o trabalho de campo essa iniciativa não tinha sido concluída.

Chamo a atenção para a importância do turismo na dinâmica do município e para o papel do chapéu como emblema local. Como mencionado acima, da mesma maneira que em San Andrés de Sotavento e Tuchín, em Sampués existe um monumento ao SV e a imagem deste objeto é um ícone usado pela prefeitura.

Escudo da prefeitura de Sampués. Detalhe para o SV na parte superior esquerda da imagem, junto com as *abarcas tres puntá* e a rede, apontando para a existência de um campo semântico que tem como conteúdo o artesanato.



Fonte: Prefeitura de Sampués²²⁴

7.3.3 O Festival em Babilônia

Na localidade de Babilônia, pertencente à zona rural do município de Sincelejo, assistimos o primeiro Festival da trança da *caña flecha*. Fomos convidados pelo padre Héctor que, como parte das atividades de sua pastoral, acompanhava e promovia atividades culturais nessa localidade.

Para chegar até lá, pegamos um taxi na paróquia de Majagual junto com pessoas laicas da cidade que participavam da pastoral. O padre Héctor já tinha saído no carro da paróquia, levando alguns implementos para a realização do evento. Saindo da cidade, o taxi nos deixou no final de uma estrada de terra de onde tivemos que caminhar por uma área inclinada por aproximadamente 40 minutos até chegar finalmente a Babilônia.



Cartaz publicitário do festival em Babilônia

Uma vez em Babilônia, nos resguardamos debaixo do teto de palma de uma pequena venda do lado da cancha de futebol, ponto central do lugar. Chegamos perto do meio dia, o sol e o calor eram muito fortes. A pobreza do local era evidente, as poucas casinhas estavam em péssimo estado, os cachorros magros demais, não tinha quase nem árvores para sombra e abrigo do sol. As pessoas luziam tristes e desajeitadas.

O pessoal da pastoral e o padre Héctor começaram a organizar a realização do evento que aconteceria naquela tarde. Pouco a pouco foram se aproximando os moradores locais em volta do pequeno galpão que serviria de sede principal do Festival. Era tudo bem simples, inclusive os prêmios para os participantes dos concursos: brinquedos plásticos para as crianças, bonés e utensílios de cozinha para os adultos. Tudo produto de doações feitas na paróquia de Majagual em Sincelejo.

De todas as pessoas laicas da pastoral que participavam da organização do evento, ficamos conversando principalmente com seu Luis, um homem de aproximadamente 50 anos, morador de outra localidade rural do município de Sincelejo, chamado *La gallera*. Ele era vendedor ambulante de banana no mesmo povoado onde morava,

viajava a pé até Sincelajo duas vezes por semana, comprava duas caixas e as vendia lá, seu lucro líquido semanal era de R\$ 40,00.

Chamou nossa atenção que, embora suas condições de existência fossem precárias, ele apoiava as atividades da paróquia de forma voluntária e sem obter nenhuma retribuição econômica. Falou que sempre tinha apoiado a organização indígena do RIZ porque ele mesmo, embora de pele clara e olhos azuis, se considerava Zenú. Disse ainda não entender como conseguiam viver as pessoas numa localidade tão pobre como Babilônia, onde nem a terra produzia. É Deus, acrescentou seu Luis, tentando explicar o que permitia que as pessoas sobrevivessem nessas condições.

Perto das 3:00 pm começaram as atividades do Festival, com um microfone improvisado uma das moças da pastoral coordenava as pessoas. Os jovens iam aparecendo aos poucos, principalmente as meninas saíam de suas casas todas produzidas, super arrumadas, em especial aquela que tinha sido eleita a índia mais bonita do RIZ em um concurso realizado semanas atrás.

Os concursos de trançado foram feitos, logo depois as premiações, e no final do dia, fomos convidados para jantar na casa de um político local. Antes de escurecer fizemos a mesma trilha de volta, única forma de chegar naquele local.

Regressamos a Sincelajo no carro junto com o padre Héctor que se manifestou satisfeito com o desenrolar do evento, apenas lamentou a ausência de parte da população devido à pressão exercida pelas igrejas evangélicas. Ele disse que os evangélicos estavam fazendo o mesmo que fizeram os primeiros católicos no tempo da conquista, porque impediam os indígenas de recorrer à medicina tradicional, beber, festejar e realizar várias atividades que faziam parte de suas tradições.

As igrejas evangélicas chegaram à região há mais de um século e, segundo Lozano Garzón (2009), têm se legitimado por meio das expressões sobrenaturais como libertação (expulsão ou exorcismo) de espíritos demoníacos, curas e outros milagres que, segundo a autora, fazem uma releitura das crenças religiosas locais de origem indígena²²⁵. A ampla difusão dessas igrejas na atualidade estaria relacionada com o recrudescimento da violência a partir de meados do século XX²²⁶, quando um grande número de sacerdotes católicos saiu da região. Nas áreas rurais o crescimento das igrejas evangélicas chegou a 500% (Restan, 1995 *apud* Lozano Garzón, 2009).



Concurso de trançado durante o Festival em Babilônia.



Premiação do concurso do Festival de Babilônia.

Tentei na descrição desses três eventos envolvendo a trança de *caña flecha* e o SV mostrar como esse tipo de festividades são um encontro de diversas expectativas que, tendo como eixo a atividade artesanal, são espaços de legitimação, vitrines que promovem interesses específicos. O chapéu, a trança e o artesanato são os temas centrais abrangendo uma série de significados diversos: desde a reafirmação

étnica até a explícita intenção de dinamizar o turismo na região, passando pelo exercício de “missão” de uma pastoral católica.

7.4 *CORRALEJAS E 20 DE ENERO* (SINCELEJO)

Esta caracterização das *corralejas* foi feita tendo como base a observação do evento, as conversas e entrevistas com pessoas da região conhecedoras do tema, em particular com o historiador de Sincelejo, Edgardo Támara, que por anos tem pesquisado estas festividades.

A *corraleja* é um evento semelhante, em certos aspectos, à corrida de touros ou à farra do boi. Acontece em espaços fechados com arquibancadas montadas temporariamente exclusivamente para tal fim. Na *corraleja*, animais jovens são toureados e provocados, inclusive em determinadas ocasiões são espetados para fazer com que ataquem às pessoas que participam na arena. Trata-se geralmente de homens que já têm experiência e que são reconhecidos pelos espectadores. Geralmente são homens pobres, trabalhadores rurais ou desempregados que procuram se ocupar, eles fazem acrobacias e brincadeiras arriscadas com os animais para divertir e emocionar a platéia. Neste tipo de evento os touros não são sacrificados.

Ouvi duas versões sobre a origem das *corralejas*, uma diz que surgiram no momento em que os índios e negros das savanas do caribe colombiano eram instruídos sobre como lidar aos touros nas fazendas dos espanhóis. Lá teriam se juntado espectadores espontaneamente para assistir as manobras desses peões e com o passar do tempo, teriam surgido competições de destreza e habilidade entre eles. A outra versão sugere que dita festividade teria surgido como uma emulação das corridas de touros espanholas.

Atualmente as *corralejas* mais famosas do país são as de Sincelejo, mas acontecem também em muitos municípios e localidades do litoral atlântico. Em Sincelejo, esta festa foi suspensa durante quase 20 anos devido a uma tragédia na que se despencaram os palcos e arquibancadas, deixando mais de 400 mortos e centenas de feridos, homens e mulheres de todas as idades. O acidente ocorreu em 1980 e o evento foi retomado em 1999.

As *corralejas* se celebram durante quase o ano inteiro em diversos lugares do Caribe, mas acontecem principalmente durante os meses de janeiro e fevereiro. As de Sincelejo se realizam no marco da celebração religiosa do “*Dulce Nombre de Jesús*”, melhor conhecida como festa do “*20 de enero*”, e foram declaradas patrimônio nacional

mediante a Lei 1272 do 5 de janeiro de 2009²²⁷. Trata-se de um evento emblemático na região Caribe.

Na atualidade as festas do “20 de enero” incluem *corralejás*, eleição e coroação de uma rainha, concertos e múltiplos desfiles, dentre estes o das fandangeiras, antecedido por uma *alvorada*²²⁸ e o juramento *fandanguero* através do qual, inclusive, se jura fidelidade ao SV. Isto acontece no cemitério central no túmulo de Póla Vertel, famosa bailarina ícone da cidade mencionada acima.

A seguir transcrevo um trecho do juramento, proclamado pelo prefeito da cidade:

Este es un día, para despertarle a la danza y proclamar a Sincelejo ciudad reina del Fandango. Todos unidos, fandangueros y fandangueras, levantemos la mano derecha y hagamos un juramento: Nos comprometemos a bailar sin descanso, com jovilidad desparpajo y alegría hasta que nuestros pies lo resistan? (a plateia responde “sim”) Que nuestro ser se invada del espiritu de Pola Vertel, Maria Polvo, Teresa Popana, Paula Vitola, Simonita Martinez, Eulogio Vaquero, Ponche Perez y Mauricio Tulian, recordados entre los grandes fandangueros. Juran bailar sin cesar desde hoy Juran serle fiel al fandango y promover este ritmo en todos los rincones de Colombia y del mundo? (a plateia responde “sim”) Juran encender las velas y mantener prendida la llama de la alegría los 365 dias del año como tela que ilumine nuestra identidad cultural? (a plateia responde “sim”) Juran fidelidad a la celebracion del 20 de enero que al conmemorar 162 años de tradición se fortalece en el tiempo? (a plateia responde “sim”) Juran que por siempre, desde cualquier lugar del mundo donde se encuentren, promoveran la práctica del fandango proclamando nuestras ricas tradiciones y vistiendo con orgullo nuestro Sombrero Vueltiao, la mochila atravesada, el pañuelo colorao²²⁹, las polleras²³⁰ de mil colores y las abarcas tres puntá? (a plateia responde “sim”) Comprometidos bajo este juramento, fandangueros proclamamos a

partir de este momento a Sincelejo ciudad reina del fandango, proclamando a Sincelejo la ciudad mas alegre de Colombia!"... (começa a música, porro tocado por banda de sopros)"

O ar festivo se respira na cidade com dias de antecedência, as celebrações são de quatro a cinco dias, pelo menos uma semana antes já começam a aparecer as publicidades das empresas de licores e a se dispor palcos ao longo das ruas para a realização dos diferentes espetáculos.

Durante o evento as vendas ambulantes aumentam drasticamente: comida, bebidas, chapéus e ponchos, principalmente. Em alguns momentos e locais era evidente que tinha até mais vendedores do que fregueses. Uma das atividades do evento na qual a presença do chapéu foi mais evidente foi no “*desfile folclórico de fandangueras*”, nessa exibição de grupos de música e dança, quase todos os homens portavam como parte do traje tradicional um SV (também alguns assistentes). Esses grupos folclóricos, formados por pessoas de todas as idades expunham suas dotes como bailarinos e músicos enquanto os assistentes, localizados na beira da calçada, batiam palmas e acompanhavam o desfile (ver vídeo anexo). É de destacar o fôlego dos artistas que desfilavam sob o sol das savanas e altas temperaturas, atravessando praticamente toda a cidade.

Junto com esse desfile e a eleição da rainha, as *corralejas* eram a atividade mais divulgada e comentada pelas pessoas da cidade. O evento como um todo, abarca uma série de atividades além da própria lida do animal. O cenário, como mencionado acima, é um palco de madeira que se monta exclusivamente para tal propósito. É de destacar que as iniciativas de construir palcos metálicos, para garantir a segurança dos espectadores e evitar catástrofes como a acontecida em Sincelejo, não têm sido acolhidas entre a população, que considera que se perderia a tradição.

As corralejas em geral começam depois de meio dia, a partir das 2:00 ou 3:00 pm e terminam perto das 5:00 ou 6:00 pm, mas a festa continua até a madrugada em bares, discotecas e botecos. Nesse tipo de eventos participam pessoas de diversas origens socioeconômicas, ocupando papéis e espaços diferenciados. Os ingressos para assistir um espetáculo desses são caros para as condições médias da população (entre R\$ 25,00 e R\$ 80,00 dependendo da localidade), porém muitas

pessoas economizam durante o ano todo para poder levar sua família às *corralejas*, pois se considera um espetáculo apto para todas as idades.

As *corralejas* são organizadas por empresários locais e pecuários. Existe uma ligação muito forte entre a *corraleja* e o consumo de álcool. De fato, grande parte dos patrocinadores destes eventos são empresas de cerveja, aguardente ou rum, cujas publicidades predominam em volta dos palcos de onde é possível comprar todo tipo de licores, refrigerantes, comida e até ponchos e chapéus, principalmente SV, traje tido como típico para quem assiste a estes eventos.

Em geral, grande parte das pessoas que assiste a *corraleja* leva SV, especialmente os homens. As mulheres que assistem vão sempre super produzidas, muito bem arrumadas e maquiadas.

Do lado de fora, a área destinada a estacionamento fica lotada de carros, muitos deles camionetes de modelos recentes. Grande parte dos assistentes são grandes fazendeiros, políticos e em geral pessoas de prestígio econômico local.

Dentro, os donos dos gados que participará na arena se dispõem em locais estratégicos, junto à banda de sopros que anima com *porros* e *fandangos* a festa. Abaixo, na arena, os *manteros*, aqueles que lidam com os touros, se preparam para fazer as piruetas com as que esperam ganhar dinheiro. São acompanhados por *garrocheros* que vão a cavalo e que batem nos touros com hastes de ferro farpado. Também estão os *banderilleros*, que espetam com bandarilhas (pequenos farpões) os lombos dos animais, enquanto outros puxam-lhes o rabo.

Previamente os *manteros* têm se oferecido aos donos do gado, demandando pelas acrobacias que realizarão uma quantia em dinheiro. Se satisfizerem o pecuário e a platéia, recebem a recompensa que pode flutuar entre o equivalente a R\$ 200,00 ou até R\$ 1.000,00 dependendo da “generosidade” do patrão e da acrobacia realizada.

Nas *corralejas* consagram-se os *manteros*, mas também os animais cujos nomes e apelidos são lembrados pela população como tendo sido os melhores toros, os mais bravos, os mais astutos. É comum ouvir que os touros mais perigosos são aqueles que já participaram em outras *corralejas* e que aprenderam táticas para atacar às pessoas, isto os faria espertos e trapaceiros.

As *corralejas* são consideradas por muitas pessoas espaços bem perigosos por vários motivos. Além da precariedade dos palcos, feitos completamente de madeira e dos riscos de morte que correm os participantes da arena, os furtos e brigas são muito freqüentes, pois

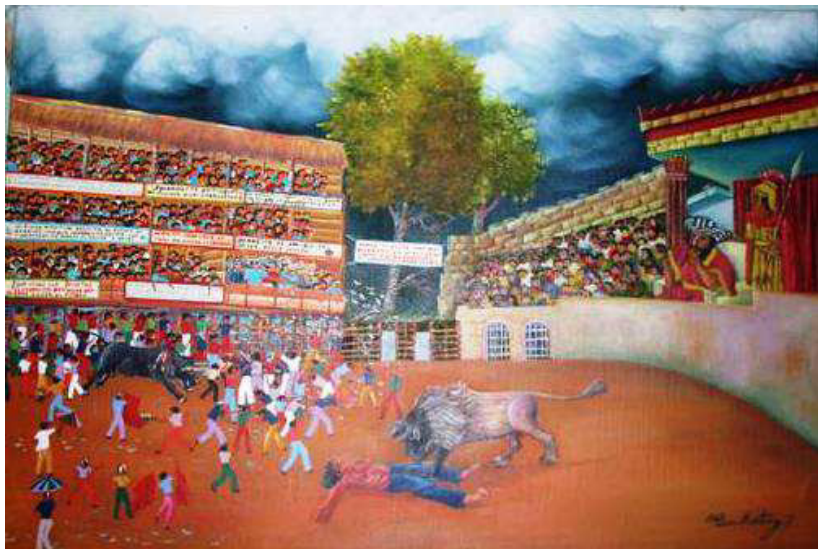
delinquentes aproveitam os tumultos da festa para agir, muitas vezes sob o efeito do álcool e outras drogas ilícitas.

É comum ouvir as pessoas comentarem que uma *corrалеja* foi boa se teve gente morta; de fato, os vídeos vendidos nas ruas de Sincelejo sob os títulos “o melhor das *corrалеjas*” incluem os momentos mais violentos, onde as pessoas são machucadas ou sofrem acidentes.

Existe uma dissidência importante frente a este tipo de espetáculos que, porém, muitas vezes tem medo de expressar sua oposição pelas represálias e ataques que possam sofrer. A maior parte destas pessoas são intelectuais (professores universitários, trabalhadores de ONGs, pintores, músicos, etc.) que se opõem às *corrалеjas* a partir de diferentes perspectivas: o maltrato animal, o incentivo ao consumo de álcool ou o fato de que esta prática realça as hierarquias locais, “evidenciando que as vidas dos pobres têm um preço”, como manifestou Edgardo Tâmara.

O vínculo entre estas festas e o paramilitarismo no Caribe é uma questão sobre a que falaram muitos destes intelectuais. Segundo eles, foram esses grupos armados ilegais os maiores incentivadores das *corrалеjas* nos últimos anos, promovendo esses espaços, onde os lucros maiores ficam em mãos das empresas de licores e dos donos do gado. Comentaram-me que inclusive, em alguns povoados, os paramilitares obrigavam à população a comprar os ingressos para assistir aos eventos.

Muitos dos opositores das *corrалеjas* as asemelham ao circo romano, como fica evidente neste quadro do pintor sampuesano César Martínez:



Quadro do pintor sampuesano César Martínez, que ilustra uma versão do autor sobre as *corralejas*. Observe à direita o homem portando SV e a configuração da cena que o apresenta como se fosse um imperador romano.

Edgardo Támara, pesquisador das *corralejas*, as destacou como um fator importante na compreensão das dinâmicas locais, inclusive da aparição e uso do chapéu. Falou da ligação entre o consumo de álcool e estes eventos, onde se evidencia uma parceria entre a empresa privada e o Estado. O reconhecimento nacional das *corralejas* como evento característico da região, as transformou. Segundo ele, isto esteve diretamente ligado à industrialização na produção do aguardente.

Nas antigas *corralejas*, de final do século XIX e princípio do XX, não tinham ingressos pagos, era tudo custeado pelos donos do gado, tratava-se de uma exibição onde os fazendeiros expunham aberta e publicamente suas riquezas, numa tentativa de manutenção das hierarquias. Ofereciam ao povo seus touros, comida, bebida e ainda dinheiro para os mais ousados que quisessem se aventurar a toureá-los.

Edgardo mencionou que na sua pesquisa tratava das *corralejas* dos séculos XX e XXI como sobrevivência bárbara de um povo que, segundo ele, não passou pelo processo de civilização. Disse que para ele essa pesquisa gerava sentimentos contraditórios de interesse e aversão, pois nas *corralejas* atuais ele tinha identificado a morte como espetáculo legítimo do Estado.

Mencionou ainda que hoje, em mais de duzentos municípios da região Caribe, as *corralejas* são financiadas pelos camponeses sob ameaças de grupos armados paramilitares que lucram com a venda dos ingressos, bebidas e aluguel dos touros. As pessoas são obrigadas a comprar os ingressos e assistir, por isso a cada ano as *corralejas* são um espetáculo garantido e que se consolida como evento tradicional da região Caribe.

Ele disse que essas informações, embora de conhecimento público, nunca são oficiais. Ele tem um trabalho praticamente pronto sobre as *corralejas*, mas manifestou sentir que sua publicação seria muito perigosa, pois nele fica explícito e evidente quem usufrui desse evento e isto poderia comprometer sua vida e à de sua família. As próprias *corralejas* foram descritas por ele como um evento muito perigoso, onde inclusive foi roubado durante sua pesquisa.

Fui com Carlos para conhecer as *corralejas* de Ciénaga de Oro (Córdoba) em 2010 (ver mapa 1). Chegando no local onde aconteceria o evento perguntamos pelo preço dos ingressos que era de R\$ 50,00 por pessoa em qualquer localização. Além desses ingressos, vendiam também lugares na arena por um preço de apenas R\$ 3,00 cada. Na arena, localizada na parte baixa do palco era o lugar de onde saíam os *manteros* e *garrocheros*. Pensamos em comprar esses ingressos mais baratos, mas decidimos esperar um pouco para ver a dinâmica do local, pois ainda era cedo. Fora do palco tinha várias barracas improvisadas e pequenas vendas onde se oferecia todo tipo de bebidas, chapéus, ponchos, guloseimas e inclusive churrasco e sopas.

Ficamos sentados numa barraca em que vendiam cerveja, esperando e observando. A moça que atendia a venda viu que tirávamos fotos, notou que não éramos do local e nos advertiu que era perigoso e poderíamos ser roubados. Não tiramos mais a câmera da bolsa e ficamos só observando. A atendente comentou depois que as *corralejas* desse ano estavam muito perigosas, no dia anterior tinham roubado a carteira do prefeito de Sincelajo, mesmo tendo guarda-costas. Nós lhe perguntamos pelos ingressos da arena, sem manifestar nossa intenção de comprá-los e entrar, ela disse então que aquele lugar era o mais perigoso, pois as pessoas que o frequentavam eram principalmente os *manteiros* que até consumiam drogas lá dentro para ficarem valentes e lidar com os touros.

Preferimos então não entrar, eu senti muito receio de que minha capacidade de relativizar não fosse suficiente para conseguir ficar lá dentro numa boa. Tinha muita predisposição da minha parte sobre o tipo de pessoas que patrocinam e assistem esses eventos, grandes

fazendeiros, paramilitares e promotores do paramilitarismo, bem como me incomodava bastante o tipo de espetáculo que estava sendo legitimado, me senti muito influenciada pela leitura e opinião que das *corralejás* tem a população divergente, acadêmicos e intelectuais que as veem como um verdadeiro circo romano e onde a necessidade dos pobres e o que eles estão dispostos a fazer por dinheiro é o espetáculo dos ricos

Do lado de fora, a atividade aumentava, o local ficou lotado rapidamente. Quase todas as pessoas vinham em casal ou em grupos de amigos. Muitos levavam pequenos isopores com suas bebidas, outros as compravam dos ambulantes do lado de fora, alguns levaram almofadas para se sentar. Tinha inclusive revendedores de ingressos.

Depois de esperar um bom tempo fora, quando pelo barulho vindo de dentro das arquibancadas soubemos que já tinha touros na areia, nos levantamos do quiosque improvisado onde bebíamos cerveja, caminhamos até a estrada e pegamos o ônibus de volta para Tuchián, que era onde nos hospedávamos então.

7.5 FESTIVAL DE GAITAS (OVEJAS, SUCRE)

O Festival de Gaitas no município de Ovejas, Sucre²³¹, também foi um local onde o chapéu apareceu de forma importante, até como elemento emblemático do evento, uma vez que o símbolo do Festival e o troféu entregue aos ganhadores é uma réplica de uma peça antropomorfa pré-colombiana Zenú, encontrada naquela região. Trata-se de uma figura humana aparentemente tocando um aerofone e portando um boné semelhante a um chapéu. Essa peça é uma das que são referidas por autores locais como evidência da antiguidade do SV (Puche Villadiego, 2001, Fals Borda, 2002). No Festival, o chapéu estava presente não apenas no símbolo do evento, mas na cabeça de praticamente todos os músicos participantes dos concursos musicais, bem como de muitos assistentes.

Troféu Festival de Gaitas de Ovejas.



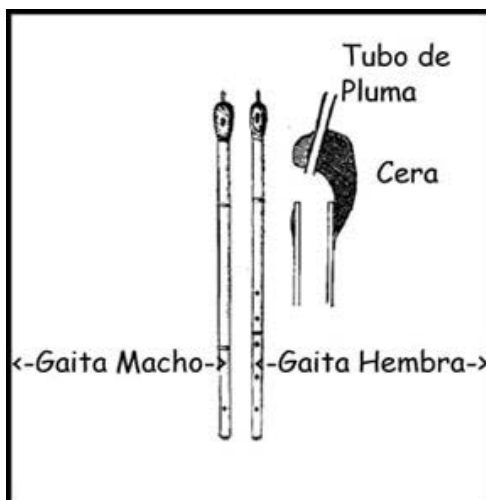
Fonte: Prefeitura de Ovejas²³²

Uma das principais motivações para assistir a este evento, que então se encontrava na sua 25ª edição, foi a recorrente aparição do chapéu associado à música de gaitas, tanto em quadros chamados localmente de costumbristas, quanto em capas de discos. Isto apontaria para a ideia já mencionada de que haveria determinados gêneros musicais e dancísticos que formam campos semânticos onde o chapéu está presente junto com outros objetos e instrumentos (*mochila, abarcas três puntá*, acordeões, tambores, chocalhos, etc). Assim, se definiriam e caracterizam ritmos como a *cumbia*, o *vallenato*, o *porro* e o *fandango*, realçando seu caráter camponês, ligado ao trabalho rural.

As gaitas interpretadas no Festival são aerofones. Trata-se de uma espécie de flauta fabricada a partir do miolo de um cacto da espécie *Stenocereus*, que tem uma protuberância feita com cera de abelha em um dos extremos. Ali é inserida uma palheta que geralmente é a base de uma pena de pato. A gaita pode ser fêmea (com 5 orifícios e cuja função principal é melódica) ou macho (com 2 orifícios e cuja função principal é marcar o compasso). O intérprete da gaita macho toca simultaneamente a gaita e o chocalho (ver vídeo anexo). O termo gaita, segundo é informado no *website* do evento, foi introduzido por Galegos

procedentes da Espanha na época da conquista, pois o som destes instrumentos teria lhes parecido semelhante ao das gaitas européias.

Gaitas colombianas



Fonte: cumbia²³³

O evento era basicamente um palco onde se apresentavam e competiam grupos de música de gaita provindos de diversas regiões do país (de no máximo 6 pessoas), bem como músicos consagrados dentro dos gêneros apresentados (gaita, porro, merengue e *cumbia*), mas que não competiam. Vale a pena mencionar que a música de gaitas é oriunda da região Caribe, mas a maior parte dos grupos participantes provinha de cidades do interior como Bogotá, Medellín e Manizales. Isto evidenciaria o fenômeno do “aquecimento” do país referido por autores como Wade (2002) ou Blanco (2009), bem como o fenômeno da “apropriação” de gêneros do Caribe por parte de músicos de cidades como Bogotá, pesquisado por Pinilla Bahamón (2010).

A apropriação estudada pela autora refere-se ao caso do *bullerengue*, gênero musical visto de modo geral como tradicional afro, e sua disseminação urbana que, segundo ela expõe, tem tido como uma de suas motivações principais, a procura de “raízes” e a busca do ancestral por parte dos músicos da cidade.

Tanto no caso por ela estudado, como no exemplo das gaitas aqui referido, a apropriação e posterior difusão da música tida como

tradicional da região Caribe no resto do país, acontece em grande parte pelas trocas ocorridas durante estes festivais e eventos similares, onde músicos “tradicionais”, nativos da região e músicos urbanos, geralmente jovens universitários, interagem em cenários que facilitam a sintonia e encontro dos diferentes interesses que os motivam.

Os festivais funcionam muito bem como espaços de exibição, legitimação, divulgação, promoção, construção e encenação de tradições. Nesse sentido, considero pertinente mencionar que no *website* do evento, nas indicações para os participantes sobre o traje a ser usado, diz que em caso dos grupos concorrentes não terem uniforme especial, devem se apresentar vestidos com as seguintes características: calça e camisa branca de manga comprida, lenço vermelho no pescoço, *Sombrero Vueltiao* ou *concha ´e jobo, abarcas tres puntá e mochila*²³⁴. Lembro que se trata dos mesmos elementos que aparecem em outros contextos, ora como símbolo da região Caribe (no juramento ao fandango), ora como símbolo da etnicidade Zenú (no hino de Tuchín).

O palco do Festival de Gaitas em 2009 estava localizado na praça central da cidade, que desde o começo da tarde estava lotada de vendedores ambulantes e espectadores reservando os melhores lugares. Grande parte dos espectadores vinha de longe, tinha muita gente de Bogotá e de outras cidades do interior do país, o que era evidente pelo sotaque.

Tinha várias pessoas fazendo documentários e registrando o evento que duraria três dias. Assim que o Festival foi inaugurado com as falas oficiais, começaram as apresentações musicais, perto das 7:00 pm. Um após outro, diferentes grupos iam passando pelo palco enquanto a plateia batia palmas, dançava e bebia. Lá pela meia noite se apresentou Etelvina Maldonado, foi o auge do evento. Esta famosa cantora de origem afro é considerada uma das maiores expoentes do *fandango* e do *bullerengue* na Colômbia, por ter contribuído com a difusão dos ritmos caribenhos ao longo do país.

Catalogada como uma das maiores expoentes do folclore caribenho, morreu em 2010. Seu reconhecimento nacional se deu apenas nos últimos anos de sua carreira, que iniciou já adulta, em grande parte graças à promoção do folclore do Caribe, iniciado pelo projeto de *Alé Kumá*²³⁵, que em 2002 gravou o disco chamado “*cantaoras*”, no qual Etelvina participou²³⁶.

Vale a pena mencionar aqui novamente que os elementos que são tidos como emblemas do caribe, abrangem uma série de objetos e práticas cujos significados são moldados localmente, como fica claro no exemplo das exigências de vestuário para os participantes do Festival.

Naquele contexto, trata-se do traje adequado para a interpretação de gaitas, já no caso do juramento *fandanguero*, os objetos referidos são constituintes da festividade como um todo, e no caso do hino de Tuchín, esses elementos se somam a outros como a *babilla* (jacaré), que são tidos como símbolo da identidade étnica, conformando-se como campos semânticos independentes que compartilham alguns dos seus elementos.

REFLEXÕES FINAIS

Como anunciado no início do texto, este trabalho pretendeu ser uma etnografia de vários locais da Colômbia, tendo como eixo privilegiado de pesquisa as savanas da região Caribe, pelo fato de ser o foco de produção do chapéu que articulou as observações. Como já mencionado, esta tese não é sobre um chapéu, mas aconteceu através de um chapéu que me permitiu transitar por diversos cenários na tentativa de compreender o que é um *Sombrero Vueltiao*, como um objeto vem a ser um SV e porque isto é relevante hoje para pensar à Colômbia, à região Caribe e aos Zenú.

Nesse sentido, um dos objetivos da tese foi mostrar como o chapéu é polissêmico a partir da descrição de campos e circuitos, cenários e protagonistas que estão articulados ao chapéu e suas imagens e que fazem com que este adquira diversas significações, conforme as configurações e os interesses de sua enunciação, funcionando como um curinga em um jogo de baralho. Seguindo o chapéu, consegui me aproximar à delimitação desse jogo, isto é, aos cenários onde ele pode adquirir algum valor e significado.

Esses cenários, nos quais os chapéus e suas réplicas estiveram presentes foram muito diversos. Eu mostro de modo geral dois grandes circuitos: um ligado à artisticidade: às músicas, danças e festividades da região Caribe, e outro aos emblemas regionais e nacionais. Porém, como foi dito acima, esses circuitos ou campos estão ligados entre si e a distinção que aqui se fez foi apenas um recurso analítico para a descrição. Como tentei mostrar nos dois casos, o chapéu e suas imagens operam de maneira eficaz como marcador étnico, apontando para diferentes níveis de coesão, de forma similar à segmentação Nuer (colombiano, caribenho, *sabanero*, *tuchinero*, mais ou menos indígena).

Outro dos cenários aqui apresentados é o dos aparentes paradoxos que constituem a comercialização do chapéu, sua falta de rentabilidade e as condições de exploração em que é produzido, isto, em confronto com a sua nomeação como SCN. De acordo com o que tento mostrar, sua recente exaltação e consumo crescente fariam parte de dinâmicas ligadas e motivadas por interesses políticos e econômicos concretos, ligados ao fato de que “o cultural” tem sido pensado e usado cada vez mais como recurso estratégico do desenvolvimento e crescimento das nações (Carneiro da Cunha, 2009; Tolila, 2007).

Mas não apenas isso, além de descrever as formas como isto tem se realizado concretamente entre parte da população de artesãos do RIZ, tentei expor as condições de transformação e mutabilidade destes

objetos, cujas características não estão necessariamente ligadas a uma condição técnica (número de pares de fios, comprimento da trança do chapéu, etc.), nem são intrínsecas aos objetos, mas dependem sempre do contexto no qual estes objetos interagem e, portanto, estão sempre sujeitos ao ponto de vista do outro.

Nesse sentido, tentei mostrar que o SV existe apenas porque existem múltiplos SV cujos usos e significados apontam para as distinções, fraturas e continuidades do consenso entre o que é um chapéu, para que serve e em que contextos ele ou suas imagens podem ser acionados. Um SV pode ser bom tanto para fazer publicidade de comida e papel higiênico, quanto como acessório imprescindível na interpretação de determinados gêneros musicais e dancísticos, ou ainda para virar emblema de uma nação. Nesse sentido, os relatos aqui apresentados pretenderam contribuir para a compreensão do SV como um elemento constitutivo e constituinte de diferentes realidades que se tocam e entrelaçam em alguns aspectos, mas que simultaneamente se afastam na medida em que se estabelecem como campos de significado autônomos.

Por exemplo, ao pensar o chapéu gigante derivado da iniciativa de uma professora de crianças indígenas e artesãs, penso que não é um chapéu propriamente dito, no sentido de Foucault (1981 [1973]) no ensaio sobre Magritte, “*esto no es una pipa*”, onde o autor reflete sobre a indivisibilidade entre o enunciado e a imagem que representa, o lugar comum da imagem e da linguagem. Aquele chapéu enorme não era um chapéu.

De igual forma, o fato do meu interesse pelo SV ter ativado no gestor cultural essa série de relatos e referências às manifestações culturais do Caribe, mostraria como este se insere a partir de uma perspectiva num campo de significados mais ou menos delimitado: dança, música e festas foram lembradas por ele quando soube do meu interesse no chapéu. Novamente no sentido da reflexão de Foucault sobre o caximbo de Magritte, parece que o chapéu fica sendo indivisível do seu nome SV e das imagens que evoca, às quais estaria ligado pelo fato de compartilhar um mesmo campo semântico cujos significados apontariam para a artisticidade, para a “cultura” local. Assim, o chapéu não seria uma realidade que existiria fora das relações, dos outros objetos e das pessoas que o constituem, cujos significados são contingentes.

Em um sentido próximo, Agamben (2007) reflete sobre as imagens manifestando que estas não seriam substância, mas acidentes, no sentido de que não existem por si, mas em outrem, não teriam uma

realidade contínua, mas esta seria gerada a cada instante de acordo com o movimento ou a presença de quem contempla. Nunca seriam um “coisa” em si, mas uma “espécie de coisa”.

De outra parte, neste texto tentei mostrar que seria possível pensar naquilo que descrevi como ciúme/inveja, mentira e engano, como uma realidade que constitui algumas das relações que os Zenú estabelecem entre eles e com seus outros: nós, os brancos, os *paisas*, os do interior. Isto, não apenas evidenciaria a forma em que têm se construído historicamente as relações entre a população indígena da região e seus outros, mas simultaneamente os eixos da socialidade no interior do que se considera um grupo homogêneo, mas que se revela instável e diverso.

Acredito que até certo ponto seja possível pensar nessas relações a partir das reflexões de Fausto (2001) sobre a guerra como troca. Mesmo que hoje ali não se possa falar propriamente em guerra, abertamente declarada, as relações que têm se tecido historicamente entre estes grupos indígenas e seus outros, conquistadores, colonizadores, fazendeiros, guerrilha, exército, paramilitares e comerciantes de modo geral, podem ser pensadas como uma guerra/troca constante que tem como importante eixo de articulação a vingança e sacanagem.

Sob a aparente convivialidade pacífica intercultural em um local que, como as savanas do caribe colombiano, é considerado mestiço de modo geral e onde se reivindica abertamente a valorização da “cultura” Zenú ao se exaltar e reconhecer sua marca em grande parte das atuais práticas da região, existem tensões que se evidenciam no uso e no estabelecimento de limites e fronteiras por parte da população que se identifica como indígena e da que não; as categorias “*paisa*” “índio/*cholo*” ou “mais indígena” seriam um exemplo disso.

Algumas dessas tensões referidas ao longo do texto fazem parte da minha experiência como pesquisadora não indígena e do interior do país (*paisa*), mas gostaria de destacar também aquelas relatadas por interlocutores como Mariana, a professora que confessou não receber comida na casa dos pais dos seus alunos por medo de ser enfeitçada, ou Zaida, a artesã que se negava a participar nos concursos de trançado durante o Festival do SV em Tuchín, argumentando que era um espaço para as pessoas “das comunidades”, os “mais indígenas”.

A complexidade das relações, distinções e lógicas classificatórias no contexto da pesquisa, revelou-se uma grande dificuldade na hora de descrever o vivido. Isto porque não foi fácil

tentar articular e dar coerência a um relato com cenários e atores tão diversos, que muitas vezes pareciam se contradizer.

Tentei, então, ao longo deste trabalho (d)escrever o vivido não apenas como representação ou tradução de um contexto, mas procurando refletir sobre a confrontação e deslocamento das minhas certezas, expondo o que aconteceu em campo e durante a elaboração do texto, não com o intuito de valorizar, dar voz ao outro, ou dividir a autoria com os nativos, mas de produzir algum tipo de conhecimento no qual as diferenças e diversidades não parecessem meros retratos do exotismo de um povo e sim um relato fazendo jus à forma como os Zenú e seus outros dão sentido a um universo e realizam suas vidas.

NOTAS

1. Ao longo da tese usarei a categoria “região do Caribe” ou “região Caribe”, para me referir ao que também é conhecido na Colômbia como “litoral atlântico” ou mais genericamente como “*Costa*” (em espanhol). Preferi usar o nome dado pela divisão geográfica, pois a meu ver facilita as explicações para o leitor não colombiano. Vale mencionar que durante o período colonial e a primeira metade do século XIX, esta região estava conformada pelos atuais departamentos de Atlântico, Bolívar, Sucre e Córdoba e recebia o nome de Província de Cartagena. Durante a segunda metade do século XIX foi chamado Estado de Bolívar e, a partir de 1886, departamento de Bolívar. Só durante a segunda metade do século XX se consolidou a atual divisão político administrativa do país.

2. A Colômbia conta com 32 departamentos que são divisões político administrativas, semelhantes aos estados brasileiros. Porém, não sendo um Estado federado, os departamentos da Colômbia não são tão autônomos e dependem da administração central da capital do país, Bogotá.

3. Doravante “SV”.

4. Vale indicar que temáticas ligadas à patrimonialização (Gonçalves, 2005; Abreu e Chagas, 2003) e à antropologia dos objetos (Appadurai, 2008 [1986]; Baudrillard 1981), que de início estavam contempladas na pesquisa, ficaram de fora justamente devido ao fato de que as interações em campo revelaram outros focos analíticos como centrais.

5. Utilizo aqui o conceito de artisticidade seguindo Menezes Bastos (2007), que a descreve como o estado geral de ser, pensar, sentir e fazer, na busca abrangente da "beleza"; uma beleza que inclui não apenas as chamadas "belas artes", mas também as diversas manifestações das culturas para as quais as coisas e os seres do mundo são, e/ou podem vir a ser obras de arte.

6. <http://www.colombiaya.com/seccion-colombia/pics-seccion-colombia/mapacolombia/Mapa-Politico.jpg>

7. A referida ideia do Caribe como local de festa e alegria, conta com grande consenso nacional, em parte pela difusão de imagens do Carnaval de Barranquilla, evento declarado patrimônio da humanidade pela UNESCO em 2003.

8. Tipo de formação lacustre similar ao Pantanal no Brasil.

9. Ver mais em: <http://www.semana.com/nacion/indigenas-colombia-estan-viaextincion-onic/168039-3.aspx>

10. Este é o lema da ONIC.

11. Vale advertir que devido ao fato de que os dados deste mapa estão baseados no Censo de 2005, hoje estas informações podem aparecer modificadas, pois em 2008, Tuchín, localidade próxima a SAS, foi nomeada município, sendo que provavelmente grande parte da população indígena do SAS, para questões administrativas, hoje apareça como pertencente ao novo município de Tuchín.

12. <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=41800#>

13. Figura territorial originada na Colônia, que tinha como um dos seus objetivos organizar o trabalho e o pagamento de impostos, bem como conter a população indígena em um território determinado. Quando esta palavra aparecer com maiúscula estarei fazendo referência ao Resguardo Indígena de San Andrés de Sotavento, cuja abreviação no texto também poderá ser “RIZ”; caso contrário, a palavra resguardo estará designando genericamente dita figura de organização territorial. San Andrés de Sotavento é também o nome do município e poderá aparecer com a abreviatura “SAS”.

14. Instituição socioeconômica que durante o período colonial, a partir do século XVI, organizava a tributação e o trabalho indígena. A repartição de terras e de índios foi feita dessa forma. O responsável espanhol, o encomendero, ganhava esse direito pelos seus serviços à coroa e além de receber do cacique da região os tributos em espécie, tinha a obrigação de velar pelo bem dos índios e evangelizá-los. Entretanto é bem sabido que essa forma de organização derivou em trabalho escravo, abusos, maus tratos e dizimação da população indígena, o que posteriormente induziria o comércio de escravos negros da África nas Américas.

15. Exploração na procura de vestígios arqueológicos de valor para sua comercialização em mercados ilegais. Um dos motivos de proibição da *guaquería* é que as escavações não são feitas de maneira rigorosa e muitas vezes, na procura exclusiva de ouro, os *guaqueros* destroem espaços e vestígios que poderiam ser de interesse arqueológico. Existe na atualidade uma política de salvaguarda de patrimônio material na Colômbia, que argumenta o valor ancestral das peças pré-colombianas, pregando pela sua defesa e pela manutenção delas no país.

16. O verbo original usado pelo autor na tradução espanhola do seu livro é “*aparearse*”, expressão indicada para fazer referência ao ato sexual entre animais.

17. Congregação católica fundada na Espanha por San Antonio María Claret, em 1849. Atuam como missionários na América Latina e

Filipinas. Na Colômbia, os que conheci, estão nos departamentos de Chocó e Sucre, ligados ao movimento indígena e afro.

18. O *Banco de la República* é o encarregado de administrar e controlar os movimentos monetários da Colômbia, bem como de emitir a moeda legal, o peso. Esta instituição, além das funções econômicas, atua na área cultural. Conta com uma rede importantíssima de bibliotecas e museus ao longo do país. Em 1939 fundou o *Museo del Oro*, que possui a maior coleção de ouro pré-colombiano do mundo, com mais de 33 mil peças distribuídas nas diferentes sedes do país.

19. Homem branco aparece como uma categoria genérica para se referir a quem vem de fora ou aos fazendeiros, comerciantes, etc. Hoje se emprega a categoria *paisa* como sinônimo de branco. Isto será melhor explicado no capítulo 3.

20. Adicionalmente, o motivo do jacaré, já não como amante, mas como antropófago, está presente em uma música-dança popular de autor desconhecido, que diz em um dos seus trechos “*ay mijita linda donde está tu hermana... el caimán se la llevó, papá*” (ai filhinha linda, cadê sua irmã... o jacaré levou ela papai) Está música-dança é interpretada em janeiro, no marco do “*Festival Nacional de la Leyenda del Caimán Cienaguero*”, no município de Ciénaga, Magdalena.

21. Em referência ao gentílico das pessoas do litoral caribe, chamados genericamente de *costeños*.

22. Paca (*Cuniculus paca*), Jabuti (*Chelonoidis carbonaria*) e Jacaré.

23. Ervilha e Quiabo.

24. Disponível

em:

<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-465012>

25. Investigación-acción participativa (IAP) é uma metodologia de trabalho em ciências sociais, implementada e promovida na Colômbia pelo sociólogo Orlando Fals Borda. Dita metodologia alega que o pesquisador precisa fazer parte dos processos que estuda, não apenas observando, mas atuando conjuntamente para transformar a sociedade, buscando atender as necessidades dos grupos com os quais trabalha.

26. (1888-1937) Este reconhecido economista russo de enfoque socialista e especializado na problemática agrária, centrou suas pesquisas na Unidade Econômica Campesina, na importância da transferência de terras de grandes fazendeiros para os camponeses, bem como no papel do cooperativismo para o desenvolvimento do setor agropecuário. Foi perseguido por Stalin pela sua oposição à produção agrícola em grande escala; esteve preso durante 5 anos e foi fuzilado em 1937.

27. Ver mais em: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-376884-estado-busca-recuperar-tierras-los-castano-arrebataron-campesino>

28. Sobre o encontro entre religiões indígenas e ocidentais, particularmente evangélicas, há vastas referências na literatura etnológica brasileira. Ver Almeida (2004), Hoffman (2011) e Barros (2003, 2011), entre outros.

29. Como mencionado acima, trata-se de uma formação lacustre similar, em certos aspectos, ao pantanal brasileiro; um tipo de terreno alagadiço e lodoso de extensão considerável, que ocorre nas cabeceiras ou em áreas de transbordamento de rios.

30. Em referência ao gado da raça zebu.

31. Algumas notícias relacionadas ao gado e paramilitarismo em: <http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso140932-losganaderos-y-financiacion-paramilitar>

32. Festividade regional semelhante às corridas de touros que será melhor descrita no capítulo 7.

33. Considerado o evento mais representativo da cultura popular do Caribe (Figueroa, 2009). Este festival que se encontra na sua 45ª edição, é um palco de exibição e relevo de artistas novos e consagrados da música vallenata. Este gênero musical originário do Caribe e amplamente difundido no país, tem sido pesquisado por autores como Wade (2002) e Figueroa (2009), que mostram seu papel na construção de uma imagem tropical e festeira da Colômbia, de certa forma às margens das situações de violência e conflito armado. Ver mais em: <http://www.festivalvallenato.com/>

34. O fato de ter achado essa notícia do chapéu procurando pelo vallenato, é um exemplo de como este objeto está ligado a uma série de ritmos e práticas festivas do Caribe colombiano como irei mostrando ao longo da tese.

35. Esta noção encontra-se diretamente relacionada com a constituição de 1991 que reconhece à nação como pluriétnica e multicultural. Para reflexões sobre a ideia de “nação multicultural”, ver Chaves e Zambrano (2006), que analisam esse processo, através das tensões e ambigüidades entre agentes étnicos e estatais que promovem a diferença. As autoras mostram o conflitivo contexto social e econômico no qual opera a visibilização étnica na Colômbia, enfatizando na persistência e transformação contemporânea das ideias associadas à mestiçagem.

36. Ver mais em: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley/2004/ley_0908_2004.html

37. A questão do turismo é um elemento muito importante para a compreensão dos interesses econômicos ligados à promoção “cultural” do país. Porém, tratase de um tema pouco desenvolvido nesta tese, pois privilegiei outros focos de observação e análise

38. O *poporo* é um objeto utilizado para consumir (*mambear*) as folhas de coca misturadas com a cal que ativa os alcalóides da folha. O *poporo* foi uma das faces da moeda de 20 pesos, mas essa a moeda saiu de circulação há, pelo menos, duas décadas. Já a balsa do *El dorado* é tida como réplica de um ritual que, segundo os cronistas, teria sido comum no território do altiplano do centro do país, onde habitavam os Muiscas ou Chibchas. Ali um cacique e alguns súditos importantes, completamente enfeitados com peças de ouro, se dirigiam a uma lagoa, numa balsa também cheia de peças de ouro, para despejar todo o metal na água como homenagem à divindade que nela habitava. Acredita-se que relatos como esse, afiançaram nos espanhóis a idéia do que *El dorado* encontrava-se naquelas terras.

39. Trata-se de um artefato para consumo ritual das folhas de coca.

40. Em dezembro, todos os anos desde 1990, se realiza em Corferias (Centro Internacional de Negócios e Exposições em Bogotá) a “Expoartesanias”, uma feira nacional com participação de artesãos do país inteiro e que conta com o apoio de Artesanias de Colômbia, uma empresa de economia mista, vinculada ao Ministério de Comércio Indústria e Turismo.

41. A cada ano na feira muda a distribuição e os nomes dos pavilhões. Entretanto, indígenas e afrodescendentes ocupam sempre o mesmo lugar. Em 2009 o nome do pavilhão foi: “*comunidades indígenas y afrodescendientes*”

42. Mompoix é um município localizado no departamento de Bolívar, cuja ouriversaria, particularmente a filigrana em ouro e prata é muito reconhecida e valorizada em nível nacional.

43. Nomeado município em 2008, esta localidade é o maior centro de comercialização e estocamento de artesanato da região.

44. Diferente do que ocorre no Brasil, na Colômbia, “o interior” está associado a melhores condições de vida e educativas, por tanto ser “do interior” é uma espécie de privilegio e/ou vantagem em determinados contextos. Isto porque historicamente a “*Costa*” ou litoral estão associados ao “atraso”, à precariedade e ao mau gosto. Isto será aprofundado mais à frente.

45. A expressão *doctor(a)*, é muito usada na Colômbia para se referir a qualquer pessoa que tenha frequentado a universidade ou que ocupe um cargo público de destaque.

46. Pela morte de Edwin Legarda foram condenados seis militares:
Ver a notícia completa em:
<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7750544>

47. Senti risco da interceptação telefônica, pois é comum que na Colômbia isto aconteça principalmente pela efervescência política daquele momento em que o movimento indígena do país participava da “*minga*”, um tipo de greve iniciada em 12 de outubro de 2008, por aproximadamente 50 mil indígenas congregados ao sul do país, que protestavam contra o governo do então presidente Álvaro Uribe Velez. Roberto na época ocupava um cargo de destaque na ONIC, o que poderia fazer dele também um alvo político importante.

48. O mototaxismo é uma atividade econômica muito freqüente na região caribe como um todo. Particularmente no RIZ é a única alternativa para chegar a alguns lugares.

49. Palha comprida extraída de algumas gramíneas.

50. Chamo a atenção para o fato de que tanto no RIZ quanto na região caribe em geral, a venda de produtos por pedaços é muito frequente. Em Sincelejo eu podia comprar meio sabão de roupa ou um copinho de óleo para cozinhar. Isto não acontece em outras regiões do país.

51. Vale mencionar que Daniel sofreu perseguição política em anos recentes por parte dos paramilitares que frequentavam essa região. Ele foi procurado na sua casa para ser assassinado, como aconteceu com outras lideranças indígenas. No entanto, foi avisado por vizinhos com tempo suficiente para conseguir fugir pelo mato sem ser alcançado.

52. Finzenú, Panzenú e Zenufana.

53. Essas “ajudas” estariam representadas por programas de incentivo, bolsas, e diversos apoios, principalmente econômicos.

54. Forma recente de produção artesanal na qual a trança tecida não é necessariamente para a construção de um chapéu, mas é comprada por intermediários e pagada por metro para a confecção de acessórios como bolsas, sapatos e brincos entre outros.

55. Daniel não sabia trançar, mas sua mãe sim, além de que um dos seus irmãos, cunhada, primos, tios e outros familiares, derivavam seu sustento da atividade artesanal.

56. Sobre esta ideia aprofundarei a discussão no capítulo 3.

57. Já em 2004 conheci a experiência de um amigo que trabalhava numa empresa dedicada ao “melhoramento” do artesanato mediante a

assessoria de designers que orientavam às tecedoras de bolsas Wayuu sobre que tipo de cores e geometrias misturar para fazer o seu trabalho melhor aceito em mercados internacionais.

58. O convênio da OIT (Organização Internacional do Trabalho), ratificado pela Colômbia e que se encontra na Constituição Nacional de 1991 (Lei 21 do 4 de março de 1991), regulamenta que qualquer decreto legal que afete ou inclua as comunidades indígenas, deve passar previamente por um conselho que avalie a pertinência e interesse que determinadas decisões teriam para estas populações.

59. A história oficial da Colômbia está dividida por épocas, *grosso modo*, assim: Pré-hispânica ou Pré-colombiana (antes da chegada dos espanhóis até o século XVI), Conquista (século XVI), Colônia (séculos XVII e XVIII), Reconquista, Independência e República (século XIX), Hegemonia liberal, conservadora, Frente Nacional e época da violência (século XX).

60. A categoria “*reinsertados*” refere-se aos paramilitares que participaram do processo de desmobilização, cese de hostilidades e “reinserção” à vida civil, promovido pelo governo do ex-presidente Álvaro Uribe Vélez desde 2005. As negociações foram realizadas no município de Tierralta, na localidade de Santa fé de Ralito, departamento de Córdoba. Tal processo foi muito questionado inclusive por organismos internacionais de direitos humanos, uma vez que embora alguns dos “chefões” como Salvatore Mancuso e Jorge 40 tenham sido extraditados para os Estados Unidos, a lei que demarcou o processo não ofereceu reparações verdadeiras para as vítimas. Muitos dos paramilitares continuam delinquindo através de novas formas organizativas, roubando, intimidando e exercendo controle sobre territórios estratégicos ligados ao narcotráfico.

61. De volta ao Brasil em 2010, após a realização do campo, sonhei que um homem encapuzado e vestido todo de preto chegava de moto até nossa casa em Florianópolis para me procurar. Ele ficava fazendo barulho no quintal com a moto. Eu dentro da casa, apavorada, tentava me esconder porque sabia que se tratava de um paramilitar que queria “acertar contas” comigo. Acordei muito assustada, cheia dessa sensação de insegurança e impotência que senti muitas vezes em campo. Vistas daqui, muitas das minhas descrições e percepções se parecem com aquilo, apenas um pesadelo, tudo parece distante. Porém tento aqui passar para o leitor a sensação de que é tudo presente e de que tudo continua acontecendo enquanto re-escrevo meu ex-presente, agora passado etnográfico.

62. *Paisa* é o gentílico usado para fazer referência às pessoas dos departamentos de Caldas, Quindío e Risaralda, mas particularmente de Antioquia, no centrooeste do país. Uso aqui a categoria *paisa* para me referir em especial aos procedentes deste último departamento, que são tidos como pessoas empreendedoras e bons negociantes. Durante o trabalho de campo, ser *paisa* revelou-se uma categoria étnico-racial sobre a qual falarei no capítulo 3.

63. *Gran Zenú* faz referência ao grande território que fora ocupado por este grupo indígena antes da chegada dos conquistadores espanhóis.

64. <http://m.eltiempo.com/justicia/incautacin-de-cocana/10293146><http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-296814-decomisan-masde-media-tonelada-de-coca-iba-eeuu>

65. Derivado do leite de vaca similar à nata ou *sour cream*.

66. A escritura conservada pelas lideranças indígenas é a No. 27 de 3 de agosto de 1870 do Cartório de Chinú, na qual consta a demarcação do Resguardo, segundo os autos de 5 de agosto de 1773, autorizados pelo Governador de Cartagena, Roque de Quiroga. Eu tive acesso a uma cópia desses documentos que gentilmente me emprestou o Cacique Nilson Zurita em 2009.

67. “Lei 89 de 1890, do Congresso da República, “*por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*” que segundo o artigo 40 da mesma lei, eram “*asimilados a menores de edad*”.

68. Em uma alocação pública durante um congresso sobre os sítios e fazendas recuperadas, o então cacique do RIZ, mencionou o quanto eles como organização indígena deviam aos movimentos sindicais e de esquerda na sua formação política e ideológica.

69. Ver mais em: <http://www.manexkaepsi.com/web/noticias/manexka-eps-itoda-una-lucha-por-la-vida.php>

70. Com excessão do SISBEN (Sistema de Identificación de Potenciales Beneficiarios de Programas Sociales) que atende apenas a população carente devidamente documentada como tal, e dos sistemas de saúde dos povos indígenas.

71. Ver mais em: http://www.dmsjuridica.com/CODIGOS/LEGISLACION/decretos/1993/DECRETO_1088_1993.htm

72. A guarda indígena é uma iniciativa surgida entre os indígenas Nasa, do sul do país e replicada em outros povos como o Zenú. Trata-se de um comitê formado por indígenas, encarregado de velar pela segurança da comunidade e de prever as ameaças de intervenção de

grupos armados ilegais no território, sem o uso de armas de fogo. É comum que a guarda indígena porte distintivos tais como coletes e bengalas.

73. Processo N. 27660 de 7 de junho de 2007 da Corte Suprema de Justiça.

74. Ver <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3566457> e <http://www.verdadabierta.com/nunca-mas/2505-cadena-rodrigo-mercadopeluffo>

75. Para o caso do Brasil, reflexões muito interessantes sobre legislação indígena e implementação de sistemas punitivos, encontram-se no trabalho de Gibram (2012), no qual a autora descreve as modalidades e contextos da punição entre os Kaingang, que segundo mostra, funcionam como forma de reificação e consenso sobre a moralidade exemplar neste grupo indígena.

76. Após visitar vários locais no interior do Resguardo, optamos por alugar um desses quartos, já que era o único local que tinha banheiro e que contava com uma porta de madeira chaveável, o que, ao nosso ver, garantia de certa forma a segurança nossa e dos equipamentos, computador, câmera e filmadora.

77. Na Colômbia, a partir da lei 70 de 1993, as comunidades indígenas podem usar seu dinheiro das transferências para constituir EPS, entidades prestadoras de saúde, que funcionam de maneira similar aos planos particulares, mas no caso dos indígenas eles não devem pagar nada, uma vez que tudo é subsidiado pela EPS. A lei 100 de 1993 de saúde da Colômbia, regulamenta que todas as pessoas devem estar afiliadas a alguma empresa de serviços de saúde. A saúde foi quase completamente privatizada e quem não conta com um plano não tem como ser atendido.

78. Sob o nome de “*parapolitica*” se conhece o alvoroço nacional surgido em 2006, a partir das revelações que demonstraram os vínculos de vários políticos do país com paramilitares, justamente após o processo de aparente desmobilização e reinserção desses grupos armados ilegais.

79. Um tipo de pão feito com mandioca, milho ou banana cozida nas próprias folhas da bananeira ou do milho.

80. Como já mencionado, na Colômbia em 2008, começou uma grande marcha de protesto conhecida como *Minga Indígena*, encabeçada pelos indígenas do departamento do Cauca, que tinha o objetivo de exigir do governo nacional, do então presidente Álvaro Uribe Velez, o cumprimento das promesas que tinham sido feitas à população.

Posteriormente à marcha, somaram-se outros grupos indígenas, trabalhadores rurais e outras organizações sociais. A marcha começou no sul do país e chegou até a capital Bogotá. Durante esta manifestação foram assassinados pelo menos três indígenas por parte da força pública. Presume-se que o assassinato do marido de Aida Quilcué (Edwin Legarda), mencionado ao início do texto, tenha sido uma represália do Estado pela *Minga*. Ver mais em: <http://noticiasmingaindigena.blogspot.com/2009/02/muntu-minga-indigenacolombiana-mapa-de.html>

81. O RIZ se declarou território livre de transgênicos em 2005. Ver mais em: http://www.ecoportal.net/Eco-Noticias/Declaracion_del_Resguardo_Indigena_Zenu_Cordoba_y_Sucr_e_como_Territorio_Libre_de_Transgenicos/%281326220811%29/

82. Trata-se de um gênero musical e dancístico oriundo do Caribe colombiano, que segundo Zapata Olivella (1962), teria como origem a mistura de práticas indígenas, africanas e, em menor medida, européias. Em termos gerais é interpretada com tambores, chocalhos e instrumentos de sopro locais, como o *pito atravesao* (um tipo de flauta transversa feita com cana). Existem muitas descrições e caracterizações da *cumbia* que não explorarei aqui por motivos de extensão demasiada do trabalho. Interessa-me apontar sua importância como gênero de ampla difusão nacional e internacional; a existência de uma retórica que a descreve como símbolo da nação; e sua presença em imagens que a vinculam com o SV, pois tradicionalmente os homens que a interpretam, usam SV como parte do traje típico. Hoje existem ao longo do continente diferentes tipos de *cumbia* (peruana, chilena, argentina), todas elas têm a mesma base rítmica da colombiana.

83. Áudio em anexo.

84. Da mesma forma que a *cumbia*, o *vallenato* é um gênero musical e dancístico oriundo do Caribe. Diferencia-se do primeiro, entre outros aspectos, pela instrumentalização. No *vallenato*, além da percussão, que é feita com caixa e tambor, como interpretado na atualidade, é praticamente indispensável a presença do acordeão (sanfona). Vale mencionar que a respeito do *vallenato* também existe uma retórica do seu papel como símbolo da nação. Sem dúvida trata-se do gênero musical mais difundido hoje no país. Conta com vários subgêneros que não explorarei aqui (áudio em anexo).

85. Trata-se de um instrumento musical de madeira ou metal, composto por duas partes: um cilindro de superfície corrugada e um pente ou trincho, usado para roçar tal superfície. É um instrumento utilizado principalmente na *cumbia* e no *vallenato*. Na região do RIZ, a

maior parte dos grupos musicais durante a realização desta pesquisa tocava *vallenato* com acordeão, guacharaca metálica, caixa e tambor. Segundo Turbay e Jaramillo (2000), outros instrumentos tradicionais entre os Zenú para a interpretação de *cumbias* e *fandangos*, eram o *cacho* (chifre bovino), o caracol, o *pito atravesao*, a caixa, os tambores, a *guacharaca* e mais recentemente alguns instrumentos metálicos de sopro e pratos. Durante a realização da minha pesquisa conheci apenas um velhinho intérprete de *pito atravesao* em uma apresentação durante a Feira do SV de Tuchín.

86. Localizado no ocidente da Colômbia, nos departamentos de Quindío, Risaralda, Caldas, parte do Valle del Cauca, Antioquia e Tolima, o eixo cafeeiro é a região do país que se consolidou no século XX como o mais importante centro de produção de café.

87. É pertinente sublinhar que já em 2008, em um jornal de circulação nacional, se faz referência à marcante presença de *paisas* e ao seu papel na economia regional de uma das cidades mais importantes do Caribe, Barranquilla. Ver notícia em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4322003>

88. População negra de origem africana, que habita no município de San Basílio de Palenque, no departamento de Bolívar. Trata-se de um povoado fundado no século XVI por escravos fugidos, que na atualidade falam uma língua *creol*, misto de línguas africanas e espanhol. San Basílio de Palenque foi declarado Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO em 2008.

89. Nativos do arquipiélagos caribenho de San Andrés e Providencia. Trata-se de uma população que tem uma forte relação cultural com outros povos das Antilhas, como o Haiti e a Jamaica. Falam uma língua conhecida como *criollo sanandresano*, um misto de inglês, espanhol e línguas africanas.

90. É importante mencionar que um dos grupos armados ilegais herdeiro dos paramilitares, antigas AUC, Autodefensas Unidas de Colômbia, se chama de “*los paisas*”. Este grupo e outros como “*los rastros*” e “*aguilas negras*”, se disputam o controle territorial naquela região que, como foi mencionado acima, é um dos pontos estratégicos de saída de drogas do país, como atesta o seguinte informe da ONG, INDEPAZ http://m.semana.com/documents/Doc-2286_2012221.pdf

91. Cabe destacar que *paisa* e *cachaco* não são categorias excludentes e em ocasiões funcionam como sinônimas quando referentes à cor da pele e à procedência (o interior do país), porém, percebi que a primeira está normalmente associada à esperteza e habilidade nos negócios.

92. Tal vez no mesmo sentido relatado por Schmeil (1994), na sua dissertação sobre o turismo em Florianópolis, quando se refere ao desejo da população anfitriã pelo dinheiro dos turistas e ao repúdio que suas ações causavam nos moradores locais.

93. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1336841>

94. Vale mencionar aqui o ensaio de Sigaud (1999), no qual a autora descreve o que teria sido a apropriação do “Ensaio sobre a dádiva” por parte de Lévi- Strauss. O texto de Mauss, que segundo Sigaud, teria tido o intuito de levantar novos questionamentos, alguns ligados ao direito e à arqueologia das transações humanas, teria sido transformado por Lévi-Strauss em uma teoria da reciprocidade.

95. Isto diz respeito à prevalência de determinados locais do país sobre outros e a consolidação de um aparente consenso nacional sobre os valores atribuíveis a cada uma de essas regiões e aos seus habitantes, tendo como pano de fundo, a história das disputas pela consolidação de um Estado federado ou centralizado.

96. Trata-se de um gênero musical e dancístico semelhante em certos aspectos com a *cumbia*, porém, a instrumentação é bem diferente, pois tradicionalmente é comum que a *cumbia* seja interpretada com instrumentos de vento regionais como as *gaitas* e *pitos*; enquanto o porro é interpretado por orquestras (*bandas de viento*) com instrumentos metálicos de origem européia como o clarinete, saxo e trompete (áudio em anexo).

97. Porém, vale mencionar que as explicações sobre sua cor de pele e sua etnicidade, provieram deles próprios e não de algum tipo de interpelação minha a respeito. Acredito que isto teve a ver com o fato de que estivessem acostumados a se justificar pelo inusual de serem índios brancos.

98. A festa de *San Simón* é um tema sobre o qual não aprofundarei aqui, deixando registrado meu interesse de desenvolvê-lo melhor em trabalhos posteriores.

99. Instituto Colombiano de Antropologia e História. Durante o trabalho de campo na Colômbia, recebi apoio financeiro desta instituição à qual estive afiliada como pesquisadora residente, mediante minha participação no projeto ICANH-COLCIENCIAS: “*Mercado, consumo y patrimonialización. Agentes sociales y expansión de las industrias culturales en Colômbia*”.

100. Gostaria aqui de mencionar que uma das escolas visitadas localizada na área urbanizada de Tuchín, chama-se Álvaro Ulcue Chocué, em homenagem ao sacerdote indígena Nasa, assassinado em 1984. Ele é um símbolo da recuperação de terras no departamento do

Cauca, ao sul da Colômbia. Chamo a atenção sobre esse aspecto uma vez que ele evidencia o vínculo entre os movimentos camponeses e indígenas organizados no país e a confluência de interesses que ajudaram na consolidação de uma identidade Zenú.

101. Trata-se de um documento obrigatório para todas as escolas na Colômbia que deve ser elaborado procurando estabelecer os delineamentos do ensino da instituição.

102. Esta expressão significa enfeitiçar ou conjurar através da palavra. *Echar*, quer dizer jogar, lançar.

103. Isto se refere à construção de um plano educativo mais de acordo com a realidade do entorno e das experiências dos estudantes.

104. Congregação católica chamada de "*Misioneras de María Inmaculada y de Santa Catalina de Siena*", fundada em 1916 pela religiosa colombiana Laura Montoya Upegui. Foi a primeira congregação colombiana reconhecida pela Santa Sede para a difusão da fé católica entre indígenas. Atualmente, as missionárias da congregação trabalham em mais de quinze países de América, Europa e África. Ver mais em:

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/montlaur.htm>

105. O padre Sergio foi fundador do *Museo Arqueológico Zenú* de Tierralta, que conta com aproximadamente 1500 peças antigas de cerâmica deste grupo indígena. Sobre este museu aprofundarei a discussão no capítulo 4.

106. A influência da teologia da libertação como corrente ideológica é direta em alguns destes religiosos como Camilo Torres. Em outros, mesmo que não explicitamente, se realiza através de sua concepção da fé e da religiosidade entendida como caminho de salvação dos pobres, mediante o trabalho comprometido e engajado com as comunidades. A teologia da libertação teve um importante papel nas lutas populares da América Latina, transcendendo a instituição da igreja, conforme aponta Pérez Fonseca (2008).

107. Esta entidade do Estado colombiano é encarregada da formação técnica em diversas áreas do setor produtivo e tecnológico, atividade para a qual conta com centros operativos ao longo do país.

108. Estas instituições que funcionam na região caribe têm diferentes características. As duas primeiras, de caráter estatal, têm como objetivo apoiar, capacitar e promover iniciativas de fortalecimento das atividades locais como a agricultura, enquanto a Fundação Oleodutos de Colômbia funciona como entidade através da qual empresas petrolíferas da região cumprem sua função de responsabilidade social a partir do fomento e apoio de iniciativas produtivas. Já ASPROAL é uma pequena ONG que

funciona na região oferecendo assessorias para a produção e comercialização de produtos derivados da agricultura limpa, sem agrotóxicos.

109. Este programa consiste em uma quantia mensal de dinheiro que recebem as famílias que comprovem sua condição de pobreza. Para receber tal quantia, as crianças da família devem frequentar a escola e o posto de saúde para acompanhamento do desenvolvimento. Os pais recebem dinheiro por cada filho, assim, quem mais filhos tem, recebe mais dinheiro. Foi mencionado por lideranças e professores que a presença desse programa, tem aumentado os índices de natalidade na região.

110. Na Colômbia o serviço militar é obrigatório para todos os homens maiores de 18 anos, bem como para homens que, mesmo não completando a idade, estejam recém formados na escola. A exceção da obrigatoriedade existe apenas para deficientes físicos permanentes ou indígenas que residam no seu território e “conservem sua integridade cultural, social e econômica”, segundo consagra a lei 48 do Serviço Militar Obrigatório. Disponível em: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1993/ley_0048_1993.html

111. É pertinente mencionar que mesmo com a existência de um salário mínimo na Colômbia, que na época era o equivalente aproximado a R\$500,00, as pessoas empregadas na região em diversos ofícios, se conformam e acham bom receber uma remuneração mensal equivalente a R\$180,00. O salário mínimo é um verdadeiro luxo para poucos.

112. Trata-se de um plano para o desenvolvimento de um negócio artesanal ou agrícola, seguindo as linhas e ênfases agroecológicos das escolas do RIZ.

113. <http://uaiico.net/institucional.php>

114. <http://www.cric-colombia.org/portal/universidad-autonoma-indigenaintercultural-uaii/>

115. <http://www.reduii.org/>

116. Vendedoras de fruta negras provindas de San Basilio de Palenque, localidade que fica a 50 km de distância de Cartagena, fundada no século XVI por negros escravos que fugiram (*cimarrones*). O local é considerado um dos primeiros povoados livres das Américas.

117. Nessa ocasião e em outras nas quais estava sem meu esposo, percebi que era diferente me aproximar para conversar com jovens, adultos e idosos de sexo masculino, pois quando estava sozinha eles falavam diretamente comigo, enquanto na presença do Carlos, a

interação era com ele, mesmo que fosse eu quem fizesse as perguntas. Penso que isto possa ter acontecido em parte pela empatia que teve Carlos com grande parte dos meus interlocutores, bem como pelo fato de que muitos deles acharam que o pesquisador era ele e eu era a acompanhante. Contudo, acredito também que quando isto aconteceu, tenha sido possível que os homens se comportassem assim na presença dele para evitar qualquer aproximação que pudesse ser interpretada como intensão de paquera.

118. Acredito que se referia a “terra”.

119. Existe a “*Organización de Tinteros del Caribe*” - OTC, na qual estão associados grande parte desses vendedores ambulantes de café. Na Colômbia o cafezinho preto é chamado de “*tinto*”, por isso a palavra “*tinteros*” no nome da organização.

120. Cartagena fica a aproximadamente 180 quilômetros do RIZ, quase 4 horas de ônibus; enquanto Sincelejo e Montería ficam a apenas a 20 minutos ou meia hora.

121. Ver mais em: <http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/w3-article-255538.html>

122. Expressão regional usada para se referir ao corte de árvores, do bosque ou mato.

123. Sobre as *cuadrillas de indios* vale lembrar o relato de Roberto, que menciona o quanto esse tipo de organização grupal para o trabalho longe de casa, teria sido definitiva na configuração da luta pela recuperação de terras.

124. Interessante notar que as referências estão feitas apenas para homens, uma vez que o chapéu tradicionalmente era de uso exclusivo masculino. As mulheres para se protegerem do sol, usavam panos. Hoje ainda as mais velhas os usam.

125. Ver vídeo em: http://www.youtube.com/watch?v=tn97L59__gw

126. Variedade de grama usada na pecuária.

127. Vale destacar que em campo, a categoria “negro” não apareceu com muita frequência, mesmo sendo uma região com uma ampla presença de população afro e com um nível de mestiçagem importante, evidente no fenótipo das pessoas.

128. As apreciações e descrições de Tâmara sobre as *corralejás* serão apresentadas no capítulo 7.

129. Bebida destilada típica da região, similar ao rum.

130. Preguiçosos, indolentes.

131. É importante sublinhar que os dados dele não condizem com aquilo informado pelas autoridades do Resguardo quanto à terra em produção. Primeiro porque, se o território original do Resguardo era de

83 mil hectares, na época da minha pesquisa apenas 23 mil tinham sido titulados aos indígenas Zenú.

132. Essa expressão faz referência ao fato de que as pintas coincidem na copa, quer dizer estão *cotejadas*.

133. Durante o trabalho de campo, em quase todo local que fomos nos perguntaram sempre pela nossa procedência, pois embora vestidos de forma simples e tentando passar despercebidos, era evidente que não éramos dali, isso pelo nosso sotaque, principalmente.

134. É um gênero musical e dancístico interpretado principalmente nas savanas do Caribe colombiano, geralmente com instrumentos metálicos da família dos sopros e que, à diferença da *cumbia* e do *porro*, tem um ritmo mais rápido. Segundo Menezes Bastos (comunicação pessoal), trata-se de um gênero musical-dançante de origem ibérica, que teria se espalhado por toda a América Latina e Caribe desde o século XVIII, adquirindo realidades locais às vezes muito diferenciadas.

135. Reconhecida bailadora de *fandango* do departamento de Córdoba.

136. Sobre esta festa popular, a discussão será aprofundada no capítulo 7

137. Famoso boxeador colombiano nascido em Montería, campeão mundial de 1985 a 1988 na categoria “*gallo*” (118 libras) que, quando obteve o título de campeão mundial colocou um SV para receber o prêmio.

138. Seguindo o traçado urbanístico espanhol, na Colômbia, em praticamente todas as cidades, povoados e vilarejos, existe uma praça principal que quase sempre recebe o nome de Praça de Bolívar.

139. *Manteiro* é o nome dado no local, às pessoas que lidam com os touros nas *corralejás*.

140. Trata-se de um tipo de chinelo usado principalmente por indígenas e camponeses, feito de couro ou de borracha de pneu.

141. Fibra natural obtida de uma planta da família das *Agavaceae*, conhecida popularmente como agave ou piteira.

142. Gostaria de ressaltar apenas que de todas as “festividades do caribe” que incluem uma série de carnavais, festas, feiras e festivais, darei destaque aqui apenas àquelas que presenciei e que se revelaram como pontos-chaves de compreensão e análise das temáticas desenvolvidas ao longo do texto. Assim, por exemplo, o *Carnaval de Barranquilla* ou o *Festival de la Leyenda Vallenata* que são eventos importantíssimos na região caribe como um todo, só aparecem mencionados, mas não são descritos.

143. De modo geral os quadros chamados de “costumbristas” no contexto regional descreviam cenas ligadas aos costumes e cotidianidade da vida rural, às atividades do trabalho no campo ou às festividades locais. Quando fizer referência no texto ao “costumbrismo” será nesse mesmo sentido atribuído por meus interlocutores da região.

144. Nos dois últimos parágrafos utilizei as aspas para grifar a fala das pessoas da cidade a respeito das mudanças naquele local à beira do rio. Acredito ser importante esclarecer que a dita “beleza”, “segurança” “tranquilidade” e “limpeza” do local, referem-se à percepção e definição feita por meus interlocutores, muitos dos quais se mostraram simpatizantes de grupos armados paramilitares, sob o argumento de que foram eles que organizaram o “caos” das pequenas cidades e povoados do Caribe. Segundo falou um taxista de Montería, “organizar” os mototaxistas da cidade, tinha custado a vida de vários deles. Recentemente li uma crônica de Victor Negrete, professor e pesquisador do Centro de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Sinú, em um dos principais jornais do país, que considero muito bom exemplo desse papel “organizador” dos paramilitares no país. Ver em: <http://www.elespectador.com/impreso/nacional/articulo-320936-santa-fe-ralitoun-pueblo-e>

145. É uma das 56 áreas amparadas pelo sistema de Parques Nacionais Nacionais (PNN), protegidos por lei e administrados pelo Estado. Este sistema abrange mais de 12% do território nacional e 1,30% da superfície marítima (<http://www.parquesnacionales.gov.co>).

146. Hidrelétrica que funciona desde o ano 2000 e que durante sua construção suscitou uma série de conflitos territoriais de grande ressonância no país com os moradores ancestrais do local, os indígenas Embera Katio. Esta comunidade teve que ser indenizada pela empresa Urra, devido a uma sentença emitida pela Corte Constitucional (T-652/98), mediante a qual se lhe ordenou pagar uma quantia em dinheiro para cada uma das pessoas desta comunidade durante 20 anos. Os pagamentos são feitos à maneira de mensalidades equivalentes a um subsídio de navegação e transporte. A Corte considerou que a construção da barragem entorpeceu seus modos de vida tradicionais, particularmente no que tem a ver com o consumo do peixe *bocachico*, base de sua alimentação e cujo ciclo reprodutivo foi totalmente alterado com a construção da barragem. Foi determinado que a indenização fosse paga durante 20 anos, pois a Corte estimou que seria um tempo no qual a comunidade poderia elaborar as mudanças culturais decorrentes da mudança do seu entorno, tentando garantir a não desaparecimento deste grupo em um mediano prazo

(<http://www.urra.com.co/documentos/topemberas.pdf>). As lutas contra a construção dessa barragem cobraram as vidas de muitos, dentre estes o já mencionado sacerdote jesuíta Sergio Fajardo e o líder embera Kimy Pernía Domicó. Na época da pesquisa planejava-se a construção da segunda parte do mega projeto hidrelétrico chamado de Urra II, a região estava toda militarizada.

147. Nas *corrreales*, trata-se daquele que lida os touros.

148. Disponível em: <http://www.banrepultural.org/museo-deloro/sociedades/zenu/tecnologias-y-escenas-de-la-vida-diaria> e <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/48/aguilas1.htm>

149. Disponível em: <http://aguadascaldas.gov.co/sitio.shtml?apc=mGNuestro%20Municipio-1-&x=3119244>

150. Em 2011, a paisagem cultural do *eje cafetero*, principal foco de produção de café no país, foi declarada patrimônio da humanidade pela UNESCO.

151. Neste município encontra-se o *Museo Nacional del Sombrero*, uma coleção de mais de 300 chapéus procedentes de diferentes locais do país, feita pelo folclorista Manuel Zapata Olivella no final da década de 1970, por encomenda da *Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas*. A coleção foi doada ao município pelo então Instituto Colombiano de Cultura, COLCULTURA. Disponível em: <http://notiaguadas.com/index.php/component/content/article/79-museo-nacional-del-sombrero-.html>

152. Em referência ao nome de um dos principais locais de produção no Equador.

153. Em: <http://portaldelartesanoblogspot.com.br/2010/03/abarcas-negrasunisex.html>

154. Fontes: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/7988082.stm>
<http://www.banrepultural.org/blaaavirtual/geografia/geohum2/wampi2.htm>

155. Filme do diretor Colombiano Ciro Guerra (2009). De certa forma poderia dizer que a difusão deste chapéu é diferente do Arhuaco e do Guambiano, não apenas pelo fato de ter aparecido em um filme amplamente divulgado, mas também porque, de forma geral, o artesanato Wayuu, em especial as bolsas coloridas confeccionadas pelas mulheres, têm contado com uma grande promoção nacional e internacional.

156. Na época da pesquisa do autor, a região pertencia ao departamento de Bolívar, já que os departamentos de Córdoba e Sucre foram criados posteriormente pelas leis de 9 de 18 de dezembro de

1951 (regulamentada em 18 de junho de 1952 e pela lei 47 de 1966 respectivamente).

157. Lacerda (2012), comunicação oral.

158. Ver mais em: <http://www.semana.com/especiales/sombrero-vueltaio/95519-3.aspx>

159. Sobre o conceito de *Música Bailable* ver os trabalhos de Wade (2002) e Bermudez (2006, 2007), nos quais os autores exploram o surgimento dessa categoria ligada à compilação musical conhecida como “*14 cañonazos bailables*”, lançada 1960 por essa casa disqueira, e que desde então se vende na véspera das festividades natalinas. Trata-se de um disco que reúne os maiores 14 sucessos musicais do ano em um trabalho só.

160. Muitas das imagens melhoradas destas capas acessei no site: <http://candelazostropicales.blogspot.com/>

161. Aqui é importante destacar o lançamento, em 2012, da peça teatral “*Maria Barilla*” que inaugurou o Festival Ibero-americano de Teatro em Bogotá. Esta obra procurou retratar a vida da célebre *bailadora de fandango*, emblema da região caribe que é retratada, inclusive, em um monumento na sua cidade natal, Montería.

162. Também é utilizada para o teto das casas.

163. *Ribete* é o nome dado em espanhol à fita que enfeita e reforça as bordas de um vestido.

164. *Basto* refere-se a algo toscamente acabado.

165. Em 2012, durante a fase final de escrita da tese, consultei um amigo matemático e engenheiro, doutorando na UFSC, seguindo as sugestões do meu orientador (Professor Rafael José de Menezes Bastos) para tentar obter luzes sobre a matemática implicada nessa produção artesanal. Porém, ele manifestou que os dados de que eu dispunha não eram suficientes para elaborar melhor uma hipótese ou formular uma equação. Meu amigo acrescentou que a fórmula proposta por Puche Villadiego, segundo suas apreciações e as de alguns colegas dele com que discuti essa informação, era muito superficial e estava “maquiada”, pois não era aplicável à totalidade de tranças possíveis.

166. Respectivamente: *passiflora pinnatistipula*, olho do peixe, borboleta, mãozinha do gato, galinha de Angola, parafuso, pente e leque.

167. Por esse motivo teria sido eleito como o elemento mais emblemático desse grupo indígena pelas lideranças. Os documentos emitidos pelo RIZ levam sempre no fundo, como marca d’água, a imagem de um SV.

168. Reflexões similares encontram-se nos trabalhos de Overing (1991), Price (1993), Lagrou (2006), e Barcelos Neto (2011) no que diz respeito ao olhar do ocidente sobre as manifestações dos povos chamados “primitivos”.

169. Outros trabalhos como o de Puche Villadiego (2001) também têm tido o intuito de recompilação dos nomes de algumas das pintas das tranças.

170. É importante salientar que as pessoas do Resguardo circulam conforme interesses e necessidades diversas (casamento, trabalho, doenças, etc), não havendo um padrão específico que permita estabelecer como se deu a difusão ou dispersão das pintas.

171. Não ocorre assim no caso das feiras onde são feitos concursos para premiar a desteza na realização do trabalho artesanal. Ali são escolhidas as pintas mais difíceis para os artesãos exibirem sua habilidade.

172. É importante mencionar que as colunas de pintas, são intercaladas por colunas de “*conchas*”, retângulos pretos que se alternam entre as figuras, como pode se apreciar na imagem a seguir.

173. As denominações da coluna da esquerda correspondem ao tipo de trança do chapéu segundo era oferecida pelos vendedores, o que não sempre coincidia com o tipo de chapéu, segundo minha leitura a partir do aprendizado das variedades do chapéu, sendo frequente que tentassem vender chapéus de uma qualidade inferior pelo preço e nome dos mais finos.

174. Como já dito, normalmente as plantas para tingir se encontram em quase qualquer local da região, portanto é raro que elas sejam compradas.

175. Vale mencionar que essa *palma* é trazida de fincas localizadas no município de Caucasia (ver mapa 1) no departamento de Antioquia, a aproximadamente 3 horas do Resguardo. Este município é conhecido nacionalmente pela forte presença de atores armados ilegais paramilitares.

Ver mais em: <http://www.elespectador.com/impreso/judicial/articuloimpreso84755-caucasiabajo-fuego-cruzado>

176. A delegação colombiana dos Jogos Olímpicos de Sydney 2000, Atenas 2004, Beijing 2008 e Londres 2012, bem como nos jogos pan-americanos de 2007 no Rio e de 2011 em Guadalajara, usou SV como parte de seus uniformes nas cerimônias de abertura.

177. Ouvei relatos similares nas proximidades da região, em localidades como Tolú e Sincelejo. Achei muito interessante a contraposição com o interior do país (de onde minha família materna

vem); onde era comum os pais privilegiarem o estudo dos homens, pois as meninas não precisariam disso, uma vez que seu lugar seria no cuidado da casa e dos filhos. Isto poderia ser pensado como mais uma oposição *Costa-interior*

178. “*Validar*” é uma forma de terminar de maneira comprimida os estudos, podem ser “*validadas*” a primária e a secundária em dois ou três anos.

179. No contexto regional é muito comum as pessoas adotar os filhos de outros, principalmente com o argumento da precariedade, muitas mães e pais dão os filhos porque não conseguem criar.

180. Eu pessoalmente não achei a aprendizagem do trançado básico uma tarefa especialmente difícil. Isto surpreendeu a vários curiosos que visitavam a casa de Zaida para me espiar, pois não acreditavam que eu pudesse trançar. Porém o aprendizado das pintas realmente foi difícil. Mesmo tendo tentado várias vezes, não consegui entender a lógica.

181. Como mencionado acima, o texto como fonte de informação sobre o chapéu e as *pintas* não acabou sendo muito rico, grande parte dos dados apresentados eram imprecisos e superficiais. Por exemplo, quando no texto apresentam a imagem de uma das figuras chamada “*El ojo del gallo*”, a explanação é a seguinte: “é uma *pinta* que foi elaborada depois de observar a forma que tem o olho do galo, razão pela qual recebe dito nome”.

182. Tratava-se do secretário de Cultura do município de Sampués, um jovem mulato de aproximadamente 35 anos que morava em Sincelejo, mas trabalhava em Sampués. Foi ele que me convidou para participar das atividades da feira e quem me pediu para eu lhe sugerir um palestrante para a abertura do evento, que tivesse trabalhado com os Zenú. Na época, eu indiquei um ex-colega da graduação que escreveu seu TCC sobre as lideranças entre os Zenú (Velandia, 2003).

183. Sopa de tubérculos regionais como mandioca e inhame com carne de perú. Trata-se de um prato preparado apenas em ocasiões especiais como as festividades natalinas ou os aniversários.

184. Conforme Ferrater Mora (1981), foi Aristóteles na Metafísica quem, pela primeira vez, usou o conceito de potência para explicar os atos, o movimento e a dinamicidade. Este conceito teria adquirido assim um caráter de sinônimo da ideia de possibilidade. Potência seria o poder de uma coisa de produzir uma mudança em outra, ou ainda de se transformar em outra coisa. Segundo Aristóteles não seria possível dizer que X viria a ser Y, sem admitir que há em X alguma condição que fará possível Y.

185. Lembrando que esses números fazem referência à quantidade de pares de fios que são empregados para fazer a trança base do chapéu, e que, contando os rombos intercalados horizontalmente na trança, é possível saber qual a “verdadeira” denominação do chapéu.

186. Vale lembrar que tanto a *Costa* (o litoral) quanto muitos dos seus gêneros musicais são compreendidos por grande parte da população colombiana como negros, de ascendência africana.

187. <http://www.torosycorraleja.com/el-guamo-cartel-2009.jpg>

188. Expressão utilizada por alguns interlocutores para se referir ao artesanato como uma atividade menos difícil do que a roça, o trabalho no campo.

189. Como em muitas outras comunidades indígenas ao longo do continente, o “alcoholismo” é uma problemática presente entre os Zenú. Isto apareceu particularmente como uma reclamação das mulheres sobre o comportamento dos homens e uma constatação minha durante as festas e eventos aos quais assisti e observei a centralidade do consumo de cerveja e rum, principalmente. Pesquisas sobre este tema no Brasil mostram a relação entre o alcoholismo e a “pacificação” (Langdon, 2001), ao tempo em que problematizam o próprio conceito biomédico de “alcoholismo” ao apontar que a ingestão dessas substâncias media a construção de relações sociais entre os indígenas, havendo inclusive formas de controle social que incentivam ou impedem seu consumo em contextos determinados (Ghiggi Júnior, 2010).

190. A expressão original em espanhol usada por ele foi “*los muchachos*”, para se referir aos artesãos, indígenas, Zenú.

191. Este município localizado na fronteira do departamento de Córdoba e Antioquia é uma região conhecida pela forte presença de grupos paramilitares que se disputam domínio territorial das rotas de saída da cocaína do interior do país, como foi relatado acima (ver mapa 1).

192. Ser das “comunidades” no contexto local está associado também a ser “mais índio”, “mais pobre”, mais afastado dos centros urbanos e, portanto, do acesso a bens e serviços.

193. Conhecido costureiro de roupas de grife.

194. Ver mais em: <http://www.icontec.org.co/index.php?section=125>

195. Alternativa de comércio que promove uma relação justa entre produtores e consumidores, rejeitando a exploração, o trabalho infantil e qualquer violação dos direitos humanos. Trata-se de uma alternativa apoiada por diversas ONGs internacionais, inclusive a ONU, que regulamentam os padrões desse tipo de comércio. Não aprofundarei sobre esse aspecto aqui, mas considero que se trata de um tema que

merece ser pensado com detalhe, pois é muito recorrente nas atuais retóricas de consumo, não apenas de alimentos, mas de diversos bens e serviços que são oferecidos como “ecologicamente corretos e socialmente responsáveis”.

196. Dentre eles, vale destacar Álvaro Araujo Noguera, pai da mencionada ex-ministra e seu irmão Álvaro Araujo Castro, que foram investigados e indiciados por vínculos com paramilitarismo na Colômbia. É pertinente mencionar ainda, que o sociólogo e escritor colombiano Alfredo Molano, que tem se dedicado a descrever os acontecimentos nacionais com ênfase no conflito, na violência e no narcotráfico, e que trabalha como colunista de um dos jornais de maior circulação no país, El Espectador, foi demandado em 2007 por uma família de poderosos comerciantes do litoral atlântico colombiano, após ter escrito a coluna “Araujos et al”, na qual fala da corrupção no exercício do poder econômico e político por parte de algumas famílias desta região da Colômbia. Em 2009, Molano foi absolvido e declarado inocente de toda responsabilidade por um juiz de Bogotá.

197. Ver notícia completa em: <http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo103803-ex-congresistaeleonora-pineda-queda-libertad>

198. Também conhecido como *joker*, é uma carta de baralho que pode adquirir qualquer valor de acordo com o desejo do jogador. Em português do Brasil, usase a palavra “coringa” ou “curinga” que provem da língua africana quimbundo e significa matar. Houaiss 3.0

199. Uma alternativa visual que pensei como alternativa para fazer referência a essas associações, tinha a forma de uma árvore genealógica, pois nela seria possível mostrar, como palavras/ideias se desprendem de outras sucessivamente. Porém no esquema da árvore teria sido mais complicado transmitir a ideia de campos ou sistemas que é meu intuito aqui.

200. Abreviatura para *San Antonio de Palmito*

201. Em abril de 2011 recebi um e-mail dela me contando que estava viajando para o México para participar de um evento sobre educação, onde apresentaria sua experiência no ensino do inglês para indígenas, algo que ela batizou de “*Ethnoenglish*”.

202. Abreviatura de *señora*, forma coloquial de se referir às professoras ou pessoas mais velhas no Caribe, o equivalente brasileiro de “tia”

203. O tecido ou trançado fino faz referência à qualidade da trança e está relacionado com o número de fios de palma que a conformam,

como foi descrito acima. É considerado trançado fino a partir de 19 pares.

204. Chamou minha atenção que durante nossa conversa ela alternou a autoria do chapéu. Falou de “nós” para se referir ao time; de “eles” quando se referia à importância desse empreendimento para a identidade Zenú, e “eu” quando fazia menção à coordenação, assuntos operativos e monetários.

205. Rafael Escalona, reconhecido cantor e compositor de música *vallenata*.

206. Gostaria de chamar a atenção para o fato de que esses elementos coincidem com aqueles apontados por Figueroa (2009) como aqueles a partir dos quais se despolitizou toda demanda camponesa no caribe colombiano e, em contraposição, se exaltou a “cultura” da região.

207. Ao longo do texto não falo sobre feitiçaria na minha experiência porque não foi algo que tivesse presente de forma tão intensa quanto os outros aspectos mencionados. Porém, isso virou uma preocupação quando viajamos com nosso filho para aquela região, fazendo com que eu adquirisse em uma igreja uma pequena pulseira que comumente usam os bebês lá, para evitar o mal olhado.

208. Nos territórios indígenas, eles podem aplicar sua própria jurisdição, sendo comum o castigo do cepo para quem infringe a lei. Punições desse tipo também são comuns entre os indígenas no Brasil, conforme Gibram (2012).

209. Trata-se de duas iniciativas de promoção turística do país surgidas durante o mandato do ex-presidente Álvaro Uribe Vélez, cujo objetivo explícito era o de ativar as economias locais mediante a exploração de destinos turísticos, garantindo aos viajantes e visitantes segurança. Mais informações sobre estas iniciativas podem ser encontradas nos websites: <http://www.colombiaespasion.com/> <http://www.rutascolombia.com/>

210. Nos dois anos que assisti o evento, o palco usado para a realização das apresentações fazia publicidade de *Cerveza Águila*, produzida pela cervejaria mais importante do país, *Bavaria*. No evento, a cerveja foi sempre a bebida mais vendida.

211. A *butifarra* é um tipo de embutido suíno muito típico da região caribe. Trata-se de bolinhas de carne que ao servir, são temperadas com limão. São vendidas por ambulantes que as exibem em tigelas metálicas penduradas com uma corda em volta do pescoço. Ao andar, vão tocando com a faca contra a tigela um ritmo característico, que alerta aos fregueses sobre presença do vendedor antes mesmo de vê-lo. Eles não precisam gritar nem falar que vendem *butifarra*, com o barulhinho as

peças já o sabem. Durante o trabalho de campo chamou muito minha atenção que cada vendedor ambulante de comida parecia ter uma música particular. Não individualmente, mas dependendo do tipo de comida que vendesse. A venda ambulante é provavelmente uma das ocupações laborais mais frequentes na região caribe, as pessoas andam nas ruas oferecendo todo tipo de alimentos, inclusive sopa e arroz, mas também outros produtos como utensílios plásticos, panelas, brinquedos, cds piratas, etc.

212. Disponível em:
<http://tuchincordoba.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=mIxx-1-&m=f>

213. Árvore nativa cujas folhas são empregadas para tingir a *caña flecha*.

214. Gostaria de chamar a atenção aqui sobre o significado de “pudor”, como sinônimo de vergonha, seguindo as reflexões de Menezes Bastos (no prelo) na análise do ritual Yawari através do qual o autor destaca o sentimento *tsi* (vergonha, tristeza, raiva) entre os Kamayurá, como sendo paixão, ação e fundamento de toda rejeição. Segundo o autor: “só há vergonha onde há o próprio e outrem” (:330); isto apontaria para um sentido escatológico da vergonha.

215. Este teria sido o sobrenome dos caciques Tuchín, Chinú e Chimá, à chegada dos espanhóis, atualmente esse é o nome de três municípios da região (ver mapa 1).

216. Saco feito de fibras naturais para carregar grandes pesos.

217. *Petaquilla*, *Balay* e *Chocó* são sinônimos de cesta, usadas principalmente para carregar roupas e alimentos.

218. Trata-se de modo geral de uma espécie de pão feito de milho seco e disposto em formato cilíndrico. Existem variações, os *bollos* podem ser também de mandioca ou banana da terra. Dependendo do conteúdo, são embrulhados nas folhas de milho, bananeira ou *bijao*, um tipo de *Heliconia* (*Calathea lutea*).

219. Bebida fermentada de milho.

220. Disponível em:
http://www.cordoba.gov.co/v1/legislacion/ordenanza_08_2004.html

221. Ñato é um apelido que pode indicar que a pessoa tem o nariz pequeno, oposto de narigudo. Já o “*mama ron*” se refere a “mamar rum”, literalmente.

222. Os *dezimeros* são os que declamam as décimas. Trata-se de um tipo de poema ou copla dita *a capela* composta por estrofas de dez versos de oito sílabas cada. O primeiro verso deve rimar com o quarto e o quinto; o segundo com o terceiro; o sexto com o sétimo e décimo e o

oitavo com o nono (Amador Soto, 2006). As décimas estão associadas ao trabalho no campo com o gado.

223. Na Colômbia, é muito frequente que os eventos como feiras e festivais façam uma eleição e coroação anual de uma rainha do evento.

224. <http://www.sampues-sucre.gov.co/index.shtml>

225. Sob o rótulo e a autodenominação de “igreja evangélica”, no departamento de Córdoba, a autora identificou a presença das seguintes: Presbiteriana, que teria chegado para finais do século XIX, Batista (1930), Luterana Evangélica (1930), Metodista Wesleyana (1940), Alianza Cristiana e Misionera (1942), Evangelho quadrangular (1950) e Assembleia de Deus (1998), que na região recebe o nome de Centro Familiar Cristiano.

226. Época de formação e auge de muitos grupos guerrilheiros na região que surgiram como resposta à exagerada exploração e abusos sofridos pela população camponesa e indígena local, por parte dos grandes fazendeiros.

227. http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/2009/ley_1272_2009.html

228. Congregação antes do amanhacer, que antecede o início de um evento festivo e se realiza acompanhada de música interpretada ao vivo.

229. Lenço vermelho em volta do pescoço.

230. Saia comprida e colorida usada para dançar *cumbia* e *fandango*.

231. Festival Nacional de Gaitas “Francisco Llirene”, que leva esse nome em homenagem ao célebre tamboreiro quem sempre manteve a tradição ao amenizar com sua percussão os “*bailes cantaos*” e as “rodas de gaita”. Ver mais em: www.festivaldegaitas.com

232. <http://ovejas-sucre.gov.co/sitio.shtml?apc=m-G1--&x=2775698>

233. http://solar.physics.montana.edu/munoz/AboutMe/ColombianMusic/NaturalRegions/Caribe/Espanol_Cumbia.html

234. <http://www.festivaldegaitas.com/concurso/concurso.html>

235. Alé Kumá é um grupo que mistura músicas e instrumentos tradicionais como a marimba, a gaita e os tambores com a guitarra, o sax, o piano e contrabaixo.

236. É pertinente ressaltar que, em entrevista ao jornal colombiano El Espectador, Etelvina lembra que antes de cantar bullerengue gostava de cantar boleros, rancheras e tango. Ver mais em: <http://www.elespectador.com/impreso/cultura/articuloimpreso150129-almasdel-canto-tradicional>

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. DP&A, FAPERJ, UNIRIO: Rio de Janeiro, 2003.

ACNUR 2011. **Conflicto y desplazamiento en el caribe. Una apuesta hacia el futuro**. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/BDL/2011/7638>

ADORNO, Theodor W. **Teoria Estética**. Edições 70: Lisboa, 1982.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Boitempo: São Paulo (SP), 2007.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. Florianópolis, 2004. 278 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2004.

ÁLVAREZ DE FLORES, Raquel. **La dinámica migratoria colombovenezolana: Evolución y perspectiva actual**. GEOENSEÑANZA. Vol.9 (2) Julio – diciembre, 2004.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Albert. **La variación lingüística y el léxico: conceptos fundamentales y problemas metodológicos**. Universidad de Sonora: Hermosillo, 2006.

AMADOR SOTO, Augusto. **La Cordobesía. Integralidad cultural de Córdoba**. Editorial Siglo 21 Montería: Colombia, 2006.

ARIEL DE VIDAS, Anath. **Memoria textil e industria del recuerdo e los Andes. Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador**. Editorial Abya-yala: Quito, 2002 [1996].

----- **El trueno ya no vive aquí: representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek, (Huasteca veracruzana, México) /Anath Ariel de Vidas ; traducido del Ari Zighelboim**. CIESAS; COLSAN; CEMCA; IRD: Quito, 2003.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas.** Mana, vol.3, n.2, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131997000200001&script=sci_arttext

APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas.** EdUFF: Niterói, 2008.

ARANGO OCHA Raúl, GUTIÉRREZ SÁNCHEZ Enrique. **Los Pueblos Indígenas en el Umbral del Nuevo Milenio.** Departamento Nacional de Planeación: Bogotá, 2004.

ARDILA Gerardo, Carlos Balsler, Charles Bolian, et al. **Desarrollo de la orfebrería Tairona en la provincia metalúrgica del norte colombiano.** Ficha bibliográfica Biblioteca Luis Angel Arango, 2005. Disponível em: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1987/bo119/boi0.htm>

BANCO DE LA REPÚBLICA. **Museo del oro Zenú en Cartagena de Indias. La tradición Zenú,** 2008. Disponível em: http://www.banrep.gov.co/museo/esp/expo_cartagena3.htm

BANCO DA REPÚBLICA. **Laura Montoya Upegui.** Disponível em: <http://www.banrep cultural.org/blaavirtual/biografias/montlaur.htm>

BARCELOS Neto, Aristóteles. **A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia.** Museu Nacional de Etnologia: Lisboa, 2002.

----- . **A serpente de corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado.** Revista de antropologia, V.54 N.2 USP, São Paulo. 2011.

BARROS, Valéria Esteves Nascimento. **Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR.** Dissertação. UFSC: Florianópolis, 2003.

BAUDRILLARD, Jean, **El sistema de los objetos.** 5ª edición. Siglo Veintiuno Editores: Bogotá, 1981.

BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte no Tempo de suas Técnicas de Reprodução. In.: **Sociologia da Arte**, IV, G. Velho, org. Zahar: Rio de Janeiro, 1969.

BERDUGO PALMA. Libardo. **Herencia Zenú. Catedra de la cultura Zenú**. Altiva Editores: Barranquilla, 2009.

BLANCO ARBOLEDA. Dario. **De melancólicos a rumberos... de los Andes a la costa. La identidad colombiana y la música caribeña**. In: Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, Vol. 23 No 40, 2009.

BERMUDEZ, Egberto. **Las músicas afrocolombianas en la construcción de la nación: Una visión histórica, 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación**. Memorias VI Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Ministerio de Cultura/Aguilar: Bogotá, 2003.

----- . **Detrás de la música: el vallenato y sus ‘tradiciones canónicas’ escritas y mediáticas”, en El Caribe en la nación colombiana - Memorias X Cátedra anual de historia “Ernesto Restrepo Tirado**. Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano, 2005.

----- . **Del humor y El amor; Música de parranda y música de despecho en Colombia 1**. Revista Cátedra de artes No 3. Universidad Católica de Chile: Chile, 2006.

----- . **Del humor y El amor; Música de parranda y música de despecho en Colombia 2**. Revista Cátedra de artes No 4. Universidad Católica de Chile: Chile, 2007.

BOURDIEU, Pierre. O sentimento da honra na sociedade cabília. In.: PERISTIANI, J. G. (ed.) **Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas**. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1988 [1965].

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Vozes: Petrópolis, 2002.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. **Etnicidad y Estructura Social**. Universidad Iberoamericana: México, 2007 [1976].

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Vingança e temporalidade: os Tupinambá**. Journal de la Société des Américanistes, 1985.

CASTELLANOS, Daniela. **The Politics of Envy in Rural Colombia: Crafting the Margins and Representing the Surreptitious**. Paper. Workshop “Andean Studies in the United Kingdom. The Stirling Latin American and Caribbean Research Group. Stirling University, School of Arts & Humanities, 2011.

CHAVES Margarita *et al.* **Mercado, Consumo y patrimonialización cultural**. Revista Colombia de Antropología Vol. 46 (I) enero-junio. ICANH: Col mbia, 2010.

CHÁVES, Margarita y Marta Zambrano. **From Blanqueamiento to Reindianizaci n: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia**. In.: European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, No. 80: 5-23, abril. Amsterdam 2006.

CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In.: **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. University of California Press: Berkeley, 1986.

------. Sobre a autoridade etnográfica. In.: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org). **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. UFRJ: Rio de Janeiro, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. Cosac Naify: São Paulo, 2009.

CEPEDA, Ivan y Jorge Rojas. **A las puertas de “El Ub rrimo”**. Editorial Random House Mondadori: Bogotá, 2008.

COLOMBIA. **Ley 48 de 1993**. Disponível em: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1993/ley_0048_1993.html

------. **Ley 908 de 2004**. Disponível em: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/2004/ley_0908_2004.html

-----, **Ordenanza 08 de 2004**. Disponible em:
http://www.cordoba.gov.co/v1/legislacion/ordenanza_08_2004.html

-----, **Decreto 1088 de 1993**. Disponible em:
http://www.dmsjuridica.com/CODIGOS/LEGISLACION/decretos/1993/DECRETO_1088_1993.htm

-----, **Ley 1272 de 2009**. Disponible em:
http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/2009/ley_1272_2009.html

COMAROFF, John L. & Jean. **Etnicidad S. A. Buenos Aires**, Katz Editores: Madrid, 2011.

CURY José Elias. **Costeñol versus español : para los estudiantes y los autodidactos de la Costa caribe de Colombia**, 1999. Disponible em:
<http://www.banrepcultural.org/book/export/html/39817>

DA MATTA, Roberto, **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**, Vozes: São Paulo, 1981.

DANE, 2005. **Censo poblacional de Colombia**. Disponible em:
http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=307&Itemid=124

DE VADILLO, Juan. **Carta a Su Majestad. Dándole cuenta de su visita a la Gobernación de Cartagena (febrero 11 de 1537)**. Colección de documentos inéditos.

DREXLER, Josef. **En los montes sí, aquí no. Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes**. Ediciones Abya-yala: Quito, 2002.

DUBOIS, Jean. **Dicionário de linguística**. Cultrix: São Paulo, 1973.

DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. **Dicionário das ciências da linguagem**. Publicações Dom Quixote: Lisboa, 1991.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **The Nuer**. Oxford University Press: New York, 1974.

EL ESPECTADOR. **Caucasia, bajo fuego cruzado**. 2008. Disponible em:

<http://www.elespectador.com/impreso/judicial/articuloimpreso84755-caucasia-bajo-fuego-cruzado>

----- . **Ex congresista Eleonora Pineda queda en libertad**. 2 de enero/09. Disponible em:

<http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo103803-excongresista-eleonora-pineda-queda-libertad>

----- . **Los ganaderos y la financiación paramilitar**, 2009. Disponible em:

<http://www.elespectador.com/impreso/politica/articuloimpreso140932-los-ganaderos-y-financiacion-paramilitar>

----- . **Almas del canto tradicional**, 2009. Disponible em:

<http://www.elespectador.com/impreso/cultura/articuloimpreso150129-almas-del-canto-tradicional>

----- . **Decomisan más de media tonelada de coca que iba a EE.UU.**, 2011. Disponible em:

<http://www.elespectador.com/noticias/judicial/articulo-296814-decomisan-mas-de-media-tonelada-de-coca-iba-eeuu>

----- . **Santa Fe Ralito, un pueblo confinado**, 2012. Disponible em: <http://www.elespectador.com/impreso/nacional/articulo-320936-santa-fe-ralito-un-pueblo-confinado>

----- . **Estado busca recuperar tierras que los Castaño arrebataron a campesinos**, 2012. Disponible em: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/articulo-376884-estadobusca-recuperar-tierras-los-castano-arrebataron-campesino>

EL TIEMPO. **Sigue lucha de los zenúes por la tierra**, 1995. Disponible em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-465012>

----- . **Costeño Tenía Que Ser**, 2002. Disponible em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1336841>

----- **Incautan mas de media tonelada de cocaína em Sincelejo.** Disponível em: <http://m.eltiempo.com/justicia/incautacin-decocana/10293146>.

----- **Jefe paramilitar desaparecido administraba desde la sombra EPS indígena Manexca,** 2007. Disponível em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3566457>

----- **Paisas son considerados como 'motor' de desarrollo en el centro de Barranquilla,** 2008. Disponível em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4322003>

----- **Condenan a seis militares por la muerte de Edwin Legarda, esposo de indígena que lideró mingas,** 2010. Disponível em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7750544>

FALCHETTI, ANA MARIA. **El oro del Gran Zenú. Metalurgia prehispánica en las llanuras del Garibe colombiano.** Banco de la República: Bogotá, 1995.

FALCHETTI, Ana Maria. **La cultura del oro y del agua. Arqueología canales de riego.** Disponível em: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti4/bol6/cultura.htm>

FALS Borda, Orlando. **Historia doble de la costa tomo IV. Retorno a la tierra.** El Áncora Editores. Bogotá, 2002 [1986].

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia.** São Paulo: EDUSP, 2001.

----- **Donos demais: Propriedade e maestria na Amazônia.** Mana, V14. N2: Rio de Janeiro 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado.** [Tradução Paula Siqueira]. Cadernos de Campo n. 13, USP. São Paulo, 2005.

FIGUEROA, José Antonio. **Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe Colombiano.** Instituto Colombiano de Antropología e Historia. ICANH: Colômbia, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte.** Editorial Anagrama: Barcelona, 1981 [1973].

GARCIA MARQUEZ, Gabriel. **Cem anos de solidão.** Record: Rio de Janeiro, 1967.

GEBHART-SAYER, Angelika 1984. **The Cosmos Encoiled Indian Art of the Peruvian.** Center for Inter-American Relations. Amazon, New York, 1984.

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory.** Clarendon Press: Oxford, 1998.

GELL, Alfred. 2001. **A rede de Vogel, armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas.** Arte e Ensaios. Revista do Programa de Pós- Graduação em Artes Visuais. Escola de Belas Artes. n. 8. UFRJ: Rio de Janeiro, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A Arte como um (sic) Sistema Cultural.** In.: O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Vozes: Petrópolis, 1998.

GHIGGI JUNIOR, Ari. **Estudo etnográfico sobre alcoolização entre os índios Kaingang da Terra Indígena Xapecó : das dimensões construtivas à perturbação.** 129 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2010.

GIBRAM, Paola Andrade. **Política, parentesco e outras histórias kaingang : uma etnografia em Penhkár.** 201 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2012.

GODELIER, Maurice. **O Enigma do Dom.** Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2001.

GOLDMAN, Márcio. **Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia.** Cadernos de campo n. 13: 149-153. USP: São Paulo, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo. **Ressonância, materialidade e subjetividade: As culturas como patrimônios.** Horizontes Antropológicos, ano 11, n. 23. Porto Alegre, 2005.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O Mundo Inacabado: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica.** Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2001.

GORDON, B. Le Roy. **El Sinú. Geografía humana y ecología.** Carlos Valencia Editores: Bogotá, 1983 [1957].

GORDON, Cesar . **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre.** UNESP: São Paulo (SP); NUTI: Rio de Janeiro, 2006.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura.** 7a ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1989.

GRASS, Antonio. **Animales mitológicos. Diseño Precolombino Colombiano.** Editorial Arco: Bogotá, 1979.

GUSS, David M. **To weave and sing : art, symbol, and narrative in the South American rain forest.** University of California Press: Berkeley, 1989.

GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia. **Família y cultura en Colômbia. Tipologias, funciones y dinâmica de la família. Manifestaciones multiples atreves del mosaico cultural y estructuras sociales.** Editorial Universidad de Antioquia: Medellín, 1975.

HARTUNG, Miriam. **Saberes reversos ou o difícil diálogo entre saberes “tradicionais” e poderes estatais. Antropologia em Primeira Mão.** PPGAS-UFSC: Florianópolis, 2009.

HOFFMANN, Kaio Domingues. **Música, mito e parentesco: uma etnografia Xokleng.** 195 p. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2011

INDEPAZ 2011. **VII Informe sobre presencia de grupos narcoparamilitares en el 2011.** Disponível em: http://m.semana.com/documents/Doc-2286_2012221.pdf

INGOLD, Tim. **Key debates in anthropology.** Routledge: London, 1996.

JOTA, Zelio dos Santos. **Dicionário de linguística.** Rio de Janeiro: Presença: Rio de Janeiro, 1976.

KARP Ivan, Steven D. LAVINE. **Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display / Conference the Poetics and Politics of Representation.** Edited by Ivan Karp and Steven D. Lavine. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.

KÖHLER, Carl. **História do vestuário.** 3. ed. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2009.

LACERDA, Izomar. 2012. **Guerra, sopro e musicalidades Ashaninka: uma etnografia na terra indígena kampa do rio amônia, na Amazônia do alto Juruá.** Projeto de tese PPGAS-UFSC. Disponível em: http://www.musa.ufsc.br/docs/projetodouto_guerrasopromusicalidadeas haninka_izomar.PDF

LAGROU, Elsjé Maria. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre).** Topbooks: Rio de Janeiro, 2007.

LANGDON, Jean. 1992. **A Cultura Siona e a Experiência Alucinógena.** In.: Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética, Lux Vidal [org.]. Studio Nobel/Fapesp/Edusp: São Paulo, 1992.

LARRAÍN, América. **O negócio da arte e da Cultura. Para uma Antropologia do Festival de Dança de Joinville.** Dissertação de mestrado PPGAS-UFSC. 2008.

-----, **Arte y Cultura en la Construcción de la Sociedad. El papel del gestor cultural.** Texto no publicado, 2008.

-----, **A patrimonialização da arte e da cultura indígena na Colômbia. O caso do Sombrero Vueltiao.** Revista Tellus, ano 9, n. 17, p. 207-229, jul./dez. Campo Grande, 2009.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o Culto Moderno dos Deuses e fe(i)tiches.** EDUSC: Bauru, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Desdobramento da Representação nas Artes da Ásia e da América.** In: Antropologia Estrutural (I). Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1970.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** 2. ed. Vozes: Petropolis, 1982.

LOMNITZ, Claudio. **Sobre Reciprocidad Negativa.** Revista de Antropologia Social año/vol 014. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2005. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/838/83801412.pdf><http://redalyc.uaemex.mx/pdf/838/83801412.pdf>

LOURENÇO, Sonia Regina. **Brincadeiras de aruanã: performances, mito, música e dança entre os Javaé da Ilha do Bananal (TO).** 518 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2009

LOZANO GARZON, Liz Carolina. 2009. **¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia).** Universitas Humanistica. 2009, n.68. Disponível em: http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072009000200006&lng=es&nrm=

MARCUS, George e Michael Fischer. **Anthropology as a Cultural Critique.** The University of Chicago Press: Chicago, 1986.

MAUSS, Marcel; LEVI-STRAUSS, Claude. **Sociologia e antropologia.** CosacNaify: São Paulo, 2003.

MAYORGA, Fernando. **Los resguardos indígenas y el petróleo, orígenes y perspectivas del oro negro en Colombia.** Revista Credencial. Ed 49, 1994.

MEJIA, Darío. Disputas de la etnicidad. **Institucionalización y poder en el pueblo indígena Zenú.** Trabalho de conclusão de curso para Cientista Político. Universidad Nacional de Colombia: Colômbia, 2003.

MELLO, Maria Ignez Cruz. **Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do alto Xingu.** Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS-UFSC, 2005.

MENEZES Bastos, Rafael José. **A musicológica Kamayurá : para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu.** 2. ed. Ed. Da UFSC: Florianópolis, 1999.

-----**. Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (Jawari).** In.: Franchetto, Bruna & Heckenberger, Michael [Orgs.]. Os povos do Alto Xingu. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2001.

-----**. Etnomusicologia no Brasil: Algumas tendências hoje.** In: Antropologia em Primeira Mão. n. 67. PPGAS – UFSC: Florianópolis, 2004.

-----**. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte.** Mana, V.3: Rio de Janeiro, 2007.

-----**. A festa da jaguatirica. Uma partitura crítico-interpretativa.** No prelo

MINISTERIO DE CULTURA COLOMBIA. **Caracterización del pueblo Zenú,** 2010. Disponível em: <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=41800#>

MONTARDO, Deise Lucy O. **Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guarani.** Edusp: São Paulo, 2009.

-----**. Introducción: objetos, lenguajes y estéticas sonoro-visuales ameríndios,** TRANS-Revista Transcultural

de Música. V 15, 2011. Disponível em:
http://www.sibetrans.com/trans/pdf/trans15/trans_15_22_Oliveira.pdf

MORA, Jose Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Alianza: Madrid, 1981.

MORALES Gómez, J. Los sinúes. In.: A. Chaves Mendoza & J. Morales Gómez & H. Calle Restrepo: **Los indios de Colombia**. MAPFRE: Madrid, 1992.

NIETO, Juana Valentina. **Proyectos de desarrollo para mujeres en la comunidad indígena del Once: un análisis desde la convivencia y la diferencia**. Mundo Amazónico. Universidad Nacional de Colombia: Colômbia, 2010.

OCAMPO, Gloria Isabel. **Hacienda y campesinos en el Sinú: formas de vida y formas de trabajo en Marta Magdalena (1912-1954)**. Boletín Museo del Oro (Bogotá). n. 20, 1988. Disponível em:
<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1988/bol20/bok7.htm>

OLIVEIRA, Allan de Paula. **Miguilim foi pra cidade ser cantor: uma antropologia da música sertaneja**. vii, 347 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana. Estudos de Antropología Social. V.4 N.1. Rio de Janeiro, 1998.

----- **Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica**. Alto Solimões, de 1650 a 1910. Cad. CRH, v. 25, n. 64, Salvador, 2012.

OVERING, Joana. **A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa**. In.: Revista de Antropologia, USP: São Paulo, 1991.

----- **O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco**. Revista de Antropologia, USP: São Paulo, 2006.

PARDO, Mauricio. **Música y sociedad en Colombia. Traslaciones, legitimaciones e identificaciones.** Universidad del Rosario: Bogotá, 2009.

PEREZ FONSECA, Andrea Lissett. **O sentido de ser guerrilheiro: uma análise antropológica do Exército de Libertação Nacional da Colômbia.** 2008. 1 v. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2008.

PINILLA BAHAMÓN, Andrea Marcela. **A Bulla na cidade: uma etnografia da apropriação do bullerengue por músicos da cidade de Bogotá.** Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2010

PINTO, Camila Antonino. **Entre arte(s) e poder(es) : narrativas sobre a nação no contexto dos 500 anos.** Florianópolis. 149 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008.

PLAZAS, Clemencia y Ana María Falchetti. **Manejo hidráulico Zenú.** In.: Ingenierías prehispánicas, Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Bogotá. 1990.

PLAZAS, Clemencia y Ana María Falchetti. **El legendarios Zenú.** Año 4, septiembre – diciembre. Editorial, Boletín del Museo del Oro: Bogotá, 1981.

PLAZAS, Clemencia; FALCHETTI, Ana María. Manejo hidráulico Zenú. In.: **Ingenierías prehispánicas.** Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN: Bogotá, 1990.

----- **El Legendaro Zenú, Editorial Boletín del Museo del Oro.** Año 4, septiembre – diciembre. Editora: cidade, 1981.

----- **Asentimientos Prehispánicos em el Bajo Río San Jorge. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.** Banco de la República: Bogotá, 1981.

PLAZAS, Clemencia; FALCHETTI, Ana María; SÁENZ, Samper Juanita; ARCHILA, Sonia. **La sociedad hidráulica Zenú. Estudio arqueológico de 2000 años de historia en las llanuras del Caribe colombiano.** Santafé de Bogotá: Editorial Banco de la República: Colômbia, 1990.

PRICE, Sally. **Arte Primitiva em Centros Civilizados.** Ed. da UFRJ: Rio de Janeiro, 2001.

PUCHE Villadiego, Benjamín. **El sombrero Vueltiao. La Cultura Zenú: El Gran Imperio.** Ediciones Gobernación de Córdoba: Montería, 2001.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo e Alicia. **Momil. Excavaciones em el Sinü.** Revista Colombiana de Antropología, vol. 5. ICAN: Bogotá, 1956.

------. **The people of Aritama
The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village.** Routledge and Kegan Paul: London, 1961.

REVISTA SEMANA. **Los colombianos escogen su símbolo.** 24 de Junio de 2006. Disponible em: <http://www.semana.com/especiales/colombianos-escogen-susimbolo/95518-3.aspx>

------. **El sombrero Vueltiao,** 24 de Junio de 2006. Disponible em: <http://www.semana.com/especiales/sombrerovuertiao/95519-3.aspx>

------. **Los indígenas en Colombia están en vía de extinción,** 2011. Disponible em: <http://www.semana.com/nacion/indigenas-colombia-estan-viaextincion-onic/168039-3.aspx>

RIBEIRO, Gustavo L. **Cultura e Política no Mundo Contemporâneo, do autor.** Editora da Universidade de Brasília: Brasília, 2000.

RIBEIRO, Berta. **Dicionário do artesanato indígena.** Ed. USP: São Paulo, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros: livro I, teoria do Brasil**. 2. ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1975.

RUDQVIST, Anders. **La Organización Campesina y la Izquierda**. ANUC en Colombia 1970-1980. Informes de Investigación. Centro de Estudios Latinoamericanos, CELAS Universidad de Uppsala-Suecia, 1983. Disponível em: http://www.kus.uu.se/pdf/publications/Colombia/Organizacion_Campesina_y_ANUC.pdf

SAHLINS, Marshall. **On the Sociology of Primitive Exchange**. In.: M. Banton (org.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Tavistock Publications: Londres e Nova York, 1965.

-----, (1983 [1974]) **Economía de la edad de piedra**. Akal editor: Londres e Nova York.

SANIN Santa Maria, Juan Diego. **Made in Colombia. La construcción de la colombianidad a través del mercado**. Revista Colombia de Antropología. Vol. 46 (I) enero-junio. ICANH: Colômbia, 2010.

SCHMEIL, Lilian. **Alquila-se uma ilha turistas argentinos em Florianópolis**. Florianópolis, 1994. [190] f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

SERPA ESPINOSA, Roger. **Los Zenúes: Córdoba indígena actual**. Gobernación de Córdoba, Secretaría de Cultura. Montería, 2000.

SIGAUD, Lygia. **As vicissitudes do Ensaio Sobre o Dom**. Mana, v. 5, n.2, Rio de Janeiro, 1999.

SIMMEL, Georg. **A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva** (1900). Ed. Universidade Brasília: Brasília, 2005.

SOLANO, Pablo. **La iraca: comunidad artesanal de Sandoná**. Artesanías de Colombia S.A.: Bogotá, 1986. Disponível em: <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/modosycostumbres/iraca/iraca.htm>

SOLANO DE LAS AGUAS, Sergio Paolo y FLOREZ BOLIVAR, Roicer Alberto. 2007. **Resguardos indígenas, ganadería y conflictos sociales en el Bolívar Grande, 1850 -1875.** Revista historia critica: Bogotá,1986.

SOUZA, Marcela Coelho de. **A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterias.** Anuários Antropológico, 2009.

STEPHEN, Lynn. **Zapotec Women: Gender, Class, and Ethnicity in Globalized Oaxaca** (2nd ed.). Duke University Press: Durham, 2005.

SUNDHEIM, Adolfo. **Vocabulario costeño o lexicografía de la región septentrional de la República de Colombia.** Editorial Hispanofrancesas: Paris, 1922.

SWISSAID. **Pintando nuestra identidad.** Asociación de grupos de artesanos y artesanas. San Andrés de Sotavento: Córdoba, 2004.

SWISSAID e RECAR. **Semillas Criollas del pueblo Zenú.** Arfo Editores: Barranquilla, 2008.

TEMPLE, Dominique. **Teoría de la reciprocidad.** Padep-GTZ: La Paz, 2003. Disponible em: http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocidad&id_rubrique=170

TOLILA, Paul, **Cultura e Economia.** Itau Cultural: São Paulo, 2007.

TURBAY, Sandra y Jaramillo, Susana. Los Indígenas Zenúes. In.: **Geografía humana de Colombia. Región Andina Central** .Volumen III Tomo IV. Varios Autores. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica: Bogotá, 2000.

UNESCO. **Políticas para el Patrimonio Cultural Inmueble em Colombia.** Ministerio de la Cultura y Unesco, 2000.

VASCO Uribe, Luis Guillermo. **Semejantes a los Dioses; Cerámica y Cestería Embera-Chamí.** Universidad Nacional de Colombia: Colômbia, 1987.

VELANDIA Díaz, Daniel. **Liderazgo y hegemonía. El caso del Resguardo Indígena Zenú, Córdoba y Sucre (Colombia)**. Ponencia del Simposio “Repensando las Américas en los umbrales del siglo XXI”, 51o ICA, Santiago de Chile, 2003.

VERDAD ABIERTA. **Cadena**, Rodrigo Mercado Peluffo, 2010. Disponible em: <http://www.verdadabierta.com/nunca-mas/2505-cadena-rodrigomercado-peluffo>

VERDIER, Raymond. **Le système vindicatoire**. In.: La Vengeance, Tomo 1, Editions Cujas: Paris, 1980.

VIDAL, Lux Boelitz. **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. Nobel; Ed. da Universidade de São Paulo; FAPESP: São Paulo, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. Mana, v. 8, n. 1, Apr. Rio de Janeiro, 2002.

WADE, Peter. **Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia**. In.: antropología en la modernidad. ICANH: Bogotá, 1997.

----- . **Música, Raza, y Nación: Música Tropical em Colombia**. Vicepresidencia de la República de Colombia. Departamento Nacional de Planeación – Programa Plan Caribe. Bogotá, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Cosac Naify: São Paulo, 2010.

WEINER, Annete. **Inalienable Possessions**. Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1992.

ZAPATA Olivella, Delia. **La cumbia, síntesis musical de la nación colombiana. Resena histórica y coreografica**. Revista Colombiana de Folclor, 1962.

ANEXOS

Video “Había una vez un sombrero”

Duración: 10:05 minutos

Autores: América Larraín, Izomar Lacerda e Carlos Uscátegui

Link: <http://www.youtube.com/watch?v=jIzAl0ocXnY>

Música

1. Audio Cumbia “Cumbia sampuesana” de Joaquín Betín
Link: <http://www.youtube.com/watch?v=yNVKrelzPFQ>
2. Audio Vallenato “Cultura y Tradición” de Andrés Teherán
Link: <http://www.youtube.com/watch?v=Uiy3PSz-tqU>
3. Audio Porro “Maria Barilla” de Alejandro Ramirez Ayazo
Link: <http://www.youtube.com/watch?v=MEXL3cfhJJA>
4. Audio Fandango “Fandango Viejo” de Dairo Meza
Link: <http://www.youtube.com/watch?v=bCg0RSOHI-k>
5. Audio “Himno de Tuchín” de Miguel Troaquero
Link: <http://www.tuchincordoba.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=mrxx1-&m=f>